AUTHOR:

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB

TITLE:

JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S ...

PLACE:

BONN

DATE:

1834-35

Master Negative #

93-81526-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
BKS/SAVE  Books      FUL/BIB   NYCG93-B2746          Acquisitions     NYCG-ME
TE AND TP JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S NACHGELASSENE# - Cluster 3 of 3 - SAVE record
UNI
  ID:NYCG93-B2746              RTYP:a    ST:s    FRN:    MS:   EL:5    AD:03-30-93
  CC:9665  BLT:am      DCF:?   CSC:      MOD:    SNR:        ATC:      UD:03-30-93
  CP:gw      L:ger     INT:    GPC:      BIO:    FIC:0       CON:
  PC:m       PD:1834/1835      REP:      CPI:0   FSI:0       ILC:       II:0
  MMD:       OR:    POL:     DM:      RR:        COL:        EML:      GEN:   BSE:
  010      293454
  040      NNC‡cNNC
  050 0    B2803 1834
  100 1    Fichte, Johann Gottlieb,‡d1762-1814.
  245 10   Johann Gottlieb Fichte's Nachgelassene werke‡h[microform].
  260      Bonn,‡bA. Marcus,‡c1834-35.
  300      3 v.‡c22 cm.
  700 11   Fichte, Immanuel Hermann von,‡d1796-1879,‡eed.
  LDG      RLIN
  QD       03-30-93
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 6/25/93 INITIALS: RE

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: FICHTE, JOHANN GOTTLIEB
v. 1

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

______ Page(s) missing/not available: ______

______ Volumes(s) missing/not available: ______

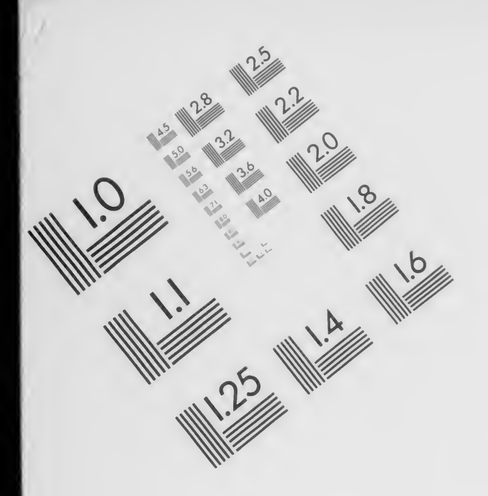
______ Illegible and/or damaged page(s): ______

______ Page(s) or volumes(s) misnumbered: ______

______ Bound out of sequence: ______

✓ Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: The University of Minnesota; title page - p. 31

______ Other: ______

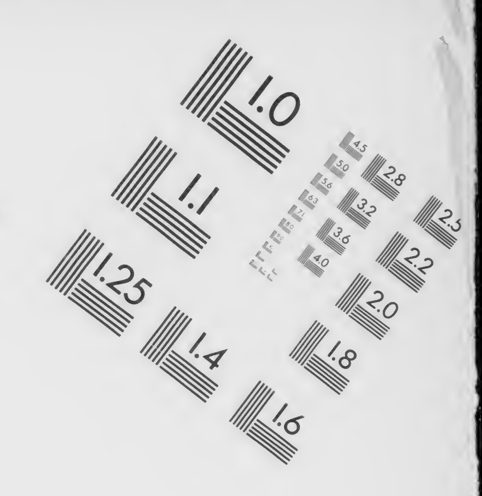
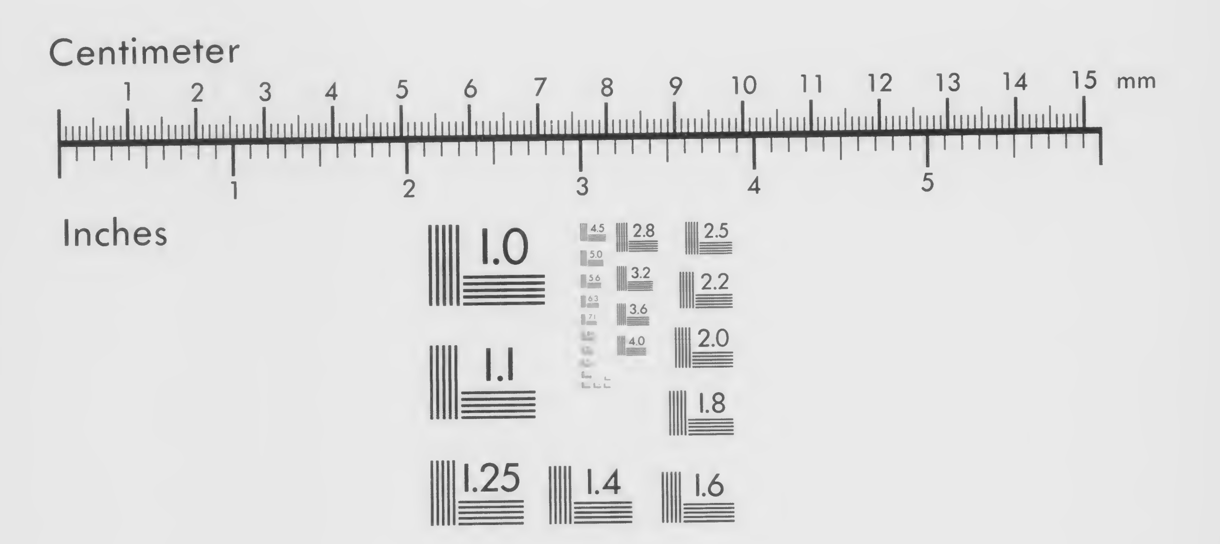


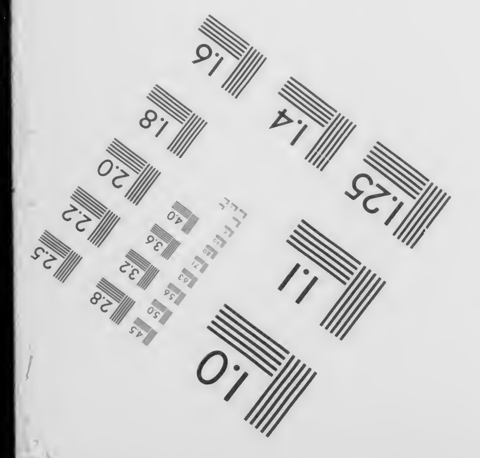
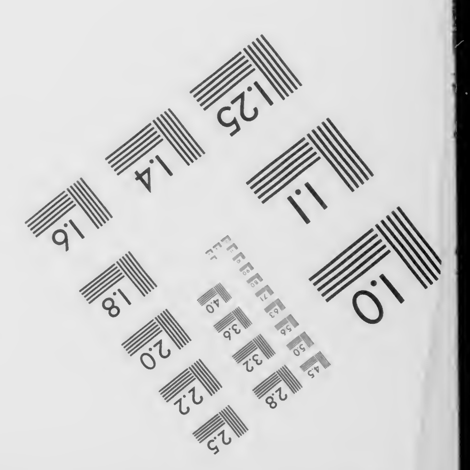

AIIM

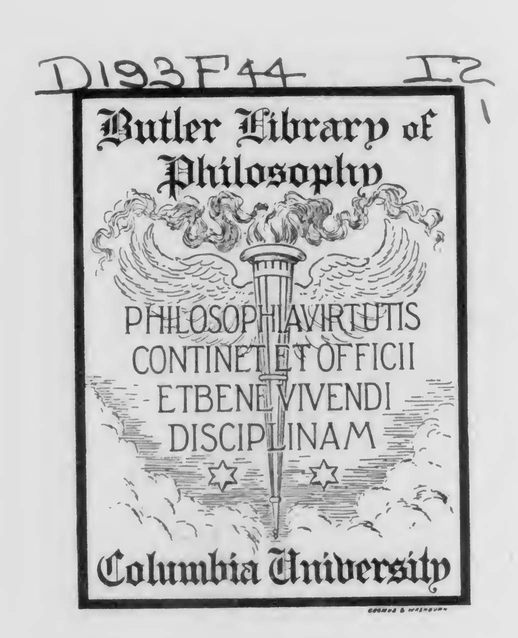
Association for Information and Image Management

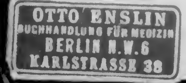
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202


Butler Library of Philosophy
PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM
Columbia University


OTTO ENSLIN
BUCHHANDLUNG FÜR MEDIZIN
BERLIN N.W.6
KARLSTRASSE 38

Johann Gottlieb Fichte's

Einleitungsvorlesungen

in die

Wissenschaftslehre, die transscendentale Logik,

und die

Thatsachen des Bewußtseins;

vorgetragen an der Universität zu Berlin in den Jahren 1812 und 1813.

Aus dem Nachlasse herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Leipzig

Mayer & Müller G. m. b. H.

Printed in Germany.

Vorrede zum ersten und zweiten Bande.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten die noch ungedruckten philosophischen Vorträge, mit welchen Fichte in den letzten Jahren seines Lebens die Darstellung seines Systems zu umfassen pflegte: zuerst allgemeine Einleitungsvorlesungen in die Philosophie, dann transscendentale Logik und Thatsachen des Bewußtseins, als besondere Einleitungen zur Wissenschaftslehre: (Inhalt des ersten Bandes); hierauf die Wissenschaftslehre selbst, welcher sich als besondere Disciplinen, die Rechts- und die Sittenlehre anschlossen: (zweiter Band); — endlich gehören noch in den Cyclus des Lehrganzen seine Vorträge über die Philosophie der Geschichte, welche unter dem Titel: Staatslehre schon früher herausgegeben sind *). Und hiermit endlich werden zum ersten Male vollständig dem philosophischen Publikum die Akten vorgelegt, um das bezeichnete System auch in seiner spätern Gestalt und Ausbildung kennen zu lernen.

Daß diese Herausgabe erst jetzt erfolgt, zwanzig Jahre nach dem Tode des Philosophen, ist die Schuld der Umstände, nicht des Unterzeichneten. Anfangs hoffte derselbe noch immer, eine vollständige Ausgabe der Werke seines Vaters veranstalten zu können, worin der Nachlaß, angemessen eingereiht, einen der wesentlichsten Bestandtheile ausgemacht hätte. Aber das mehrmals schon eingeleitete Unter-

*) Berlin, bei Reimer, 1820.

nehmen scheiterte an der Schwierigkeit, daß die ältern Verleger ihre Ansprüche an die einzelnen Werke nicht aufgeben wollten. — Unterdeß hatte sich die Aufmerksamkeit des Publikums von jenen Werken immer mehr abgewandt, und auf näher liegende philosophische Erscheinungen gerichtet; und es konnte sogar nöthig scheinen, durch besondere Einleitungen und Vermittlungen die herrschende Denkweise der Zeit wieder vorzubereiten auf die entwöhnte Ansicht und ihre charakteristische Methode. In dieser Absicht wollte der Herausgeber, neben den erläuternden Abhandlungen über das System, besonders auch die Lebensbeschreibung seines Vaters vorausgehen lassen, an welche die Herausgabe des Nachlasses sogleich sich anschließen sollte, als die großen politischen Ereignisse des Jahres 1830, und die daraus entstehende Unsicherheit für alle literarischen Unternehmungen ihn abermals nöthigten, von dem Plane abzustehen. So konnten wir erst jetzt uns einer Pflicht entledigen, welche wir immer als eine der wichtigsten und angelegentlichsten angesehen haben.

Um zunächst nun über das Verfahren, das bei der Herausgabe des Nachlasses beobachtet worden, Rechenschaft abzulegen; so erinnern wir, wie auch schon anderswo berichtet, daß Fichte keine Kollegienhefte zu halten pflegte, nach denen er denselben Gegenstand wiederholt vorgetragen hätte: sondern mit völlig umgearbeitetem Plane stellte er auch auf dem Katheder die Sache immer von Neuem dar. So finden sich auch aus den späteren Jahren von den Hauptkollegien mehrere unabhängig von einander stehende Bearbeitungen, von welchen wir die späteren, oder die durch ihren Inhalt ausführlicheren zur Herausgabe gewählt haben, dabei jedoch vor Allem auch den innern Zusammenhang beachtend, der unter den einzelnen Vorträgen bestand.

Aus diesem Grunde vornehmlich ist aus den zahlreichen Darstellungen der Wissenschaftslehre von früherem und späterem Datum, die sich im Nachlasse gefunden, neben denen aus der letzten Zeit, auch eine Bearbeitung derselben aus dem Jahre 1801 in die Sammlung aufgenommen worden: (Bd. II. № 2.). Sie bezeichnet nämlich den Uebergang aus der ersten in die zweite Epoche des Systems, über

deren charakteristischen Unterschied wir uns hier um so mehr aller näheren Nachweisungen enthalten können, als dies in den oben angeführten Schriften des Herausgebers ausführlich genug geschehen ist, und mehr noch, weil es sich, bei Vergleichung mit den gedruckten Darstellungen Fichte's aus seiner früheren Epoche, jedem Aufmerksamen und eines philosophischen Verständnisses Fähigen von selbst ergeben muß.

Jene Vortragsentwürfe nun sind bei der Herausgabe überall zu Grunde gelegt, aber, wie es bei ihrer Kürze nöthig schien, mit den mündlichen Zusätzen und Erweiterungen aus nachgeschriebenen Kollegienheften ausgestattet worden, die zu ihrem Verständniß wesentlich waren. Je mehr wir uns indeß dabei an das authentisch geschriebene oder gesprochene Wort halten mußten, und es uns ausserdem zur Vorschrift machten, keinen erläuternden oder Nebengedanken, den uns ein Heft darbot, wenn er jenes Gepräge trug, zu übergehen: desto schwerer ließ sich bei der Redaktion stellenweise einige Ungleichförmigkeit des Stils und einzelne Wiederholungen vermeiden. Dennoch wird auch jetzt noch das eigenthümliche Gepräge der Darstellung Fichte's im Ganzen kennbar genug hervortreten.

Nur eine Vorlesung, die schon oben bezeichnete über die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, konnten wir wörtlich abdrucken lassen, weil sie sich in vollständiger Ausarbeitung vorgefunden, was neben dem erwähnten inneren Grunde für ihre Aufnahme in die Sammlung entschied *). Dagegen hätte die Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1812 (Bd. II. № 3.) wegen ihrer oft aphoristischen Kürze vielfach erläuternder Zusätze bedurft, die wir, da es hier an äusseren Hülfsmitteln gebrach, von dorther nicht zu geben vermochten, durch eigenes Hinzufügen aber — (wenige Rückweisungen und Ergänzungen aus dem Zusammenhange abgerechnet) — zu geben uns enthielten. — Um so mehr ist es zu bedauern, und für die Geschichte dieses Systems in der That als ein unersätzlicher Verlust zu

*) Man vergleiche über dieselbe und die Geschichte dieser Vorträge die Lebensbeschreibung. Th. I. S. 418.

betrachten, daß die Wissenschaftslehre vom Jahre 1813 (Bd. II. № 1.) vor ihrer Vollendung durch den Ausbruch des Krieges unterbrochen wurde, indem sie durch die (hier abgedruckten) vorbereitenden Vorträge der Logik und der Thatsachen des Bewußtseins in den Stand gesetzt wurde, gleich Anfangs mit größerer Tiefe und Concentration den Hauptmittelpunkt der Deduktion hervortreten zu lassen, und überhaupt eine vorher noch nicht erreichte Klarheit über das System zu verbreiten versprach.

So übergeben wir die Werke eines der Gegenwart fremd gewordenen Denkers derselben dennoch nicht ohne alle Hoffnung. Die philosophische Bildung der Zeit sollte tief und stark genug geworden sein, um selbst an den ausgeprägtesten Gegensätzen der Spekulation, wie sie in der That jetzt vorliegen, nicht irre oder desorientirt zu werden, sondern die Eine spekulative Idee in ihnen allen gegenwärtig zu erkennen.

Düsseldorf im Mai 1834.

Dr. J. H. Fichte.

Einleitungsvorlesungen

in die

Wissenschaftslehre.

Vorgelesen im Herbste 1813 auf der Universität zu Berlin.

Einleitung in die Wissenschaftslehre.

Die Lehre, in welche ich hiermit eine Einleitung eröffne, und welche Kant in den Kritiken, ich nach ihm unter dem Namen der Wissenschaftslehre vorgetragen habe, ist seit den 3 Jahrzehnden ihrer Erscheinung fast so gut als gar nicht verstanden worden. Folgen aus den dunkel aufgefaßten Prämissen, und überhaupt ein kühnerer, kräftigerer Geist sind wohl hervorgetreten: aber Verständniß, Besitz, Handhabung des Grundprincips gar nicht. Die philosophischen Schriftsteller der Zeit, von welchen als öffentlichen Erscheinungen öffentlich zu reden, haben vergessen oder nie gewußt, wovon die Rede war, sind fester gerannt und leidenschaftlicher besessen, denn je zuvor, von dem Grundirrthume, der widerlegt ist.

Dabei glaubt man sie zu verstehen, übertrifft sie, nicht merkend, daß man sie und ihren Ort gar nicht getroffen, widerlegt sie, sieht auf sie herab, u. s. w. Ob das Erstere, das Nichtverstehen, sich sobald ändern werde, weiß ich nicht: irgend einmal muß es freilich; (welches die Gründe dieser Ueberzeugung sind, kann ich hier noch nicht sagen). Das Letztere aber, das Mißverstehen, muß sich ändern, möglichst schnell, wo möglich, von nun an. Es ist ein kleineres Uebel, daß sie als ein Unbekanntes und der Mehrheit Unzugängliches hingestellt werde, denn daß statt ihrer ein Anderes erscheint und gemißhandelt wird. Im erstern Falle liegt die für die Menschheit von ihr zu erwartende Umschaffung denn doch in der Zeit, wiewohl aufgeschoben:

im zweiten Falle wird sie gänzlich vernichtet. Es muß Jedem klar werden, ob er sie besitze oder nicht, so daß darüber kein Irrthum statt finde, weder für ihn selbst, noch für Andere in Absicht auf ihn, und Keiner es läugnen könne.

Ich halte dafür, daß dies erreicht werden kann, wenn unverholen und gleich im Beginne der Lehre ausgesprochen und als Hauptpunkt derselben hingestellt wird, was Kanten ohne Zweifel nicht ganz klar gewesen, und was mir erst im langen Vortrage dieser Lehre und nach näherer Bekanntschaft mit der entgegengesetzten Denkart klar geworden ist —: so wie ich es hiermit ausspreche.

Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist.

Dies ist nicht zu verstehen, als etwa eine Uebertreibung, rednerische Phrase, die nur gesagt wird, um viel zu fordern, mit dem stillen Bescheiden, daß weniger gewährt werden möge, — sondern es ist zu verstehen wörtlich, wie es heißt. Darum nochmals:

Für die Menschen, wie sie sind, durch ihre Geburt und gewöhnliche Bildung, ist diese Lehre durchaus unverständlich; denn die Gegenstände, von denen sie redet, sind für dieselben gar nicht da, weil sie den Sinn nicht haben, durch und für welchen diese behandelten Gegenstände da sind. Es wird ihnen jene darum durchaus die Rede vom Nichts, von dem, was nicht da ist für sie. — Diese Lehre kann darum an die Menschen, wie sie sind, gar nicht gebracht werden. Sie können sie nicht verstehen, sie müssen sie mißverstehen. Die erste Bedingung demnach ist, daß der Sinn in ihnen gebildet werde, für den diese Gegenstände da sind. Dies an einem Beispiel faßlicher: dann die nähere Erörterung des Verhältnisses.

1) Denke man eine Welt von Blindgebornen, denen darum allein die Dinge und ihre Verhältnisse bekannt sind, die durch den Sinn der Betastung existiren. Tretet unter diese, und redet ihnen von Farben und den andern Verhältnissen, die nur durch

das Licht für das Sehen vorhanden sind. Entweder Ihr redet ihnen von Nichts, und dies ist das Glücklichere, wenn sie es sagen; denn auf diese Weise werdet Ihr bald den Fehler merken, und, falls Ihr ihnen nicht die Augen zu öffnen vermögt, das vergebliche Reden einstellen. Dahin, meine ich nun eben, müsse es, wenn es am Schlimmsten geht, mit der Wissenschaftslehre gebracht werden können. — Oder sie wollen aus irgend einem Grunde Eurer Lehre doch einen Verstand geben: so können sie dieselbe nur verstehen von dem, was ihnen durch die Betastung bekannt ist: sie werden das Licht und die Farben, und die andern Verhältnisse der Sichtbarkeit fühlen wollen, zu fühlen vermeinen, innerhalb des Gefühls irgend Etwas sich erkünsteln und anlügen, was sie Farbe nennen. Dann mißverstehen, verdrehen, mißdeuten sie. Dies Letztere ist das Schicksal, das am Meisten unsere Lehre getroffen, und wovon ich glaube, daß es durch Voraussendung eines Unterrichts über die geistige Blindheit, und die ernstliche Vermeidung derselben sich abwenden lasse.

(Im Vorbeigehen übrigens ist das Beispiel treffend. Der neue und eigenthümliche Sinn, den die Wissenschaftslehre voraussetzt, verhält zu dem gewöhnlichen, innern Sinne, gerade sich also, wie im äussern Sehen und Tasten sich verhalten; wie dies in der Folge klar werden wird).

2) Die nähere Erörterung: — Einen neuen und besondern Sinn, Sinnenwerkzeug setzt diese Lehre voraus. — Alle Lehre, Theorie, ist Zusammenstellung eines schon als bekannt Vorausgesetzten und Anerkannten. Unmittelbar aber bekannt vor aller Lehre ist es nur durch den Sinn dafür und dessen unmittelbare Wahrnehmung. So redet auch alle falsche Philosophie von dem durch den gewöhnlichen Sinn der innern Betastung Gegebenen.

Auch ist Lehre nicht etwa ein Erdenken und Erdichten, Schaffen eines Neuen, nicht Gegebenen. Dies ist Träumen; obgleich die falsche Philosophie sehr häufig dieses ist, so ist doch unsere es durchaus nicht. —

Unsere Lehre ist gleichfalls Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen Sinn **Gegebenen**, nur nicht durch den gewöhnlichen, sondern durch einen **neu** zu entwickeln-

ben. Und so ist denn ganz klar, daß diese Lehre mit dem Menschen, wie er ist und vorgefunden wird, gar Nichts machen kann, daß er sie nicht verstehen kann: — was das Natürliche; — wenn er aber doch aus Autoritätsglauben ein Verständniß erzwingen will, sie nothwendig mißdeuten, und von dem ihm durch seinen Sinn Bekannten verstehen muß: daß das erste Geschäft demnach sei, den neuen Sinn im Menschen zu wecken; sie darum eigentlich nicht bloß Lehre und nicht zu allernächst Lehre sei, sondern Umbildung des ganzen Menschen, an den sie kommt; Umschaffung und Erneuerung, Erweiterung seines ganzen Daseins aus einem beschränktern zu einem höhern Umfange: daß daher auch eine Einleitung in diese Lehre beginnen müsse eben mit der Entwickelung jenes Sinnes, und gerade darauf hinarbeiten müsse.

Unsere Behauptung ist weiter auseinanderzusetzen: 1) Ein *neuer* Sinn, jedoch nicht etwa, der erst aus Nichts zu erschaffen wäre; dies ist unmöglich; sondern dessen Anlage vorhanden ist, nur durchaus unentwickelt. Der Blinde ermangelt nicht des Auges und der innern Sehkraft: sein Auge ist bloß durch eine fremde Gewalt äußerlich geschlossen, und die Aufgabe ist vielmehr, den Einfluß jener fremden Gewalt zu entfernen und es zu öffnen. 2) Nicht etwa ein partikulärer Sinn ist gemeint, der nur wenigen Geweihten und absonderlich Begünstigten zu Theil geworden. Eine solche Behauptung wäre anmaßend; sie widerstreitet auch, wie sich dies freilich erst nachher nachweisen läßt, unserer ganzen Ansicht. Sondern es ist ein Sinn, dessen Anlage schlechterdings in Allem ist, was Mensch heißt, und vom Wesen desselben unabtrennlich. Freilich ist er bei dem Einen leichter zu entwickeln, als bei dem Andern, wovon denn im Allgemeinen die Gründe sich auch recht wohl nachweisen lassen. Insofern also nur ist er neu und in die Zeit erst einzufügen, als entwickeltes und geübtes Vermögen; keineswegs als Anlage. Als solche vielmehr ist er ewig und schlechthin gegeben.

Um alle Mißverständnisse zu beseitigen! Wie weit erstreckt sich denn nun unsere Forderung der Neuheit dieser Entwickelung? Etwa nur auf die einzelnen Personen, welche zuerst in diese Lehre eingeweiht worden, oder etwa auf das ganze Menschengeschlecht? Ist unsere Meinung etwa die, daß diese Entwicklung für *das ganze Geschlecht* eine neue, und vorher niemals dagewesene Begebenheit sei? Wollen wir sie der Vorwelt und den Zeitgenossen absprechen? Ich kann und will und darf, wenn ich meinen Zweck erreichen will, nicht bergen, daß allerdings mit einer gewissen Beschränkung auch das Letztere unsere Meinung ist. Doch mit Beschränkung. Es ist mit jenem Sinne gesehen worden, seitdem Menschen da sind, und alles Große und Treffliche, was in der Welt ist, und welches allein die Menschheit bestehen macht, stammt aus den Gesichten dieses Sinnes. Daß aber dieser Sinn sich selbst gesehen haben sollte in seinem Unterschiede und Gegensatze mit dem andern gewöhnlichen Sinne, war nicht der Fall. Die Eindrücke der beiden Sinne verschmolzen, das Leben zerfiel ohne Einigungsband in diese zwei Hälften. Diese letztere Anforderung, der Sinn des Sinnes selbst, der beide vereinigende Sinn ist in der That neu, war eine dem Menschengeschlecht erst in unserer Zeit gestellte Aufgabe. Jeder, der forthört, wird dies im Verlaufe an sich selbst ersehen können. Wir werden bald bestimmte Erkenntnißsätze aufstellen und aussprechen. Wer diese Erkenntnisse nun vorher, nicht bloß historisch aufgefaßt, sondern wirklich in ihrer Nothwendigkeit eingesehen hat, dem ist es nicht neu, der schließe sich und die Schriften, in denen er jene Sätze entwickelt gefunden hat, aus; Wer sie aber nie gewußt oder geahnet hat, wem sie bei der ersten Erwähnung gar fremd, wunderbar und sogar widersinnig in das Ohr fallen werden, der bekenne sich, daß die Ansicht, in welcher sie wahr sind, für ihn bisher nicht vorhanden gewesen.

Wenn man sich nun die Menschen denkt, als verständig und nach den Regeln des Verstandes in ihren Aeußerungen zu berechnen; so müßte man erwarten, daß das Versprechen, ihre Ansicht und ihr gesammtes Dasein und die Kräfte desselben über den engen Umkreis des Gegebenen hinaus zu erweitern, höchst willkommen sein, und ihren Dank und ihre Begierde erregen würde. Aber das Beharren in jener Schranke, so wie es der eigentliche Unverstand ist, führt auch alle Erscheinungen desselben und was gleichfalls Unverstand ist, die Unsittlichkeit und besonders

die Wurzel derselben, ungemessene Selbstliebe und Selbstachtung bei sich. Wie sie so Etwas hören, statt an die *Sache* zu denken, an das aus ihr fließende Heil, falls es sich bestätigen sollte, denken sie an das, was ewig alle ihre Gedanken füllt, an sich selbst und an das, was nach ihrer Meinung daraus folgt. Da folgt denn freilich, daß es Etwas geben könne, das sie nicht gesehen hätten, und worauf sie erst durch Andere aufmerksam gemacht werden müßten. So finden sie in jener Aeußerung nur eine ihnen zugefügte Beleidigung, die ihren vollen Grimm und Haß erregt, welche sie dann in Strafreden und in Aeußerungen, die Spott sein sollen, auslassen; der aber insgemein von dem Princip ausgeht: Denkt einmal, wir, die Repräsentanten alles Scharfsinnes und aller Einsicht, sollen Etwas übersehen haben; ist dies nicht die höchste Verkehrtheit! Da wir jedoch jene unsere Behauptung allerdings geradezu aufstellen, ihr Verdruß darüber aber durchaus aus einer verächtlichen Quelle kommt, und man selbst verächtlich wird, wenn man von dem Nichtswürdigen Kunde nimmt; so ist klar, daß wir mit diesen uns gar nicht ins Gespräch einlassen können. Einen sonst Unbefangenen aber, der sich wunderte, und der es uns verdächte, daß wir es nicht auf eine feine Weise und durch einen, doch wohl aufzufindenden Umweg vermeiden, jene Leidenschaftlichkeit, auf die zu rechnen war, zu erregen: diesen bitten wir zu bedenken:

Wenn es sich nun etwa, wie bis zur Untersuchung doch billigerweise als möglich vorauszusetzen ist, nach einem Grundgesetze des Menschengeschlechts also verhielte, daß dasselbe eine Zeitlang in der Unbekanntschaft mit seinem höhern Sinne verharren müßte, und daß es nur innerhalb seines schon begonnenen Lebens, mit eigener Freiheit zu dieser Kunde und zu der völlig neuen und edlern Gestalt, die aus derselben hervorgehen soll, sich entwickeln könnte: so müßte diese Entwickelung irgend einmal in einem Individuum beginnen, und dieser Eine müßte dann eben frei und offen mittheilen, daß die Andern zu einem bisher ihnen unbekannten Zustande sich entwickeln sollen; außerdem bliebe es ja eben beim Alten; es käme nicht zu der beabsichtigten Umschaf-

fung des Geschlechtes, und jener, der seine Entwickelung verheimlichte, wäre ohne Vortheil für das Ganze dagewesen. Ob einzelne grundverkehrte und närrische Menschen dadurch geärgert und erbittert werden, darauf kann er nicht achten; er muß diese Einzelnen dem Ganzen aufopfern; und es gehört mit zu seiner Bestimmung, den Haß, den Spott und die üble Nachrede derselben ruhig auf sich zu laden.

Wir haben ausdrücklich gesagt, daß es ein *neuer* Sinn, der Zustand einer Umwandlung und Wiedergeburt sei, und denselben ganz unzweideutig charakterisirt; denn außerdem bleiben die Meisten beim Alten stehen; es giebt keine feste Lehre, sondern ein *Ungefähr* und gutes Glück, und die Lehre und mit ihr die zu erwartende Erneuerung und Umwandlung ist abermals verloren für das Menschengeschlecht.

Also, was Sie bis zur sichtlichen Nachweisung auf meine Versicherung indessen voraussetzen: die Wissenschaftslehre richtet sich gar nicht an die gewöhnliche Wahrnehmung des natürlichen Menschen, redet nicht mit dieser und von ihr, und dem daraus entspringenden Bewußtsein; sondern sie will sein Selbstbewußtsein zu einer neuen und umfassendern Wahrnehmung erweitern, und an dieses erweiterte richtet sie sich mit ihrer Lehre. Sie ist keine Zurückführung auf Einheit, Klarheit und Verständigung mit sich selbst des natürlichen Menschen: eine solche ist nicht möglich, indem in dieser ist eitel Zwiespalt, Unklarheit und Unverstand, sondern sie ist eine Erweiterung des Menschen über sein natürliches und gegebenes Dasein, zum Sein mit Freiheit, und zum Selbstbewußtsein derselben. Ihr erster Schritt muß sein, diese Entwicklung zu beginnen; denn nur inwiefern ihr diese wenigstens zum Theil gelungen ist, ist vorhanden das Objekt, von welchem sie redet. Also kein Nehmen des Menschen, wie er ist, sondern eine Umbildung wird von ihr gefordert.

Nur im Vorbeigehen, um Ihnen die Schwierigkeit der Sache zu zeigen, und einen Anstoß, der vielleicht schon genommen ist, zu beseitigen: »nicht an den natürlichen Menschen« — »Sein Dasein erweitern über dieses natürliche Sein.« Ueber die Natur hinaus? Wie ist dies möglich; ist dies nicht der klare,

baare Unsinn? Ich begehre nicht hinaus über meine Natur! —
Wogegen sich Nichts sagen läßt. Ein Billiger und Gutmeinender
dagegen könnte sagen: Er mag das Wort **Natur** wohl nehmen
in einem andern Sinne, als dem gewöhnlichen, und dabei eine
uns nicht bekannte Unterscheidung und einen Gegensatz machen,
den wir abwarten müssen. Wenn nun dieses letztere blos inso-
fern wahr wäre, daß das Wort Natur in einem durchaus be-
stimmten Sinne genommen würde, in welchem es freilich ge-
wöhnlich, und von den Urhebern jener Bedenklichkeit nicht ge-
nommen wird, indem gewöhnlich gar nicht bestimmt gedacht
wird, noch gedacht werden kann, sondern nur schwankend phan-
tasirt wird? Dieses aber zugegeben, und das Wort: Natur in
dem Sinne, wie es schlechthin Jeder nimmt, und nehmen muß,
der dabei etwas Bestimmtes denkt; ist es in diesem Sinne aller-
dings unser voller Ernst, daß das Dasein des Menschen erweitert
werden müsse über seine unmittelbare Natur. Wie wäre es
nämlich, wenn sich dieses darauf gründete, daß Natur eben der
Umfang der Objekte sei, die durch den natürlichen Sinn gegeben
werden, daß jenseits der Natur aber der Umfang derjenigen liege,
die durch den **neu zu entwickelnden** Sinn gegeben werden,
und die für den, welcher diesen Sinn nicht hat, eben gar nicht
vorhanden sind? Was würde darum jener Anstoß und jenes
Vermeidenwollen anders bedeuten, als daß für ihn, weil er eben
nur den natürlichen Sinn hat, nur dessen Objekte da sind, und
da Er für seine Person keine andere Objekte habe, er sich über-
haupt auch keine andere denken oder vorbilden könne, — worin
er nur unsere frühere Behauptung bestätigt. Nur soll er sich
hingeben, und arbeiten, um jenen Sinn zu entwickeln. Wenn
er aber ferner sagt: das ist **Unsinn**: so setzt er schon voraus,
daß jener natürliche Sinn der einzige sei, und es einen andern
gar nicht gebe, will sich keine Mühe geben, keine Bildung zu-
lassen, hat keine Hoffnung! Dann geht er hinaus über die ein-
fache Unwissenheit seines Sinnes zu einem eigensinnigen und
unbegründeten Entschlusse. — Der Sehende sagt zum blinden
Betaster: wovon ich rede, liegt gar nicht in der Region der Be-
tastung, sondern jenseits. — »Was jenseits! für mich ist durch-

aus nur das zu Betastende.« — Das weiß ich wohl, denn ich weiß, daß du blind bist; du sollst es auch nicht ertasten; aber du sollst mir erlauben, dir das Auge zu öffnen! — Wenn jener nun aber weiter sagte: So Etwas, wie Augen und Sehn, giebt es gar nicht; denn ich spüre nichts dergleichen: das ist Unsinn; denn es ist kein Betasten, und darum hebe dich nur weg von mir und rühre mich nicht an, oder es soll dir übel bekommen: wäre einem Solchen beizukommen und Etwas abzudisputiren? — Wer es drum so machen will, mit dem ist mein Verkehr von diesem Augenblicke an geschlossen.

So aber machen es die Naturphilosophen: — alle mir bekannte Philosophie der Zeit aber, **Kants** eigentlichen Sinn und die Wissenschaftslehre abgerechnet, ist Naturphilosophie. Ihnen ist Nichts über der Natur, und Nichts erkennbar jenseits derselben, was wir ihnen zugestehen wollen. — Und doch hat dasjenige, was jenseits aller Natur und über alle Natur hinausliegt, in der Sprache einen Namen: in der vorhandenen Sprache gesteht sich demnach das Menschengeschlecht zu, daß es so Etwas gebe, was jene läugnen: es heißt **Freiheit**. Nur ist dieser Name zu einem leeren Zeichen geworden, weil es keine allgemein anerkannte Anschauung der Freiheit mehr giebt, und die scharfsinnigen Repräsentanten der gemeinen Ansicht in der That sie läugnen, wenn sie auch mit dem Worte dieselbe bekennen. Zu einer solchen bestimmten Anschauung von Freiheit und von Leben jenseits aller Natur, und als Grund und einziges Mittel der Begreiflichkeit einer Natur, möchte wohl die Wissenschaftslehre erheben wollen, und dies der neue Sinn sein.

Dies als vorläufiger Wink! Deutlicher wird es sich ergeben in einer genaueren Charakteristik dieses neuen Sinnes, einer Nachweisung seines Ortes, und des Ortes seiner Welt.

Der Sinn des natürlichen Menschen enthält ein nicht weiter zu verfolgendes, ihm als unmittelbar erscheinendes Bewußtsein von Dingen, einer Welt. Sein Ausdruck: Dinge sind, sie sind so und so, und damit gut. Nicht einmal dieses: »Sind, Ist« — seines Aussagens, sondern nur des Ausgesagten wird er sich unmittelbar bewußt. Wir, um mit ihm uns zu verständigen,

um ihn auch nur denkend erfassen zu können, müssen dieses hinzusetzen. Die Welt außer ihm verhält sich in jeder Rücksicht gerade so, wie in seinem Selbstbewußtsein: jene, wie dieses, ist gleich unbegründet. Dieses Setzen einer Welt, eines eben Daseienden, ist nun sein absoluter und letzter Sinn, über den er nicht hinausgeht: in diesem Setzen ist sein ganzes Wesen befaßt, und geht darin auf, Nichts jenseits kennend.

Die Absolutheit des *Einzelnen* dagegen betreffend, mag wohl ein so beschränkter Mensch nicht auf derselben bestehen; vielmehr wird er dies zurückführen und ableiten aus einem höhern Grunde. Darauf aber beruht auch nicht die wesentliche Form, sondern darauf, daß er überhaupt ein Sein schlechtweg setzt: sagt: es *ist* Etwas, und damit gut. Ueber dies *Seinsetzen* geht es nicht hinaus: irgend Etwas, und sollte dieses Etwas auch das Absolute selbst, Gott sein, wird hingestellt, vorausgesetzt. Wir werden späterhin *Spinoza* als ein Beispiel dieser Form der Beschränktheit des natürlichen Sinnes kennen lernen. Kurz — den Sinn, für den ein absolutes *Sein* ist, und in dem, zufolge desselben es ist, nennen wir den natürlichen.

(Es ist, damit gut, und ist so, weil es so ist, ohne alles Eindringen in das *Innere* des Seins selbst, und seinen Grund: also ein bloß äußerliches Auffassen, ein Sinn der Oberfläche, gerade wie der der Betastung. Dagegen, wenn es einen Sinn gäbe, um das Innere des Seins selber, seinen Grund, zu durchdringen; so wäre dieser ein Schauen und Durchschauen zu nennen, sich verhaltend wie Sehen zur bloßen Betastung).

Im Absetzen des Seins also hat jener Sinn sein Wesen, und so ist er in diesem Absetzen ein *Sinn des Seins*. — Der Gegner Anmuthung, in aller Rede ein Sein vorauszusetzen, dieses stehen zu lassen, als das eben schlechthin, vor aller Rede, und über alle Rede hinaus Bekannte und für sich Verständliche, ohne weitere Rechenschaft darüber, — geht also hervor aus jenem Sinne. Sie haben es ausgesprochen; das heißt eben: über das Tasten können wir nicht hinaus, einen andern und höhern Sinn giebt es nicht; es ist darum ein öffentliches Zeugniß ihrer geistigen Blindheit, das sie sich ausstellen. Wenn ihnen nun

eine Lehre vorgetragen wird, die darüber hinausliegt, und von dem darüber hinausliegenden Leben redet; so wollen sie dieses Leben gleich wieder auf ein Sein zurückführen und darin befestigen. Zu einem Leben gehöre ja ein Lebendiges, Etwas, das das Leben hat: das Leben trete nur hinterher zum Sein hinzu, als ein Accidenz desselben. Da müssen sie nun notwendig uns mißverstehen und mißdeuten, wie der Blindgeborne nothwendig die Farbe als etwas Fühlbares voraussetzen muß: denn außerdem wäre sie ihm gar Nichts, da es ja nichts Andres, denn Fühlbares giebt.

Dieses *Absetzen* des Seins sind sie nun durchaus nicht durch sich: ein solches, wie ein freies Ich, ist in diesem Zustande in ihnen durchaus nicht vorhanden; sondern sie sind es durch die Kraft und das Gesetz ihres natürlichen Daseins. Nicht sie setzen das Sein, sondern in ihnen setzt es ihr natürliches und ihnen angebornes Dasein und Sosein. Wie, nach ihnen, die Pflanze nicht anders kann, denn wachsen, das Thier nicht anders, denn sich bewegen, indem im entgegengesetzten Falle die erstere keine Pflanze, das zweite kein Thier sein würde; so können sie nicht anders denn ein Sein absetzen und hindenken, indem außerdem sie nicht Sie sein würden. Ist nun das Beharren in *diesem Absetzen*, und das absolute Unvermögen darüber hinaus zu gehen die Blindheit; so ist das Sein, als ein absolutes, das Produkt der natürlichen Blindheit, und das, was das Auge verschlossen hält für die Einsicht in seinen Grund, ist das natürliche und angeborne Dasein des Menschen.

Es könnte sein, — vorläufig nämlich können jene so urtheilen, und ich muß, um den Uebergang Ihnen zu eröffnen, sie so urtheilen lassen, ohnerachtet an sich und nach der Wahrheit es sich durchaus nicht so verhalten kann, wovon die Gründe sich erst tiefer unten werden einsehen lassen: — daß der Mensch durch das Gesetz dieses seines natürlichen Daseins so fest gehalten würde, daß keine Befreiung möglich wäre; daß es also wirklich und in der That das Gesetz seines *gesammten* Wesens wäre. Dann könnte man nur immer und ewig sagen: ist, ist; in den zerstreuten Erscheinungen des Seins: aber sogar das, was wir

dermalen getrieben und glücklich zu Stande gebracht haben, sa*gen*, daß Einer so sage, sein Sagen selbst wieder als eine seiende Begebenheit setzen; dies könnte man *nicht*. Schon diese Wahrnehmung des Wahrnehmens selbst scheint über das natürliche und durch das bloße Dasein Gegebne hinaus zu liegen.

Setze man darum den zweiten Fall: der Mensch könne von dem Gesetze seines natürlichen Daseins schlechthin durch sich selbst sich losreißen; (weil er nämlich kein bloß Natürliches, sondern ein Uebernatürliches ist:) so entstände ihm durch die Realisation dieses, freilich durch sein ursprüngliches Sein ihm mit gegebenen Vermögens ein ganz neues *wirkliches* Sein, sein Sein als frei und *durch* Freiheit. Sein Sein und Leben wäre über die Gränze des natürlichen Daseins hinaus erweitert, und zu dem ersten ein ganz neues Dasein hinzugekommen. Dieses letztere Dasein wäre nur für den da, der mit Freiheit sich losgerissen hätte, für jeden Andern durchaus und schlechthin gar nicht; und so könnte, obwohl in Absicht der Anlage die Menschen alle gleich wären, dennoch in Absicht der Wirklichkeit es zwei durchaus entgegengesetzte Klassen unter ihnen geben, deren Eine einen Sinn hätte, welcher der andern schlechthin abzusprechen wäre.

Ferner: das Sein des Menschen ist ein sehendes, ein bewußtes. Wird nun durch jene Losreißung sein Sinn zu einem neuen erweitert; so wird es auch wohl sein Sehen, seine Bemerkung: zu einem durchaus neuen Sehen, das nur mit der Freiheit und durch sie ist, und schlechthin nicht ist, wo diese fehlt. — Die Freiheit setzt dieses Sein, dieses Sein diesen Sinn: die Freiheit darum weggedacht, ist auch dieses Sein und dieser Sinn weggedacht.

An dieser Stelle ist ganz klar, was die Wissenschaftslehre, als Bedingung ihres Verständnisses, vorläufig schlechthin einem Jeden anmuthet: er muß zu allererst durch sich selbst Etwas thun, und zwar keineswegs etwas Positives, dergleichen ihm gar nicht zu beschreiben sein würde, da es in einer Welt liegt, die er noch nicht kennt; sondern nur ein *Negatives*: er muß nur nicht gefangen sein und gefesselt durch eine Fessel, in welcher er ganz sicher geboren ist, da wir alle in derselben geboren

werden; muß sich losreißen von ihr, und wenn diese abfällt, wird sich alles Uebrige von selbst ergeben. Das Sein ist nun da, und so kommt auch der neue Sinn dieses Seins, und mit ihm die vorher durchaus unmögliche Ueberzeugung, daß es noch einen andern innern Sinn gebe, denn das bloße Betasten, gebend ein Sein. Mit dem Sinne, der absolut wird, und sich macht durch die Befreiung, macht sich eben auch die Erkenntniß des Sinnes und der in ihm gegebenen Welt; ohne die Befreiung bleibt dieses Alles, der Sinn und seine Objekte ein Nichts. Sollen wir mit ihm reden von dem, was unsrer eigenen klaren Erkenntniß nach für ihn gar nicht da sein kann? Entweder er weis't uns geradezu ab, und das ist das Glücklichste, oder er zwingt unsern Worten den Sinn auf, als ob sie von den Objekten seiner ihm allein zugänglichen Welt gelten sollten, was durchaus unwahr ist.

Jetzt näher zur Charakteristik dieses neuen Sinnes der Befreiung, der *Selbstbesinnung*, wie man es auch sehr treffend nennt; nur daß ich das Treffende dermalen noch nicht erklären kann. Vor der Befreiung war der natürliche Sinn *aller* Sinn, und sein Hingeworfenes und Abgesetztes, das Sein, schlechthin *alles* Gegebene; jetzt tritt ein neuer Sinn und das neue Gegebene dieses Sinnes hinzu; und nicht mehr bloß der erste, sondern beide zusammen sind aller Sinn, und das durch beide zusammen Gegebene alles Gegebene; beide in Vereinigung der Eine Sinn.

Nun ist ferner, welches, als hier noch nicht ganz klar zu machen, indessen nur postulirt wird, der neue Sinn der Befreiung der *höhere*, dessen bloße Erscheinung und Aeußerung der erste, alte und natürliche ist; und in diesem Verhältnisse stellen beide sich dar, und werden erkannt. Das Objekt des letztern, das Sein, erscheint darum als das *Begründete* von dem Objekte des erstern, und das Gegebene des letztern als *Grund* des Seins, als das im Sein nur Erscheinende, und zu einer Erscheinung durch das Gesetz des Seins Gebundene. Ferner, falls wir insbesondere auf das *Sehen* reflektiren, der natürliche Sinn des Seins, der sich vorher als das einzige und erschöpfende

unmittelbare Sehen hinstellte, erscheint hier als das *Begründete* des erstern, mithin gar nicht mehr als ein unmittelbares erstes und absolutes Vermerken, sondern als mittelbares und abgestammtes.

Kurz, um durch das Vorige unterstützt, mich nun ganz verständlich auszudrücken: Wer in dem alten natürlichen Sinne eingekerkert ist, der glaubt, und kann nicht anders glauben, als daß er die Dinge unmittelbar *wahrnehme*; wem aber der neue Sinn, und vermittelst dieses der Begriff von Sinn überhaupt als zusammengesetzt aus diesen beiden, unter sich also, wie oben beschrieben worden, sich verhaltenden Sinnen, aufgegangen ist, dem wird klar, daß unsere Aussage: es seien Dinge, durchaus keine *Wahrnehmung* ist, sondern ein *Schluß*, ein ganz regelmäßig geführter Syllogismus, der seine gehörigen Vordersätze hat, welche dem natürlichen Sinn verborgen bleiben; darum glaubt er, es sei unmittelbar und Aussage der Wahrnehmung, was doch nur eine Folgerung aus verborgenen Prämissen ist, welche nur dem *neuen* Sinne sichtbar werden, der darum die Sache anders sieht. Das Ganze verhält sich so: jenes Urtheil, es *ist*, vollzieht der natürliche Mensch nicht selbst; denn jenseits dieses Urtheils ist er als natürlicher Mensch gar nicht vorhanden, und nur durch die Befreiung erhebt er sich jenseits; sondern in ihm vollzieht er das Naturgesetz, sein geistiges Leben zu diesem Urtheile bestimmend. An diesem, also durch eine fremde Kraft entstandenen Urtheile aber gelangt er erst zum Bewußtsein *seiner selbst*; dieses Urtheilen und das Selbstbewußtsein ist ihm also in Einem Schlage, und darum hält er es für unmittelbar, und so für Wahrnehmung. Die Freiheit aber dehnt das Selbstbewußtsein aus über diese Gränze des Gegebenen, wodurch es nun nicht mehr als Wahrnehmung erscheint, sondern als Vermitteltes.

Die Welt des neuen Sinnes, und dadurch er selbst ist vorläufig klar bestimmt: sie ist das Sehen der Vordersätze, auf die das Urtheil: es ist Etwas, sich gründet; der *Grund* des Seins, der eben darum, weil er dies ist, nicht selbst wieder ist und ein Sein ist. Die neue Welt erhebt und erweitert sich zum *Uebersein*.

Wenn nun Jemandem dies ganz sinnlos vorkommt, weil man über das Sein ja niemals hinauskönne; wenn er sagt: jener Grund des Seins, wie er nun auch bestimmt werden mag, muß doch immer wieder *sein*, irgend einer seienden Substanz inhäriren; so kann mich dies gar nicht befremden: es bestätigt ja vielmehr meine eigene Behauptung. Auch kann ich diesen Einwand dermalen Keinem verargen; denn ich habe ja den neuen Sinn nur beschrieben, und seinen Ort angegeben, ich habe ihn aber noch keinesweges entwickelt. — »Man könne nicht über sich hinausspringen«! Ueber sich, als Natürliches, soll man allerdings; diese Befreiung eben wird erfordert, und ohne dies ist Nichts zu machen. —

Das Resultat der neuen Ansicht, als Gesammtinhalt unserer Lehre: das Bewußtsein des Seins ist gar keine Wahrnehmung, sondern ein Urtheil aus *verborgenen Prämissen*, welche eben nur der neuen Ansicht sichtbar werden, und auf deren Sichtbarkeit die Wissenschaftslehre hinarbeitet; — ist deutlich ausgesprochen, dem Wortsinne nach verständlich und buchstäblich also gemeint. Wie durchaus neu eine solche Behauptung sei, und wie dadurch das seit Jahrtausenden aufgebaute Meinungssystem des Menschengeschlechts in seinen Grundfesten ausgerottet und vernichtet werde, welche neue und herrliche Ansicht des Ganzen dagegen sich eröffne: darüber in folgenden Hauptzügen. (In einem Bilde geben wir die Welt dieser Ansicht: sie selbst ist noch nicht da; aber ein Bild von derselben kann man entwerfen und an die Menschen bringen. Man gewinnt auch schon dadurch sehr viel).

1) Unmittelbare Anschauung ist Grundlehre alles andern Wissens; bei ihnen, wie bei uns: darüber sind wir einig. Nach ihnen aber ist Gegenstand dieser unmittelbaren Wahrnehmung das Sein, das Seiende, die äussere Sinnenwelt. Dies nun läugnen wir ihnen gänzlich und durchaus ab. Den äussern Sinn läugnen wir ab, als etwas durchaus nicht Daseiendes und Nich-

tiges. Ihr ganzes Wissen beruht auf der Behauptung: es *ist* Etwas, denn ich höre, sehe es ꝛc. Oder haben Sie es jemals anders gehört, gelesen, gedacht? — Von diesem also gegebenen Ist erheben sie sich nun durch Abstraktion weiter, die da Grund hat, nur inwiefern jenes Ist ausgemacht ist. Wer ihnen darum jenen Sinn abläugnet, der vernichtet ihr ganzes Wissen in Grund und Boden, indem er die Stütze desselben wegzieht. Ihre Welt und sie auf ihrer Welt sind vergangen.

So sagen sie: »Wir sehen, hören, fühlen, und werden durch dieses Sehen ꝛc. uns der Dinge bewußt«: versichernd und dabei bleibend und sich erboßend, wenn man sie darüber hinaustreiben will. Was nun dieses sei: Sehen, Hören; und wie und auf welche Weise man durch Sehen ꝛc. sich der Dinge bewußt werden könne; davon haben sie kein Bild, von dem Hergange verstehen sie Nichts, haben auch niemals sich darum bemüht, mithin sprechen sie mit jenen Worten den reinen Unsinn und Unverstand aus. Ihr Wissen geht auf im Unverstande und einem leeren Worte; und darüber lobpreisen sie sich wohl, und finden ganz recht, daß es so ist. Z. B. Sehen: es wirft sich ein Bild des Gegenstandes auf die Netzhaut. Auf der ruhigen Wasserfläche spiegelt sich auch ein Bild des Gegenstandes. Sieht darum, unserer Meinung nach, die Wasserfläche? Was ist nun das Mehr, das hinzukommen muß zwischen dieses Bild und das wirkliche Sehen, das bei uns ist, bei der Wasserfläche nicht? Darüber geht ihnen auch nicht einmal die Ahnung auf, denn bis dahin geht nicht ihr Sinn.

Nach uns: wir sehen, hören durchaus nicht, sondern wir urtheilen, daß wir sehen, hören, und werden dadurch uns der Dinge bewußt. Es ist eine Fortbestimmung und Erweiterung des Urtheils: das Ding ist; daß es sichtbar sei oder hörbar. Sehen, Hören ist eben kein Sinn, kein *unmittelbares* Bewußtsein; nur durch Blindheit wird es dafür gehalten: sondern es ist eine aus unmittelbar *innerer* Selbstanschauung erschlossene Selbstbestimmung: ein auf diesen innern Sinn gegründetes Urtheil über uns selbst. Einen äusseren und niederen Sinn giebt es gar nicht unmittelbar, sondern nur einen höheren und inneren,

und in das Innere erst hinein tritt die Aussage des äussern, als Produkt eines Schlusses.

Aus diesen Prämissen nun werden wir leisten, was jene nicht können, — und ganz anschaulich machen, nicht wie wir sehen, sondern wie wir urtheilen, daß wir sehen, und dadurch zum Bewußtsein der Dinge kommen.

2) Dies noch von der auffallendsten Seite gezeigt: der äussere Sinn, *als* Sinn, und in der Form des Sinnes, wird abgeläugnet und zurückgeführt auf ein Höheres, was allein *unmittelbarer* Sinn ist. Dasselbe ist auch so auszudrücken: das *Sein* in seiner absoluten Form und mit völliger Abstraktion von irgend einem Gegenstande, dem es zugeschrieben wird, wird als Letztes, als *An sich* geläugnet, und über dasselbe hinausgesehen. Es wird darum erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem *Werden* und *Entstehen* aus einem Andern, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel, Freiheit, Leben, Geist. — Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der, für den *nur* Geist ist und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der That verschwunden ist.

Vergleichung beider Ansichten auf diesem Standpunkte. Für die Philosophie des Betastens das gebundene Sein, der Körper. *Viel* gesteht sie, wenn es *auch* Geist geben soll, dualistisch; über den aber sodann Nichts berichtet werden kann, sondern der nur als ein leeres Fach aufgeführt wird. Nach uns und vermittelst unserer unmittelbaren Wahrnehmung ist durchaus *nur* Geist, und Nichts außer ihm. Das Sein auch als Geist, nur als gebundener. Kein Dualismus, keine Zweifachheit des Gegebenen. — Nach ihnen: der Geist unsichtbar, daher sie eben Nichts über ihn vermelden können. Nach uns: er ist schlechthin sichtbar, und das einzige Sichtbare. Wer da nur sieht, sieht ihn, und Nichts, denn ihn, indem er eben das Gesicht, das

durch das Sehen gegebene, allein und ganz ist. Ertastbar ist er nicht: das eben wollen jene so gern, die nur diesen Sinn haben, und die ihm darum den vornehmen Namen des Sehens geben, welches sie durchaus nicht kennen.

Das Sehen des Geistes darum der neue Sinn, den unsere Lehre voraussetzt, und den sie vor allen Dingen entwickeln muß, indem ihre Sätze reden nur vom Geiste und den Gegenstand ihrer Rede finden nur in der eigenen Anschauung dessen, mit welchem sie redet. Der Geist, für jene, wenn es hoch kommt, eine leere, gestaltlose Stelle, bloßes Postulat eines Bildes, hat für diesen Sinn ein bestimmtes Bild in bestimmter Gestalt bekommen: denkbar freilich nur, inwiefern der Geist gedacht wird als bestimmt durch ein Gesetz; was aber dennoch voraussetzt, daß für das eigenthümliche und dem Sein entgegengesetzte Element dieser Anschauung das Auge sich eröffne.

Um gegen Mißverständniß der Lehre zu sichern, ergiebt sich hieran ein Kriterium. Wessen natürlichem, sich selbst überlassenem innern Auge gar kein Sein mehr sich darstellt, sondern überall nur das, was zum Sein wird; wem das Sein gar nicht mehr als seiend, und vorausgesetzt, sondern als werdend, begreiflich und erklärbar erscheint, der hat sie verstanden. Wer dagegen darauf besteht, daß man nur von einem Sein wissen könne, wie alle Naturphilosophie, ist nicht nur blind, sondern verstockt in seiner Blindheit. Wer wohl etwa, so lange er an sich denkt, es abhalten kann; sobald er aber sich selbst überlassen ist, wieder hineinfällt, dem ist der neue Blick noch nicht zweite Natur geworden und eigenes Sein. Denn es ist wohl möglich, Jeden also zu erschüttern, und in seinem natürlichen Sinne zu beunruhigen, daß einzelne Momente jenes geistigen Sehens, wie Blitzstrahlen, hineinfallen in seine gewöhnliche Finsterniß, und dieselbe unterbrechen: aber diese Blitze thun es nicht; und wie die äußerliche Anregung hinwegfällt, liegt die alte Finsterniß wieder dick da. Jene nur durch Unterbrechung mit Finsterniß zu Blitzen gewordene Klarheit soll der gewöhnliche und natürliche Tag unsers Lebens werden, in welchem wir Alle leben, und ausserdem gar nicht das Auge aufthun. Wie wir sehen, sollen

wir sehen in diesem Lichte, indem die Finsterniß für uns gänzlich vernichtet ist. Nur der dies von sich sagen kann, ist im Besitze dieser Lehre und versteht sie ganz. Wem die Voraussetzung des Seins auf irgend eine Weise in den Weg kommt, und der dieselbe noch zu bestreiten hat, der ist bloß noch auf dem Wege, durch Ablegung seiner alten Natur zum Verständnisse derselben hindurchzudringen. Daran wird man darum Jeden, der es über sich nimmt, in dieser Sache zu reden, beurtheilen können, und Jeder, der nur redlich ist, sich selbst beurtheilen. —

— In Summa: Jene sehen nur den Abglanz der wahren Welt: ihre äussere Fläche; darum geistiges Getast. Diesen geht die wahre Welt selbst auf, deren Abglanz ihnen darum nicht verloren ist. Sie sehen ihn vielmehr aus jener hervorgehen. — Wer nur den Abglanz sieht und Nichts hinter ihm, dem ist er natürlich die ganze wahre Welt. Um sie nicht als allein die Welt zu sehen, sondern als Abglanz der wahren, muß man erst das Hinterihr sehen, dem sie entglänzt. Da kann nun aller Zweifel und alle Bestreitung, daß es keine Anschauung dieser wahrhaften und innern Welt gebe, Nichts helfen: denn daß es eine solche giebt, wird man freilich nur inne, indem man sie besitzt. Man erhält sie aber nur durch absolute Freiheit, also durch eine Schöpfung aus Nichts, durch eine vollkommene Erneuerung und Umschaffung. —

3) Aus gutem Grunde wollen wir dem Bilde noch einen dritten entfernter liegenden Grundzug hinzuthun. Diese neue Ansicht, wie sie aus Freiheit hervorgeht, entwickelt Freiheit, eröffnet eine neue und nie geahnete Quelle der Kraft und des innern Lebens. Dies ist die ganz sichere und unabtrennliche Folge.

Es ist die allgemeine Ansicht des Menschengeschlechts, daß es eine Naturnothwendigkeit gebe, welcher der Mensch unterworfen sei, welche seine Freiheit bestimme, hemme, fessle. So fest eingewurzelt ist diese Ansicht bis auf den heutigen Tag, daß man sie überall als ein von selbst sich Verstehendes stillschweigend voraussetzt, und wenig ahnet, daß sie erschüttert werden könne. Ich sage, — und kann dermalen bis zur Möglichkeit des Beweises freilich nur sagen —: daß dies der ungeheuerste, und zugleich der

verderblichste Irrthum ist. Wer die Naturnothwendigkeit fürchtet, der fürchtet seinen eigenen Schatten. Das Beispiel paßt ganz. — Er werde durch seinen Schatten gehalten, dieser sei ihm im Wege, über ihn könne er nicht weg! Ja wenn dieser sich fortbewegen möchte und vor ihm hergehen; dann wolle er ihm wohl nach! Närrischer Mensch; der Schatten hat in sich keine Kraft und kein eigenthümliches Princip; schreite du nur vorwärts, so schreitet er auch fort! Eben so das Verhältniß der Natur zur Freiheit, sowohl überhaupt, als in jedem besondern Individuum. Die Natur hat in sich durchaus kein eigenthümliches Princip, sondern sie ist bloß der sich selbst ergebende und auffallende Widerschein der absoluten Freiheit in einem Jeden. Bleibt die Freiheit auf demselben Standpunkte, so auch jene: denn von ihr geht keine Bewegung aus. Schreitet jene fort, dann gleichfalls sie, und erhöht und veredelt sich. Der im natürlichen Sinne Befangene erwartet die Fortschritte von ihr und kann nicht anders; er bleibt darum auf derselben Stelle. Wem nun das Licht aufgeht über dies Verhältniß, dem geht mit diesem Lichte zugleich auch die Kraft auf, in der That als übernatürliches Princip und aus jener Sphäre heraus zu wirken auf die Natur, welche als bloßer Abdruck und Spiegel des Uebernatürlichen die Umgestaltung wohl annehmen wird.

Daraus praktisches Kriterium. Wer sich abhängig fühlt von irgend etwas Natürlichem, über Etwas nicht hinauskann, — sei es auch der Tod, — der ist noch in irgend einer Schranke und Unklarheit befangen. Nur wer durchaus unabhängig von allem sinnlichen Dasein und aller Form desselben, in seinem übernatürlichen Wesen ruht, der ist seiner Ewigkeit und ewigen Freiheit sicher; der kann auch die Wahrheit erfassen, und an diesem Kriterium kann Jeder sich prüfen. — So, wenn sie Beweise ihrer Unsterblichkeit geführt wissen wollen! Von wem die Wurzel seines Lebens jenseits aller Zeit und unabhängig von aller Zeit noch nicht mit dem innern Auge unmittelbar ersehen worden, dem ist nicht zu helfen; die Einsicht läßt sich nicht in ihn hineinbeweisen, er muß sie eben sehen mit dem eigenen innern Sinne.

Das Versprechen einer solchen, im natürlichen Dasein an-

zufangenden übernatürlichen, durchaus sich selbst begründenden Existenz sollte allerdings Begier erregen. Das geschieht aber nicht, weil dem Sinne jener und der durch denselben gegebenen Welt zufolge, sie gar nicht daran glauben können, es vielmehr für ein bloßes Mährchen und eine lächerliche Aufschneiderei halten müssen. Wenn Jemand ein Zaubermittel ankündigte, um Gunst der Menschen, Ehre, Reichthum, langes Leben zu verschaffen; so würden sie glauben, weil sie begehren, und sich um den Geber drängen. Wenn aber Jemand ein Mittel ankündigt, alles jenes zu entbehren, und in sich selbst die Quelle einer unendlich höhern Seligkeit zu finden, als jenes Alles gewähren kann; so glauben sie es nicht, weil ihnen im Grunde vor einer solchen Seligkeit graut. Dies Alles bloß dadurch, weil ihnen der Sinn für das Geistige nie aufgegangen, der für das Ungeistige aber über Alles theuer geworden. —

— Nachweisung noch eines Gegensatzes mit der gewöhnlichen Ansicht. Nach derselben eine Schöpfung der Welt; jedes faktische Sein hat ja seinen Anfang und muß irgend wodurch geworden sein. Dies Schaffen jedoch ist jetzt vorüber; die Welt ist fertig. Es gab einmal eine Zeit des Schaffens; wo Gott Schöpfer ist, eine Zeit seines Sichäusserns; seitdem aber hat er sich zur Ruhe gesetzt. Nach den Naturphilosophen ist die Natur eben dieses fertig gewordene absolute Sein ausser Gott.

Nach uns ist das Schaffen selbst unmittelbar Gegenstand der Anschauung. Eine Welt als Produkt des vollendeten und erschöpften Schaffens giebt es nicht, noch kann es solche geben, indem das Produkt ja nicht das absolute Gegebene ist, sondern das Schaffen selbst, dieses aber in alle Ewigkeit, so gewiß es absolutes Leben und Schaffen ist, sich nicht vollenden und erschöpfen, aus dem Leben in ein Todtes sich verwandeln kann. Dies Ertödten des Lebens ist das eigentliche Geschäft des natürlichen Sinnes; wie ganz durchaus und im eigentlichen Sinne, werden wir zu seiner Zeit sehen. Das des unsern, das Leben als Leben zu wahren und es in nichts Anderes verwandeln zu lassen. —

Den Unterschied beider Ansichten noch von einer andern Seite, indem wir ihn einführen in eine oft gebrauchte Darstellung und hergebrachte Terminologie. Unser Standpunkt — die Wissen= schaftslehre, indem die Frage beantwortet werden soll: was ist das Wissen selbst? — Wenn an den gewöhnlichen Menschen die Frage gestellt wird: was ist Wissen, Denken? so versetzt er sich in diesen Zustand, giebt darum ein einzelnes Beispiel davon, und kann nicht anders. Aber durch bloßes Vorzeigen im Beispiele ist es gar nicht klar zu machen; denn darin ist es immer ein beson= deres, bestimmtes Wissen, und es tritt in einem solchen Wissen nur die Besonderheit und Bestimmtheit, nicht das Wissen selbst hervor: dieses ist darin, wird aber nicht wieder gewußt. — Dies Letztere nur verlangt unsere Frage; nicht dieses oder jenes Wissen, sondern was es an sich ist, will sie wissen. — Sie behauptet darum eben ein Wissen an sich mit seinem bestimmten innern Wesen, so wie die entgegengesetzte Ansicht ein Sein an sich mit solchen innern Bestimmungen behauptet. Soll nun jene Frage gelöst werden; so muß das Wissen eben in und an sich und ohne alle besondere Bestimmung in einem Bilde sich stellen der An= schauung und dem Sinne: diese Anschauung darum liegt als die durchaus neue der Wissenschaftslehre zu Grunde, und nur durch sie ist diese möglich.

Damit verhält es sich nun so: Der Natürliche weiß, dieses oder jenes; aber er weiß nicht vom Wissen, denn dieses ist er. Daß dieses oder jenes ist, ist das in einem schon fertigen und bestimmten Wissen Gegebene, und dieses objektive Wissen ist nicht Produkt irgend einer Freiheit, sondern eines dasselbe durch= aus bestimmenden Gesetzes. Es ist darum der oben beschriebene natürliche Sinn. (Der natürliche Mensch ist immer ein Wissen, und geht auf darin, nicht durch sich, sondern durch seine Natur. Dieses seiende Wissen setzt nun eben ab ein Bewußtes, ein Sein. So verhält es sich, so lange er darin bleibt. Falls er sich befreit; was nun? Wird ihm das Sehen vergehen, wie Einige glauben? Nein, sondern das Wissen vor seiner Bestimmung zu einem Be= sondern, also in seiner Reinheit wird sich ihm stellen im Gesichte). — Um näher das Verhältniß des Streites zwischen diesen entge=

gengesetzten Sinnesarten zu zeigen! Jene: ein Wissen vom Wissen giebt es nicht, oder, wenn sie nicht ganz unbesonnen sind, und nicht abläugnen können, daß wir unsers Wissens allerdings be= wußt sind, sagen sie: ein bloßes Gefühl desselben giebt es, keine gestaltende Anschauung in einem Bilde. (Wie ganz unsinnig es ist, ein bloßes Gefühl des Wissens zu behaupten, kann ich hier noch nicht zeigen). Diese Verneinung ist nun nur ein Erfah= rungssatz: Ich habe sie nicht. Welch ein Schluß, der nur unter der unbeweisbaren Prämisse: ich bin die Fülle der Menschheit, Etwas sagen könnte! Man weiß gar nicht, wie diese dazu kom= men, sich selbst öffentliche Zeugnisse ihrer geistigen Krankheit und Blindheit auszustellen. Ein solcher Erfahrungssatz muß weichen dem entgegengesetzten: es giebt eine solche Anschauung; denn ich habe sie: zugebend, daß sie für dich nicht dasein kann, es sogar begreifend und erklärend. Wenn jene Behauptung Etwas sagen sollte; so müßte sie lauten: es kann jene Anschauung nicht geben. Aber dann gäbe es eine höhere Anschauung, die gerade, welche wir meinen, des Gesetzes und Grundes davon. Ohnmächtig ver= sichern, sie hätten Recht, sich ereifern und schmähen, das können sie; sobald sie aber Anstalt machten, zu erweisen, kämen sie auf unsern Boden, und wären mit uns einig.

Zum Schlusse dieser Schilderung wollen wir noch Rechenschaft ablegen über eine oben gemachte Aeusserung. Bekennend, daß diese Ansicht nicht bloß für Einzelne, sondern für die ganze Zeit neu sei, sagte ich: wie, wenn es so sein sollte und müßte, das Menschengeschlecht nur durch eigene Freiheit sich zu ihr erheben könne, beginnend in einem Einzelnen? —

Wenn es also sein sollte und müßte nach einem Gesetze? Einige Worte über dieses Gesetz geben mir Gelegenheit einige im öffentlichen Umlaufe befindliche dunkle Begriffe zu erklären.

Eine Ansicht der Menschen, die nicht durch ihre eigene Frei= heit, sondern durch ein ihnen selbst verborgen bleibendes Gesetz gebildet wird, ist ein Glaube. Dagegen durch die Freiheit klare Verstandeseinsicht. Das Dasein des Menschengeschlechts hebt nothwendig in einem solchen Glauben an, weil es innerhalb seines schon begonnenen Daseins durch eigene Freiheit sich ent=

wickeln soll; — diese eigene Freiheit, seine Würde, kann nie erlassen werden; — durch jenen aber allein erhalten wird. Durch den Glauben darum wird es geschützt, bewacht, gleichsam aufgehoben, bis zu seiner eigentlichen Entwicklung zur Freiheit. Dies ist das Gesetz: der Glaube waltet, so lange die Freiheit zerstören könnte; die Epoche der Freiheit tritt nur ein, wenn das Geschlecht sie ertragen kann. Tritt sie ein, so ist sicher, daß dasselbe sie tragen könne, zufolge jenes ewigen Grundgesetzes der Weltregierung.

Insbesondere nun ist die Wurzel und letzte Stütze alles andern Glaubens diese geschilderte Denkart: der Naturglaube. Dieser ist früher nie angefochten worden, weil er nothwendig war; jetzt wird er bestritten, zum Beweise, daß er es nicht mehr ist; außerdem hätten wir's nicht vermocht. — Wir haben kein Verdienst, jene keine Schuld: sie, bisher gehalten durch den ewigen Weltplan, so wie wir, freigelassen durch eben denselben. — Der Glaube besteht nur dadurch, daß er allgemein ist, und nicht bestritten wird. Sobald er selber in Streit geräth, ist er verloren. Gründe hat er nicht; sonst wäre er nicht Glaube. Aber leidenschaftlichen Eifer; — dieser erregt indeß nur Mitleid, und erkaltet bald. Darauf gründet sich meine Ueberzeugung, daß diese Lehre einst allgemein werden wird. Das bisherige Mißlingen ist nur augenblickliches Erschrecken und Erstaunen. Dieses beruhigt sich, und man gewöhnt sich an die fremde Erscheinung. »Augenblicklich«; — denn 20, 30, ja 100 Jahre sind in dem großen Leben des Menschengeschlechtes einem Augenblicke gleich zu setzen.

(So läßt sich die entgegengesetzte Ansicht überhaupt charakterisiren, als ein Leben im Glauben und Leben im klaren Schauen. Hier gilt nirgends: so ist es und damit gut, sondern aus diesen Gründen ist es so, bis hinauf zum letzten, absoluten Grunde. Anschauung der Gründe, wie des Lebens, nicht des (todten) Seins).

Jenes Setzen einer vorhandenen Welt ist auch schon von philosophischen Systemen als Glaubensartikel ausdrücklich ausgesprochen worden: »Gott könne uns nicht täuschen.« Der Vor-

dersatz richtig; nur nicht der Untersatz: daß diese unmittelbare Welt der Ausspruch Gottes sei. Wüßten wir dies, was bedürften wir denn weiteren Beweises? Das letzte Gegebene ist allerdings das Wort Gottes: nur möchte dies nicht liegen in jener faktischen Erscheinung, sondern dieser zu suchen sein.

(Hier wird der Zusammenhang durch eine Lücke des Manuscripts unterbrochen, indem sich das folgende Blatt im Nachlasse nicht vorgefunden. Doch läßt sich der ungefähre Inhalt desselben aus dem Zusammenhange ergänzen.

Der vorherbeschriebene neue Sinn, der eine neue Welt eröffne, wird nämlich ferner also charakterisirt, daß diese Welt die der Gesetze — der nothwendigen allgemeinen Wahrheiten sei, welche nur zu finden durch den »neuen Sinn« des freien, schöpferischen Denkens oder Construirens. Daß dieser neue Sinn auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre zugleich der transscendentale sei, indem er insbesondere das Wissen oder Denken selbst zum Objekt seines Denkens und Construirens macht, wird nachher näher ausgeführt. Hier wird zunächst nur das Wesen dieses freien Denkens selbst dargestellt: wie es sei ein schöpferisches Bilden und Vorstellen des zu Construirenden in der Einbildungskraft, worin uns plötzlich die Evidenz ergreift und alle fernere Freiheit und Willkühr des Denkens absolut beschränkt: daß allein so der construirte Gegenstand zu denken, daß dies sein Gesetz, sein allgemeingültiger Begriff sei. Hierin sei zugleich die berühmte Kantische Frage gelöst: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Daran schließt sich nun der weitere Vortrag des Textes:)

Was in den vorigen Stunden und jetzt gesagt worden, ist vorzüglich wichtig. Es giebt uns die Anschauung des Künftigen und ist eigentlich das Prüfungsmittel seines Verständnisses. Wer

dies nicht gefaßt, dem wird kaum das Folgende verständlich sein, weil jenes leichter ist, und weil er dann kein Urtheil über die Sphäre desselben überhaupt hätte.

Recapitulation. Neue Welt für einen neuen Sinn. Ein Bild der Entstehung und des Ueberganges von dem alten zu diesem entworfen. Element, Stoff desselben — frei sich Etwas denken, construiren. Gestalt: es erfaßt uns die Einsicht: so ist es, und beschränkt das erst noch unbestimmte Denken. Sie erfaßt uns; wir sind zwar das Erste; aber wir machen nicht diese, sondern sie uns.

Beispiel: — Für diejenigen, welche wirklich eine absolute Einsicht dieser Art in der Mathematik gehabt haben, und sie darum aus eigener Erfahrung kennen, ist dies nichts Neues. Aber ich weiß gar wohl, daß man dies auch bei Studirten in unserm Zeitalter nicht so freigebig voraussetzen kann. Die Lehrer besitzen sie oft selbst nicht, sondern glauben; die Schüler eilen fort zur Praxis. Auch ist der Vortrag oft mehr abweisend, überraschend und betäubend, als allmälig leitend und entwickelnd. Es könnte darum doch Einige geben, denen eine Wohlthat erwiesen würde, wenn man eine solche durchaus evidente Einsicht in ihnen entwickelte, als ob sie solche noch nie gehabt hätten; damit sie einen Vorschmack und Muster hätten der in ihnen zu entwickelnden philosophischen Evidenz.

Man kann stehen bleiben beim Beobachten z. B. von Dreiecken nach ihrer Gegebenheit: die Erkenntniß ist dann durchaus abhängig von diesem, und kann nicht darüber hinaus. Beispiel der gemeinen, falten Denkart über die Abhängigkeit unserer Erkenntniß der Welt von einer vorgeblichen äussern Erfahrung. Nun möchte Jemand etwa 1000 Dreiecke beobachtet haben, und fände unter ihnen keines z. B. mit 2 stumpfen oder 2 rechten Winkeln: schon dies wäre ein Herausgehen aus dem Einzelnen, eine Uebersicht und Vergleichung aller. — Er fragt: ist dies von Ungefähr, oder kann es vielleicht nicht anders sein? Durch das Letztere er-

giebt sich schon ein durchaus anderer Gesichtspunkt der Welt, nämlich: Sein oder nicht Sein nach einem Gesetze.

Um nun darüber Antwort zu finden, muß man sich zum Werden erheben — entstehen lassen, construiren. Ohne dies kann man durchaus nicht aus dem Sein kommen. — Fürs Erste: ein Dreieck mit 2 rechten oder gar 2 stumpfen Winkeln würde sich nicht schließen. Also eine Figur wohl, ein von 4 geraden Linien geschlossener Raum, aber nicht ein Dreieck, ein von drei Seiten geschlossener. Das freie Construiren des Dreiecks wird beschränkt durch das Wesen, den Begriff des Dreiecks selbst. Also 2 spitzige wenigstens, und Einen stumpfen oder rechten. (Eben so durch fernere Entwickelung des Begriffes zu zeigen, daß die Summe der Winkel gleich 2 rechten sein müsse. Das Schneiden zweier Linien, die eine dritte zur Basis haben, wie es durch den Begriff des Dreiecks gesetzt ist, setzt dieses Maas der Winkel; dies der nervus probandi. — Dies genug zum Beispiel: weiter zu gehen thut nicht Noth. Führen Sie es selbst zur Uebung aus).

So ist die Freiheit des Beschreibens der beiden Winkel in einem Triangel beschränkt durch das Gesetz desselben: dies leuchtet uns ein, es ergreift uns, daß es nur also sein könne, und daran ist eben das Gesetz, der Begriff des Triangels erkannt.

So nun, wie jene den Triangel, construiren wir das Wissen, z. B. das Denken, das Begreifen: dort, wie ein Triangel, der eben nur dies, nicht etwa ein Quadrat, zu Stande komme; so hier, wie ein Begreifen zu Stande komme. Der gewöhnliche Sinn bleibt bei der That: er denkt, begreift, geht darin auf, und bildet dadurch eben ein einzelnes Gedachte, so wie er ein bestimmtes Dreieck bildet. Wir aber, darüber schwebend, bilden es selbst, d. i. das allgemeine Verfahren darin ab, wie jener nicht das faktische Sein des Dreiecks, sondern dessen mögliches Werden. Wir denken nichts Bestimmtes, sondern denken das allgemeine Denken selbst, begreifen nicht irgend Etwas, sondern das Begreifen selbst, das unendliche, ewige, in allen unendlichen Abstufungen sich gleichbleibende, so wie vorhin den Einen, gesetzmäßigen, in aller Unendlichkeit sich gleichbleibenden Triangel.

(In kinderleichten Schriften, z. B. dem sonnenklaren Bericht, ist dies dargelegt: sie haben es nicht gefaßt, weil sie jene freie Erzeugung eben nicht verstehen, über das Faktische nicht hinaus vermögen, und sogar keine Ahnung davon haben. Sie merken nicht, daß es eben so in der unendlichen Bestimmbarkeit des Wissens ein festes, unveränderliches Gesetz geben möge, wie in der unendlichen Bestimmbarkeit des Dreiecks. — Ich aber sage es Ihnen vorher, klar und deutlich, wie ich hoffe, und ich bitte, es mir, der es doch wissen sollte, was er will, zu glauben, damit, wenn es zur Ausführung kommt, Sie nicht Eins für's Andere nehmen).

Dies die freie *philosophische* Construction: das Denken, Begreifen, Wissen überhaupt, objektiv darüber schwebend, in seiner *Möglichkeit* sich zu bilden: gebend das einzige Element für unsere Anschauung. Wer dies nicht vermag, hat dieses Element nicht: aus Nichts aber wird Nichts. In diesem, nach einer Regel angestellten Construiren, wie oben, wird Sie die Einsicht ergreifen: nur so ist's. Also durch die hinzukommende Einsicht wird der erst unbestimmt vorliegende Constructionsstoff sich beschränken und dadurch gestalten zum so und durchaus nicht anders Sein. (Wir wollen den Geist derselben in bestimmter Form und Gestalt: dem *Gesichte*. Nur nicht aus dem Stoffe des äussern, sondern dem des innern Sinnes, der da ist nur durch freie Construction, indem dieser Sinn überhaupt nur Sinn der Freiheit ist. — Und wie wäre das Erblickte Geist, wenn es todtes Sein, Ding, Produkt des alten Sinnes wäre? Aber auch dieser will Geister sehen; doch kann er nur Materielles bilden; darum wird ihm auch der Geist ein solches, wenn auch noch so sublimirtes, und er sucht z. B. den Sitz der Seele im Körper, wie einen Theil desselben. — Du bist selbst Geist: rege und bewege Dich, so regt sich Geist; und da Du siehst, was Du thust, wirst Du sein Regen und Selbstgestalten sehen).

Wie nun auf diese Weise ein durchaus neuer *Sinn* — ich sage Sinn, unmittelbares Bewußtsein, sich eröffne, und mit ihm eine neue Welt der Objekte dieses Sinnes, ist, denk' ich unmittelbar klar. Es ist ein *Sinn*. Zur Deutlichkeit der Unter-

scheidung von der entgegengesetzten Denkart kommt es darauf an, dies scharf zu fassen. Das Gesicht macht sich unmittelbar, wie wir uns nur erst in die Lage gesetzt haben; wir machen es nicht durch Freiheit. Sein Inhalt ist nicht erschlossen aus andern Gesetzen. (Eben so wenig als die Einsicht: die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen 2 Punkten). Darum läßt sich darüber nicht disputiren, nicht erweisen: wer es sieht, der sieht es; wer nicht, mit dem können wir nicht, noch er mit uns, über diesen Gegenstand sprechen. *Unmittelbare* Anschauung ist der erste Punkt des Einverständnisses, von welchem ausgegangen werden muß. Nur durch ihre Uebereinstimmung verstehen wir uns. — Nur daß dieser Sinn nicht aussagt: es *ist*, sondern es *muß* sein, daß er wahrnimmt eine Nothwendigkeit, *Freiheit* des Bildens unter einem absolut beschränkenden Gesetze. — Wer aber das Gesetz nicht weiß, den beherrscht es wider seinen Willen. Es hat Niemand einen Triangel gezeichnet gegen das Gesetz der Möglichkeit eines solchen, ob er es nun weiß oder nicht. So auch wird nicht gedacht oder begriffen gegen das Gesetz des Denkens und Begreifens, wenn sie es in der That bisher nicht gekannt haben. Die Bedingung nun, loszureißen von dieser Gebundenheit. — Es sind daher die zwei entgegengesetzten Standpunkte und Bestimmungen durch das Gesetz: 1) Der Blick selbst, als das Letzte, ist in der Wurzel gebunden durch das bestimmende Gesetz: was er hinblickt, setzt er so ab zufolge desselben; sieht nicht das Gesetz, sondern *nach* demselben, ein gesetzmäßiges Ding. 2) Der Blick ist *frei*, und schauend die Freiheit: da nun das Gesetz nicht verschwinden kann, so zeigt sich dies als bindend die Freiheit eben selbst, die schon das stehende Objekt dieses Blickes ist. Wie darum Ja und Nein, Freiheit und Nichtfreiheit, Gebundenheit und Nichtgebundenheit entgegengesetzt sind, und einander schlechthin ausschließen; so sind es diese beiden Blicke, ihre Zustände, und objektiven Welten.

Darum 1) ist dieser neue Sinn nicht etwa innere *Wahrnehmung*, psychologische Selbstbeobachtung, indem wir uns zusehen während wir Etwas thun, wissen, denken. — Man thut es — der Erfolg des Seins ist gegründet nur darauf, daß

man das Gesetz ist, nicht es sieht: und man sieht es nur, inwiefern man es nicht ist, in dem Sinne, wie oben beschrieben. Durchaus nur wird man des Gesetzes bewußt an der Freiheit als solcher. Viele haben Kant so (psychologisch) verstanden, und es sind mir Personen vorgekommen, die an einem solchen Studium Kants über allen Verstand gekommen sind. — 2) Es giebt aber eine Anschauung, durchaus unmittelbar, des Gesetzes, der Nothwendigkeit. Dies die höhere, welche die höhere Tendenz und Geistigkeit eben nachweist. — In der Unwissenheit darüber besteht der hauptsächlichste Charakter der entgegengesetzten Denkart.

Nach allem Bisherigen ist nun die gegenwärtige Unterweisung anzuheben mit Vorschrift einer bestimmten Construction: die Bedingung, ohne welche nicht, des Erfolges besteht darin, daß Jeder diese, gerade diese Construction in seinem Innern mit seiner Freiheit vollziehe. Nur er selbst ist unmittelbar sich anschaulich. Keiner kann in das Innere des Andern eine Anschauung bringen, denn Jeder schaut nur an, was er selbst thut. Diese ist das Element, woraus sich stellt die bestimmte Einsicht, die der letzte Zweck ist von aller Construction. (Nicht diese Wissenschaft und eigentlich gar keine, läßt sich mittheilen von Hand zu Hand; Jeder muß sie von sich selbst, unter Anleitung freilich und Vorschrift, nehmen).

Diese besonders für die Wissenschaftslehre unentbehrliche freie Construction zu vollziehen, vermögen Manche durchaus nicht. Daß sie es nicht gethan haben, vielleicht weil sie nicht konnten, wird bewiesen dadurch, daß die Anschauung sich ihnen nicht eingestellt hat; denn das Grundgesetz des Geistigen, daß allenthalben, wo die Construction vollzogen ist, jene sich nothwendig gestalte, steht fest, wie wir es wissen. — Bei diesem natürlichen Unvermögen läßt sich nun Nichts thun, als etwa erinnern, daß daraus nichts weiter folge. — Doch kein Wunder! Der ganze gewöhnliche Unterricht ist darauf gerichtet, die Freiheit der Construction zum Vortheile des passiven Auffassens zu unterdrücken. Wem

sie bleibt, dem bleibt sie im gelungenen Widerstande. — Dies muß nun anders werden: die Kunst der Bildung ist es eben, das Vermögen der freien Construction nach Regel und Methode zu entwickeln. Dann können wir mit Sicherheit auf Verständniß unserer Lehre rechnen. — Ferner: diese Construction bis zur Erreichung des Orts der Evidenz, ist oft ein anhaltendes Geschäft, in einer bestimmten Folge und ohne Lücke zu beschreiben. Also selbst unter Anleitung und der besten Anleitung, bedarf es ununterbrochener Aufmerksamkeit auf sich selbst, ob man thue, das Vorgeschriebene thue, es ohne Unterbrechung und Lücke thue. Endlich, wenn es zur Evidenz kommt, bedarf es der genauesten Aufmerksamkeit, daß man einsehe und was eigentlich, und wie weit es gehe.

(Während des Unterrichts daher ganze Sammlung, bei und in sich selbst Sein, sich in seiner Gewalt und unter dem Auge behalten. Menschen, wie sie aus den Geschäften des täglichen Lebens, auch dem gewöhnlichen Unterricht kommen, werden leicht zerstreut, d. i. losgerissen aus der Sammlung auf das Eine, Vorliegende, zu anderm Mannigfaltigen. Dies geschieht durch das früher erwähnte Naturgesetz, welches den Menschen aus der Sphäre der Freiheit wieder in sein Gebiet zu ziehen strebt. Die erste Funktion der Freiheit ist Selbsterfassung, Richtung auf das Eine, Bestimmte und Sicherhalten darauf: Besinnung und Besonnenheit. Die erste des natürlichen Daseins, Zerbrechen jenes sich selbst aufgelegten Zwanges, um den Blick auf ein nicht Selbstgewähltes abzulenken, sondern auf das, was da eben kommt: dies die Einfälle. Also Selbstentfremdung und Entsinnung: Abfallen aus der Region des einzigen wahren Sinnes, um zu kreuzen in der Region der eiteln Vorspiegelungen, einer gesetzlosen Natur. Wer solchen Abwesendheiten, solchem periodischen von Sinnen Kommen ausgesetzt ist, giebt keinen tauglichen Schüler der Wissenschaftslehre. Immer bei sich selbst Sein, erste Bedingung für sie. Dies kann man durch strenges Wachen über sich selbst zur zweiten Natur machen: auch wird es Jedem zu Statten kommen, wenn er etwa in diesem Auditorium diese Gewohnheit annähme).

Die Construction, richtig und auf die vorgeschriebene Weise vollzogen, giebt die Anschauung. Bei der letztern hat nämlich die Freiheit Nichts weiter zu thun. — Aber ferner, wenn nun Alles auf das Glücklichste von Statten geht und aus der geforderten, richtig vollzogenen Construction jene Anschauungswelt sich entwickelt und rundet: was ist nun gewonnen und was nicht? Allerdings ist diese nur unter der Bedingung der eigenen Freiheit da. Er schuf sie, der erste Beweger und Anstoß des Princips, aus dem sie hervorging. Hier ist die genaue Gränzscheidung des Fremden und Eigenen: das Leben, die Freiheit in Jedem erzeugt die Anschauung, die Regel der Construction aber liegt im Fremden, und wird durch Mittheilung, auf guten Glauben empfangen.

Ist nun der auf diesem Standpunkte sich Befindende Herr und freier Besitzer dieser Welt; kann er sie nach Belieben in sich erzeugen und sich bei allem Andrang des ihn wieder in seine Sphäre zu reißen strebenden Naturgesetzes in dem Besitze derselben erhalten? Auf diesem Standpunkte des Empfangens offenbar nicht: er bedarf der Regel. Nur inwiefern er sich auch zum Herrn machte dessen, was bisher in einer fremden Seele für ihn da war, nämlich der Regel der Construction, könnte er das Geforderte. — Jedoch sogar diese Bemerkung erschöpft noch nicht die Sache! Nicht nur, daß er die Regel als etwas ihm Fremdes erhält, sogar auf die Freiheit übt der Lehrer, die fremde Gewalt, einen Antrieb aus, und auch deren Belegung ist nur halb sein Werk. Denn — es kann dieses wohl ausgesprochen, obwohl noch nicht erklärt werden, — es giebt ein Gesetz des Zusammenhanges aller Freiheit in der Geisterwelt, zufolge dessen der Einzelne allerdings unmittelbar einfließen kann auf die Freiheit Anderer, und besonders der Gebildetere und Freiere auf Unfreiere; und es würde nicht leicht Einer mit glücklichem Erfolge Lehrer sein, dem nicht ein Theil dieser Uebermacht zugefallen wäre. In diesem Zustande darum ist für ihn die andere Welt nur vermittelst der Vorschrift, und unter den Augen und der mitwirkenden Freiheit des Lehrers. Dieser Prämissen entbehrend, fällt er wieder zurück in die alte, gewohnte Existenz. Er erkennt darum nur als ein Theil des Lehrers, gleichsam eine Fortsetzung desselben nach Außen, welche Ergänzung, da jenes Einsicht wohl hinreichen wird, an sich nicht nöthig wäre. (Daher die Wahrnehmung: »Wenn ich's lese, muß ich einstimmen; wenn ich das Buch weglege, entschlüpft mir jene Uebereinstimmung«) *). Der Einfluß auf die Freiheit entschlüpft und damit die Regel. — Aber ein sich allein genügender, auf sich selbst ruhender Besitzer muß Jeder werden; darum jenen fremden Einfluß, durch den die Einsicht wie durch ein Mittel hindurchgeht, entbehren lernen.

Das einzige Mittel dazu ist, daß man den in der Lehrstunde genommenen Gang der Construction nach derselben aus sich selbst ursprünglich erzeuge: reproducire, nicht als Gedächtnißsache, sondern als eigenes Erzeugniß. Das Nachschreiben des Vortrages — abgerechnet, daß es im Hören stört, — was soll es nutzen? Man hat nur den leeren Buchstaben, nicht die Kunst. Hauptsache ist: sich des Constructionsganges zu bemächtigen, und diesen allenfalls sich aufnotiren. Wenn nicht im Fortgange der Vortrag schwerer würde, und von der gewöhnlichen Begriffssphäre sich weiter entfernte, und dies freilich die Sache änderte; so würde ich dem wenig Glück versprechen, welcher bloß nachzuschreiben trachtet.

Kurz und scharf: Aller erhaltene Unterricht kann nur ein Vorbild sein des Unterrichts, den Jeder sich selbst geben muß. Was da gethan wird durch den Lehrer, wobei er sich noch leidend verhält, muß er — thätig und leidend zugleich — mit sich selbst thun, bis der Zweck erreicht ist. So lange er zur Erzeugung der Einsicht einen Zweiten braucht, weiß er noch nicht Selbst. Da ist nun nöthig, daß Jeder sogleich und zur Stelle, nicht etwa es aufschiebend bis zur gelegneren Zeit sich diesen Unterricht ertheile. Denn dieser Vortrag ist eine zusammenhängende Kette von Construction und Anschauung, wo jedes frühere Glied das spätere bedingt. Wem ein folgender Punkt recht klar sein soll, dem muß der frühere eigentlich schon klar sein: da dies aber nicht

*) Das Bekenntniß von Ruhnkenius an Fr. A. Wolf, nachdem er dessen Prolegomena zum Homer gelesen hatte.

durch den Unterricht geschicht, sondern durch Selbstarbeiten, so muß die eigene Arbeit schon vollbracht sein.

Hierbei einige, Manchem vielleicht sehr nöthige Warnungen von allgemeinerer Bedeutung. Ich widerrathe es ganz besonders studirenden Jünglingen, an das Studium der Wissenschaftslehre nur gleichsam spielend zu gehen, und zum Versuche, wie es sich machen werde, mit Resignation und Vertröstung; überhaupt ohne ganzen Ernst und ohne den Vorsatz, alle Kraft daran zu setzen. Ein solches halbe Studium ist nicht nur unnütz, es kann sogar schädlich werden. Darum: alle Betrachtungen, die sie anstellt, sind bestimmt, die natürliche Besinnungslosigkeit zu erschüttern, zu erschrecken, die schlafende Freiheit aufzuregen: und sie haben allerdings eine solche erschütternde Kraft, besonders wenn sie neu und bis jetzt unerhört, den frischen Menschen berühren. Wenn man aber genöthigt ist, sie in dieser Frische ungenutzt vorbeigehen zu lassen; so gewöhnt man sich an sie, und sie verlieren jene Kraft. Man hört sie, wie ein altes, oft vernommenes Mährchen, zufolge dessen man doch Nichts an seinem gewohnten Sein geändert hat: jetzt, nachdem man es das zehnte Mal hört, wird man nicht erst anfangen zu thun, was man ja das erste Mal nicht nöthig fand. Auf gleiche Weise geschieht es, daß, zu früh an den Menschen gebracht, noch ehe ein Sinn dafür sich in ihm entwickelt hat, ferner zur Zeit und Unzeit ihm bis zum Ueberdrusse wiederholt, die erhebenden und erschütternden Vorstellungen des Christenthums durch Angewöhnung ihre Gewalt auf das menschliche Gemüth beinahe verloren haben. Und ebenso kann es geschehen; daß gegen unsere Lehre, ein neues Heilmittel für das Menschengeschlecht, und das einzig übrig bleibende, derselbige Mensch allmälig versteinert werde und die Empfänglichkeit verliere, weil er zuerst mit Zerstreuung und Leichtsinn an sie gegangen; den sie umgebildet hätte, wenn er gleich Anfangs mit ganzem Gemüthe sich ihr hingegeben. Also — man versündige sich nicht am letzten Heilmittel durch leichtsinnigen und unvorsichtigen Gebrauch.

Ehe ich Sie in die neue Anschauung selbst, für's Erste durch einige, allgemein vorbereitende und den Gesichtspunkt fixirende Glieder einführe; — heute noch ein Paar aus dem Bisherigen sich ergebende und von daher ihr Licht erhaltende Anmerkungen.

1) Der Hauptpunkt des Unterschiedes der neuen Ansicht von der älteren beruht auf der Frage: Was hat die *Freiheit* zu thun? Wo weisen *wir* und *sie* dieser ihr Geschäft an? — Nach jener ist das Reich der geschaffenen *Dinge* fertig und geschlossen; mit ihnen *stimmt* nun das Wissen, die Anschauung des Freien, *überein*; *wie* und nach welchen Gesetzen, darüber nirgends ein verständliches Wort! — In diesem Sein nun durch eigentlich praktische, das gegebene Sein selbst verändernde Thätigkeit Etwas zu *wirken*, dies ist ihnen die *Freiheit*. Die so Argumentirenden haben zum Theil eingesehen, daß ja das Thun durch das Wissen bedingt sei, daß Keiner hinauskönne über sein Wissen und seine Ueberzeugung. Wenn nun ferner das Wissen abhängt von dem Einflusse der Dinge, hätten wir durchaus keine eigentliche Freiheit, sondern diese wäre nur Schein, der sich vielleicht auch erklären ließe, und der von Einigen unter ihnen auch sehr gut erklärt wird: das System des Determinismus; consequenter Leibnitz-Wolfianismus. (Es ist ein handgreiflicher Zirkel, reale, die Dinge absolut bestimmende Freiheit anzunehmen, und doch ein durch die Dinge selbst bedingtes und so wiederum die Freiheit bestimmendes *Wissen*). — Ganz unabhängig nun von diesem Räsonnement und aus andern Gründen, als dem Erschrecken *darüber*, setzen wir die Freiheit gleich vom Beginn in das *Bilden*, nicht der Dinge, sondern des Bewußtseins derselben. — Nach jenen: die Ansicht der Welt, wie sie gegeben ist durch das natürliche Dasein, ist richtig, drückt aus das Sein an sich, ist nothwendig und unveränderlich. Giebt es Freiheit, so muß diese liegen jenseits dieser Ansicht, und in einem Andern. Wir dagegen: gerade die Ansicht ist das allererste, welches durch die Freiheit gebildet und erschaffen ist. Und wie könnte es anders sein? Das Freie ist in der *Wurzel* seines Seins, Sehen, Wissen: ist es nun in der That absoluter Grund seiner selbst, so ist es auch Grund des Wissens, weil es

ja dies ist. Die vorausgegebene Ansicht kann darum gar keine Wahrheit und Bedeutung haben, als daß man von ihr aus mit Freiheit sich erhebe zur wahren: sie ist Sphäre, *Gegenstand*, **terminus a quo** dieser wahren: mithin gewiß nicht ausdrückend das *Ansich* ewig Bleibende, sondern das Nichtansich, Zufällige, was aufgehoben werden soll.

Jene: Willst Du frei sein, so rege Hand und Fuß und wirke ein auf die Natur. Wir: Das kann dir Nichts helfen; denn Du bist im Finstern, und Freiheit ist nur im Lichte der Wahrheit. Bilde erst Dein Auge, daß Dir aufgehe die wahre Welt, so wird diese Ansicht schon von selbst auch regen Deine Hand und Fuß, dergleichen Du jetzt erst wahrhaft bekommst. Denn unter Andern war es auch ganz unwahr, daß *Du* in jener Lage der Finsterniß handeln und wirken konntest: dies war eitel Täuschung, wie Dir freilich erst dann klar werden wird, wenn Du eingetreten bist in die andere Region.

Nochmals hiernach der Gegensatz beider Ansichten: Nach jenen ist das Sein das Erste, die Ansicht das Zweite, dadurch Bedingte und in ihrer Richtigkeit Gegebene. Nach uns: die Ansicht, als das Erste, giebt das Sein als das Zweite; oder richtiger: die Wahrheit, das ewig Bestehende, stellt sich dar in dem Zufälligen und Vergänglichen, dem Sein der vorausgegebenen äussern Sinnenwelt. Dies nämlich wird durch unsere Lehre, inwiefern es Grund hat, nicht vernichtet, sondern nur *verstanden*, — als *gebundenes* Sehen, als eben die *Ansicht*, welche der Mensch nothwendig mitbringt. Gebundenes Sehen, nichts mehr, nichts Anderes, Nichts hinter und außer dem Sehen. *Muß* es so sehen, so entsteht ihm freilich ein solches Gesehene: daß es aber Etwas sei *außer* Gesehenes, kann doch wohl das Sehen, *welches dasselbe doch nie außer sich selbst erfaßt*, nicht wissen, noch behaupten.

Dies der transscendentale *Idealismus*, der *Apriorismus*, den die wiederum verwilderte und verdummte Philosophie der Zeit verwirft, den wir aber mit solcher Entschiedenheit behaupten, und wahrnehmen im innern Sinne, auch Jedem, der uns nur folgen will, ebenso nachzuweisen versprechen, daß wir

alle Zweifel als Blindheit abweisen und bemitleiden. — Ehe nun diese Nachweisung geschieht und in der bloßen vorläufigen Beschreibung die Frage: was verliert denn nun das Sein, wenn es bloß gebundenes Sehen wird? Was ist denn in dieser Behauptung, was Euch so sehr befremdet, entrüstet und außer aller Fassung bringt? Wir werden zu rathen haben, wenn nicht sie selbst sich verrathen. »Ich stelle es mir nur vor, denke mir's nur: es ist darum keine Wahrheit darin, eitel Irrthum und Täuschung.« So? weil es aus Euch hervorgeht? Es ist schön, zu sehen, wie sie, ohne Zweifel auf den reinsten Ausdruck ihres Selbstbewußtseins gestützt, sich erkennen: als Etwas, das durchaus keiner Wahrheit fähig, nur täuschen kann. Wir geben es ihnen zu: wenn sie vorstellen — willkührlich und gesetzlos. Aber ist ihr Ich nur willkührlich und gesetzlos, und geht darin sein Wesen auf? Wohl uns, daß wir ein besseres kennen, jenseits, unter dem Gesetze. Die Welt ist Sehen, haben wir gesagt. »Freies, willkührliches?« Daher kommt's Euch, daß Ihr bei dem ersten nur das zweite denken könnt. Wir aber haben ausdrücklich gesagt: *gebundenes*, durch ein Gesetz. Wohl möchte uns die Frage aufgeworfen werden: welches ist denn nun der Grund des Sehens selbst und seines bindenden Gesetzes? die wir, wenn Ihr nur Geduld haben wollt, bis wir dahin kommen, wohl auch beantworten werden. Jenseits alles Sehens nämlich werden wir finden einen Grund, Inhalt, Bedeutung des Sehens; nur aber auch wieder kein *Sein*, wie Ihr nicht anders denken könnt, sondern ein unendlich Höheres.

Ihr sagt ferner: Idealismus = Nihilismus. Wie Ihr entzückt seid, ein Wort gefunden zu haben, von dem Ihr hofft, daß wir darüber erschrecken werden! Wie denn, wenn wir, nicht so blöde, uns dessen rühmten, und das eben als das Vollendete und Durchgreifende unserer Ansicht, daß sie eben Nihilismus sei, strenge Nachweisung nämlich des *absoluten Nichts*, außer dem Einen, unsichtbaren Leben, Gott genannt; und daß sie Eure Beschränktheit und Armseligkeit zeigt, daß Ihr außer diesem noch Etwas bedürft und an Euch bringen zu können wähnt.

2) Freiheit, Selbstständigkeit hat Keiner, der sie nicht aus eigener Kraft erzeugt; ganz sich unabhängig macht und unser nicht mehr bedarf. Er möge ganz uns vernichten und überflüssig machen nach einer vollführten Aufgabe. — Doch ist diese Liberalität und das Ehren der Freiheit in Absicht der Form ja nicht auszudehnen auch über den Stoff und den Inhalt. Was man so hört: Jeder hat seine eigene Ansicht, die man ehren muß; wir können nicht Alle auf einerlei Weise denken; was in einer tiefern Sphäre, von der hier nicht die Rede ist, seine Wahrheit haben kann, ist, in das wissenschaftliche Gebiet gebracht, so vernunftlos als heillos, weil es sich darauf gründet, daß in Sachen der Einsicht Willkühr und Gesetzlosigkeit herrsche. Nein, ein einiges, sich selbst schlechthin gleichbleibendes Gesetz. Nur wer diesem Gesetze sich unterwirft, hat Wahrheit: da es dasselbe ist, werden Alle, die sich unterwerfen, dasselbe sehen. Sehen sie nicht dasselbe, Eine, in absoluter Uebereinstimmung, so ist dies ein sicheres Kennzeichen, daß insofern Einer von Beiden, oder Beide gesetzlos schwärmen. Die Wahrheit ist Eine, und aller Widerspruch bloß Irrthum. — Wie ist's in der Mathematik? Gilt da, daß Einige sagen, es lasse sich über die Summe der Winkel eines Dreiecks Nichts ausmachen? — In der bisherigen geglaubten Philosophie sieht es freilich so aus; dies ist aber eben der Beweis, daß es keine gegeben hat. Wenn es Eine giebt, wie die unsrige es ist, so duldet sie auch nicht verschiedene Ansichten; und wenn Einer auf eine andere kommt, so stellt sie die Alternative: entweder Er oder ich ist im Irrthum.

Ein Mann, in solcher Zweiheit befangen, daß er neben vielem höchst Trefflichen, auch einiges Absurde gesagt hat, — nennt uns Alleinphilosophen. — Alleinstehen ist schmerzlich genug. Ich wünschte von ganzem Herzen, daß, was ich vortrage, das Allertrivialste wäre, daß jedes Kind es faßte und wüßte: daß Mehrere, ja Alle Philosophen wären, auch dieser Mann. Aber daß diese Mehrere auch mehrerlei Meinungen haben, darin kann ich nicht beistimmen. Wenn Er und ich verschiedener Meinung sind; so folgt daraus nicht: wir haben beide Recht, wie dies auch der Mathematiker nicht folgert, sondern Er oder ich

Unrecht. — Es möchte auch dies wohl ein äusseres Kennzeichen unseres bessern Rechtes sein, dieser größere Muth, daß, während sie auf dergleichen feige Waffenstillstände antragen, wir von nichts Anderm wissen wollen, als Kriegen auf Leben und Tod.

Jenen Vergleich mit der Mathematik betreffend, sagen sie, dies sei ein Anderes! Warum denn? So lange Ihr dies nicht nachweist, so sprecht Ihr nur, weil es Euerm gesetzlosen Schwärmen so zusagt. Es ist ganz und gar ein leeres Vorgeben. Was die Mathematik nicht als Mathematik, sondern als Wissenschaft ist, darauf kommt es an. Ihre Philosophie ist eben keine Wissenschaft, sondern grobe Unwissenheit. Nicht in der äussern Form der Demonstration liegt es; von dieser kann man einen leeren Schein erregen, wie diese Form ja auch wirklich von den Meisten aufgegeben worden, weil kein einziger klarer Moment darin war. In der freien Construction für die innere Anschauung liegt der Geist der Wissenschaftlichkeit. Dieses Gebiet war aber für sie gar nicht vorhanden. Zwar auch die mathematische Anschauung fällt in diese Sphäre; dies merken sie nun nicht; weil man in der Mathematik eben auch nur so aufgehen kann. Hätten sie nur nicht bloß einfach mathematisirt, sondern über ihr Mathematisiren selbst mathematisirt; (Kants Kritik der reinen Vernunft:) so hätte ihnen das Licht über das Wesen der Wissenschaft überhaupt und so auch über die Philosophie aufgehen müssen. Jetzt, denk' ich, sind sie überwiesen ihrer großen Irrthümer.

Wir wollen demnächst in die Construction und Anschauung der Wissenschaftslehre selbst hineinführen, die neue Welt wenigstens in Einem ihrer Grundzüge darstellen: aber auch hier nicht überschleichen und überlisten; denn die Absicht ist, nicht — das Verständniß zu erzwingen, wohl aber, das Mißverständniß unmöglich zu machen. Darum ist das Neue soviel als möglich so darzustellen, daß Keiner es für sein Altes halten, und damit verwechseln könne; das Abweichende daher auch als abweichend darzustellen.

Zur Hinleitung vorläufig Etwas, das zur Abhandlung selbst nicht gehört, aber durch Erregung der Aufmerksamkeit darauf vorbereitet: *Gott* — *ein durch sich, von sich, aus sich.* Dies kann doppelt gedacht werden: 1) gewöhnlich wohl so: er *ist.* Nun frage ich nach dem Grunde dieses Seins. Er ist durch keinen Andern, sondern durch sich. Also hier wird er erst durch die Frage nach dem Grunde zum Leben erweckt aus dem Tode. Hier kommt er erst zu einer Thätigkeit, die *erschlossen* ist. Das Leben ist nur die nachkommende Erklärung des Seins; das Sein dagegen das erloschene und zum Stehen gebrachte Leben. 2) Oder *innerlich*: er ist ein durch sich, aus sich, von sich, ein ewig reges, nie stillstehendes Leben; und Nichts ist in ihm, was Nichtleben wäre. (Wie in der Linie kein Stück ist, das nicht Linie wäre, ein Anhalten gar nicht Stattfindet, eben so dort keine Ruhe, Anhalten, Todtsein).

Der letztere Begriff ist nun ohne Zweifel der richtige. Ich habe den Inhalt der Vorschrift gleich in meine Construction aufgenommen; dagegen ich dort in der That etwas ganz Anderes thue, als das Durchsichselbstsein Gottes zu denken; vielmehr das Gegentheil, ein nicht *Durchsich*, ein Nichtleben denke, und die Vorschrift nur nachhole. Woher nun dieses, mich ohne und gegen die Vorschrift beschleichendes Versehen überhaupt? Woher, daß es natürlich ist, das Lebendige in Tod zu verwandeln, daß es den nicht auf sich Acht Habenden und den Gegensatz nicht Kennenden überschleicht? Oder, wie und wodurch wird denn das absolute Leben, Gottes, zu einem Sein, zur Ruhe, Erstorbenheit gebracht?

Wenn wir so fragten, hätten wir schon entdeckt, daß es nicht ist ein Ursprüngliches und Erstes, sondern Produkt aus einem Andern. — Nun haben wir schon oben erklärt, daß die Behauptung: das Sein überhaupt in seiner Form sei nicht absolut, sondern Produkt, ein Abgestammtes, die der Wissenschaftslehre ist.

Wie ist dies nachzuweisen? Nicht durch Schlüsse, sondern unmittelbar für den innern Sinn. Wir müssen das Sein *werden sehen*: dadurch ist es sicher, *anschaulich* sicher, daß es

wird; wir haben ihm ja zugesehen. Wie und auf welche Weise es wird, das sind die *Gesetze* seines Werdens.

Wie jedoch zu diesem Sehen kommen? Wir müssen frei construiren, in der Einbildungskraft erzeugen, wie oben das Dreieck. In diesem wird eine Evidenz uns ergreifen, daß es nur so möglich ist: eine Kraft, darum ein Gesetz, wird unser freies Construiren gestalten.

Von der Genesis des Seins daher ist anzuheben: oder was ist an sich, schlechtweg, das Sein? — Gelingt diese Construction, so vergeht die Welt des alten Sinnes in ihrer Grundform und geht über in eine neue. Gelingt sie nicht, so ist es das Letzte, Unauflösliche. Dies ist leicht zu entscheiden und ein Mißverständniß nicht wohl möglich. (Dabei nun volle Gegenwart des Geistes, Aufmerksamkeit und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft: — das Beste die eigene Construction).

1) Erklärung des vorgelegten Begriffs: — *Sein* in seiner absoluten Form, wie Sie es durch das ganze Verfahren Ihres Lebens kennen, mit völliger Abstraktion vom Gehalte: Sie sagen: das und das ist, existirt gewiß und wahrhaftig, besteht für sich, und unabhängig von meinem Vorstellen, es würde sein, wenn auch ich nicht wäre und es vorstellte. So sagen Sie zu gar mancherlei. Jetzt geht uns nicht an, zu was Sie es sagen, sondern nur die Form, der reine Begriff des Seins selber.

2) So sagen *Sie*: ich aber sage — und hiermit geht die Aufforderung der eigenen freien Construction an; denn Sie sollen es zufolge der Ueberlegung, die ich vor Ihren Augen anstellen werde, mitsagen, und werden es gewiß, falls Sie nur die bezeichnete Construction mit mir vollziehen; — ich sage: dieses Ihr *Ist* ist ganz und gar unmöglich und widersprechend: denn *Was* gesagt wird, widerspricht dem, *Daß* es gesagt wird; wenn jenes *Ist* wahr wäre, so könnte es nicht gesagt werden, und so gewiß es gesagt wird, ist es nicht wahr. Denn es wird ausgesagt in dem *Ist*: es ist schlechthin nur für und in ihm selber, ein in sich selbst Geschlossenes; es ist in ihm durchaus keine Beziehung auf ein *Aussen* vorhanden. Indem aber *gesagt* wird: es ist; wird es äusserlich, umschlossen und umfangen; hingesetzt

eben in einen größeren Umfang, des Sagens von dem Ist, in welchem es abgetrennt (unterschieden) wird, und der darum für dasselbe ist ein Außerihm.

In dem Ausgesagten ist demnach durchaus keine Beziehung auf ein Außen, vielmehr absolute Negation desselben: in der Aussage selbst ist allerdings eine solche, durch welche das Innere eben abgeschlossen und umschlossen wird, und nur in Beziehung und Verhältniß ist zu seinem Aeußern, worin eben der Widerspruch liegt.

(Daß dies so sei, ist nicht meine Behauptung zufolge eines besondern und erschlossenen Verhältnisses; sondern Jeder muß es in sich selber finden, und wird es finden durch lebendiges Bewußtsein seiner selbst, wenn er sagt: es ist; welches Bewußtsein Jeder bei dieser Gelegenheit in sich erzeugen mag. Nur auf das Ansehen dieses Bewußtseins und für den, der dasselbe entwickelt hat, ist es wahr, dem Andern ewig verborgen, und meine Behauptung bleibt ihm eine ebenso leere Behauptung, wie dem Blinden vom Farbenreiche. Jenes nicht lebendige und helle, sondern dunkle und träumende Bewußtsein ist eben der natürliche Sinn, und das Losreißen davon zum hellen Selbstbewußtsein der erste Schritt der Befreiung, der Anfangspunkt der Construction: das Ist eben wird construirt, während es im natürlichen Sinne ein Gegebenes, ein Letztes ist).

(Wir werden sodann noch zu einem andern Punkte im Begriffe des Seins kommen, wo derselbe Widerspruch ist, der auch der Anschauung noch leichter eingeht; ich habe aber mit diesem als dem wesentlichen anfangen wollen. Es kommt nicht darauf an, daß der Satz nur überhaupt wahr gefunden werde, daß man keinen Einwurf gegen ihn aufbringen könne, als ob es um's Rechtbehalten zu thun wäre; sondern daß er aus seinem vollständigen Grunde eingesehen werde, indem es uns um innerliche Einsicht zu thun ist, nicht um Rechthaben nach Außen, um das wir uns gar nicht bekümmern).

Resultat: Das Sagen: es ist, Seinsetzen ist ein Begränzen zweier Entgegengesetzter — eines Innern, (des Ist selber,) und eines Aeussern, in welchem es ist — durch einander. Aeusseres, was nicht Inneres, und umgekehrt; — der Form und dem Inhalte und Umfange nach. — So wird zufolge der freien Construction dasselbe sich uns gestaltet haben.

Dies ist nun für's Erste weiter klar zu machen, d. h. dieses Begränzen der Entgegengesetzten ist selbst zu construiren, um zu sehen, was dies wieder voraussetzt, und was darin liegt.

— Durch fortgesetzte Ueberblicke des Ganzen wird die Anschauung des Einzelnen erleichtert: 1) durch Erhebung über das Sein in seiner absoluten Form gewinnt unsere Lehre ihr Gebiet. Dies hat keine früher gethan, und ist keiner als möglich nur eingefallen. 2) Das Sein ist darum Produkt, auch das am absoluten Leben Gottes. 3) Wessen Produkt? des Wissens, Sehens, ein Hingesehenes. Wie nun davon doch Anschauung möglich? Das Wissen als Grund des Seins sehen, heißt: dasselbe sehen in seiner Selbstständigkeit. So ist Wissenschaftslehre möglich: ein Wissen an sich, und ein Wissen (Lehre) von demselben.

Das Ist hat sich gefunden, als ein Innen, innerhalb eines Außen, als seiner Umfassung. — Was ist darum das Sagen: es ist, Seinsetzen?

1) In ihm sind zwei entgegengesetzte Glieder. Es selbst aber ist die Einheit derselben. »Einheit« hat viel Bedeutungen: welche hier gilt, ohne Zweifel die allerursprünglichste, muß die Anschauung selbst geben. Also: im Istsagen ist nichts mehr enthalten, als diese zwei Glieder, und diese sind nicht Eins. Das Istsagen selbst ist darum die Einheit nur dieser zwei, d. i. es ist keine andere Einheit, als diese Zwei. Das Sein der Zwei ist selbst die Einheit, es ist Concrescenz der Zweie, einige Durchdringung. Eine Einheit, welche durchaus durch ihr Gesetztsein die Zweiheit setzt, nicht ist ohne diese, weil sie nur ist ihre, der Zweie, Einheit. — Haben wir vielleicht ein stehendes, bekanntes Bild solcher Einheit, welches in der Sprache auch diese Bezeichnung an sich trägt? Ich sage ja: Leben. Gewöhnlich zwar wird das Leben gelebt, nicht abgebildet; ein ursprüngliches

Gleichniß desselben ist die Linie in ihrer unmittelbaren Construction, — reine Bewegung, Nicht-Ruhe, kein Anhalten, gleichwie der unendlich kleinste Theil der Linie eine Unendlichkeit von Punkten ist.

Das Seinsetzen demnach ein Leben, Fortgehen von Einem Gliede zum andern, Fließen zwischen beiden; Thätigkeit, denn es ist (lebendige) Einheit einer Zweiheit.

2) Können wir diese Zweiheit der Glieder etwa noch fester, durch einen bestimmten Ausdruck zur Einheit, und dadurch die Einheit selbst oder das Leben näher bestimmen, tiefer anschauen? — Ich sage, die zwei Glieder des Gegensatzes verhalten sich, wie ein absolutes Durch. (Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll). — Was heißt nämlich denn nun das Innen? Antwort: nicht Außen, und Außen nicht Innen. Jedes darum trägt seine Bestimmung, seinen Charakter nur durch das Andere, indem es nur ist die Negation des Andern.

Dadurch Beide Eins, verschmolzen, indem Jedes sein kann, was es ist, und — da es ist, nur inwiefern es dies ist — überhaupt nur sein kann neben dem Andern; indem das Eine das Andere setzt und von ihm gesetzt wird durch das So-sein Beider.

So ist der Begriff des Lebens näher bestimmt: ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch. Ebenso umgekehrt: ein Durch ist nothwendig lebendig. Einheit der Zweiheit ist Fließen über die Zweiheit, weil jedes der Zweie das Andere durch sich selbst und sein Sein fordert. (Es erscheint erst jetzt die innere Nothwendigkeit des Lebens, wir haben darum erst jetzt den Begriff klar gemacht).

Daran ist nun festzuhalten: das Seinsetzen ist ein Leben, ein Akt, in der Form des Durch Entgegengesetzter. Dies klar zu fassen, so weit es geht; denn es ist hier einer der oben erwähnten Fälle eigener Construction. — Durch den Begriff des Ist sind wir in ein Durch, und ziemlich zusammengesetztes Durch

entgegengesetzter Glieder hineingerathen; aber nur aus dem Einheitspunkte Aller fällt auf jedes Besondere das rechte Licht. Und so sind auch die kommenden Punkte nur aus diesem zu fassen: in welcher Folge nun, muß ich wissen und gebe mir gewiß Mühe, die ersprießlichste zu finden.

Allgemein erläuternde Bemerkung. Dieses Durch ist die allbekannte Denkform, in der Jeder sein Lebelang sich bewegt hat: A ist mithin B; A das Durch für das B. Wären sie dieses Durch nur im Ernste und lebendig, nicht bloß träumend, gewahr geworden, und hätten begriffen, daß damit gesagt werde, wenn das Denken, welches wir ihnen indessen vorausgeben wollen, bei A angekommen sei, könne es darin nicht beruhen, sondern es müsse fortgehen zum Denken des B: so hätten sie ja das Denken als fortschreitendes Leben und Bewegung begriffen. Ferner hätten sie eingesehen, daß dieses lebendige Denken nicht zum Ueberflusse und vergeblich dies sei, sondern, wie ich meinen sollte, Grund eines Gedachten; daß B demnach sei nur durch das nothwendige Denken von A, daß es also sei — A vorausgesetzt, — ein Produkt des Denkens und nichts mehr. Wenn sie, sage ich, mit Lebendigkeit in diese Denkform als in ein Leben sich hineinversetzt hätten: dies haben sie nun ohne Ausnahme unterlassen; sie schließen bewußtlos; (thun es darin aufgehend, nicht es wiederum reflektirend:) darum werden sie erst nach der That des Produkts neben A sich bewußt; das geistige Band ist weggefallen; die Glieder liegen aus einander; und so ist das jetzige Vorfinden nach dem Schlusse ihnen daher das ursprüngliche Vorfinden, — ohne allen Grund. Daher sagen sie, zum förmlichen Schließen, welches freilich auch möglich sei, und welches nur zufolge eines überflüssigen Luxus des Denkens geschieht, komme es erst hinterher, da, wo ihre seichte und abgeschmackte Logik beginnt. Wie ihnen dies so begegnen müsse, werden wir zu seiner Zeit augenscheinlich darlegen. Uebrigens ist dies hier gesagt worden, nicht um jene zu schelten, was ihnen und uns Nichts helfen könnte, sondern damit Sie den Grund alles Irrthums kennen und vermeiden: hier insbesondere, damit Sie einen festen Punkt haben, um die Anschauung, auf die es mir

heute ankommt, zu entwickeln. Halten Sie sich an jene Denkform: darin ist das Durch die Form eines absoluten Lebens, Einens von Gegensätzen. —

— Weiter: das Setzen, die Einheit der Zweiheit ein Durch. (Wobei wir fallen lassen, daß es gerade das Durch eines Innen und Außen ist, bis wir's wieder brauchen. Es ist ein ähnliches Verfahren, wie in der Mathematik und in allem wissenschaftlichen Denken, daß man eine bestimmte Sphäre der Untersuchung sich aussondert). — Aber näher betrachtet ist dies noch nicht klar und verständlich. (Bei solchen Gelegenheiten ergänzt das in uns faktisch Vorhandene und Gesetzte das Fehlende unbewußt, so daß es oft mehr Mühe macht, die Unverständlichkeit und den Mangel des Begriffs zu zeigen, als zuerst das unvollständige Verständniß herbeizuführen. Doch kommt darauf Alles an, um die folgenden Ergänzungsglieder begreifen zu können). Einheit demnach — ein Durch absolut entgegengesetzter Glieder. Auf welche Weise aber auch die Einheit sei, so kann sie doch in der That beide Glieder, da sie entgegengesetzte sind, nicht zugleich sein. (Indem sie in dem Einen der entgegengesetzten ist, ist sie nicht im Andern: durch die Einheit des Durch geschieht ein Riß). Für uns Zusehende ist freilich Beides Dasselbe; wodurch wir indeß zu dieser Bemerkung kommen, ist auch nicht ausgemacht. Wie denn aber ist die Einheit in sich und für sich möglich: woher das Band? Wie sie nach einander in sich ausschließenden Zuständen das Eine und das Andere sein kann, ist begreiflich; sie ist Fluß und Leben; weiter aber ist Nichts erklärt. — Wir haben daher von einer solchen Einheit wohl gesprochen, und sie behauptet; in der That aber sie nicht anschaulich gemacht. Das Sagen und Behaupten reicht hier nicht hin; wir müssen sie in der Anschauung nachweisen; außerdem ist es eine ebenso unrichtige und leere Philosophie, als die, welche wir bekämpft haben.

Oben setzten wir Einheit nur der Zweiheit, ohne ein Drittes, dergleichen sich in dem Vorliegenden freilich nicht fand, und dabei blieb es. Jetzt aber, bei näherer Erwägung, daß wir dies nur vorläufig, für die Stufe der Erkenntniß, die zu einer andern vorbereiten sollte, so gelten ließen, — jetzt zeigt sich, daß eine solche bloße Einheit der Zweiheit in der That keine Anschauung enthält, und wir darum ein Drittes herbeischaffen müssen. (Nachweisen in der Anschauung nämlich ist unsere methodische Grundmaxime; ausserdem qualitas occulta und leere Behauptung).

Der Nerv des Beweises ist, daß sie selbst, die Einheit, nicht mitzerrissen werden darf: sie muß über der Spaltung und den Gegensätzen dauern. Der Gegensatz ist allerdings in ihr, zum Theil und in einer Rücksicht: in einer andern Rücksicht aber nicht: d. h. sie müßte in sich selbst eine Duplicität enthalten. Was das Erste wäre. — In ihr selber, nicht mit Freiheit und Willkühr, sein könnend die Duplicität oder auch nicht, sondern mit absoluter Nothwendigkeit. Eine solche Gesetzmäßigkeit der Duplicität haben wir oben ein Durch genannt, die Einheit, von der wir reden, müßte darum in ihrem innern Wesen ein absolutes Durch sein. — Dieser Schluß wäre wohl klar und leicht, nicht so leicht aber das Erschlossene zu verstehen, und es von Früherem, das uns Nichts mehr angeht, und das dadurch eben begründet werden soll, zu unterscheiden. Darum nochmals.

Die Einheit, sagen wir, muß solche bleiben, unverrückt und unverlierbar, nicht daher über entgegengesetzten Gliedern hinfließend, wie sie vorher gefaßt wurde, und was eben die Einheit aufhob, sondern ungetheilt in sich selbst verharrend. — Wir müssen nun an der Anschauung versuchen, was wir in dieser Vorschrift derselben, — etwas Anderes sind ja unsere Definitionen nicht, — angegeben haben.

Wie die Einheit ist, ist nicht sie, sondern ein Anderes durch sie: nun wird sie jedoch nicht etwa dieses Andere, verwandelt sich in dasselbe, und verliert so ihr Sein, sondern sie ist und bleibt, nämlich Durch dieses Anderen, welches Andere abermals nicht zu einem selbstständigen Sein kommt, sondern nur ist durch jenes Andere, und vernichtet wäre, wenn jenes aufgehoben würde.

Oder es ist ein unmittelbares Schließen und schließendes Leben: — nur ist am gewöhnlichen Begriffe desselben zu berichtigen, was berichtigt werden muß. Nur das Durch gelassen, d.

i. kein A, durch welches ein B als Besonderes übrig bliebe; sondern A selbst in seinem absoluten Sein bringt B mit, weil es eben ist ein lebendiges Durch und nichts Anderes, und weil, wenn das Letztere nicht gesetzt ist, das Erste auch nicht gesetzt ist und überhaupt Nichts. A, sich gegeben, flieht und entäussert sich; doch nicht sich verwandelnd; es ist eben nur dieses Fliehen und Sichentäussern selbst.

Haben wir für dieses Durch ein Wort in unserer Sprache, das an eine bekannte Anschauung erinnert, und diese herbeiführen kann? — vermittelst welcher Erinnerung wir aus unsern bisherigen, leer erscheinenden Constructionen sogar in unser gewöhnliches Leben und die gemeine Erfahrung hineinkommen, indem wir nur verstehen, was wir alle Zeit unsers Lebens getrieben haben, freilich ohne lebendiges Bewußtsein desselben. — Ich sage: ja; Sehen, das innere nämlich; Ersehen, An- und Hinschauen ist es. Gewöhnlich faßt man es verblaßt, ertödtet, das innere Leben heraustreibend. Dies nun der falsche Begriff, was wir eben zeigen wollen. — In seinem Wesen liegt es, daß hingesehen, projicirt werde, ein Produkt, das da ist nur in jenem Durch, als Gesehenes, und wegfällt, sobald das Sehen, sein eigentlicher Seinsgrund, weg ist. Sehen heißt eben nicht in sich Todtsein, sondern sich Fliehen, so gewiß es ein Sehen ist: ein Schließen — Setzen ausser sich, Emaniren, eben durch seinen wesentlichen Charakter.

Also jene gesuchte (höhere) Einheit der zwei entgegengesetzten Glieder müßte eben ein wesentliches Durch sein; nach der gewöhnlichen Sprache des Menschengeschlechts ein Sehen, welches schlechthin bei sich führt ein Gesehenes, worin eben jener Gegensatz mitgegeben ist.

1) Wir haben das Wissen selbst zum Gegenstande. Dieses ist in seiner reinsten und einfachsten Form, in seinem Grundbestandtheile Sehen, also wie wir es beschrieben. Wäre nun alles mögliche Wissen in Zeit und Ewigkeit nur die Fortbestimmung jener Grundform durch gleichfalls nachzuweisende Gesetze; so wäre klar, wie wir von da aus alles Wissen gleichfalls der Anschauung stellen könnten. — Es ist aber auch klar, daß, da

diese Grundanschauung das in der fortgesetzten Untersuchung durch das Gesetz zu Bestimmende ist, und die Bestimmung des besondern Wissens aus dem Verhältniß derselben mit dem Gesetze entsteht, Keiner diese verstehen kann, dem nicht die Grundanschauung klar geworden, und Keiner geläufig fortkommen, dem sie nicht immer zu Diensten steht. Darin in der That der Triumph der Wissenschaft, und das sie von der Gemeinheit aussondernde Kriterium. Darum muß man in der Construction desselben sowohl, als in der Ueberzeugung, daß alles noch so verschieden modificirte Sehen nichts Anderes, denn dies sei, sich üben.

2) Das Sehen hat sich als der immanente Seinsgrund und Träger für das Gesehene gezeigt, durch welches es gesetzt ist, und durch dessen Wegnahme auch dies hinwegfällt. Ob es nun ein anderes Sein geben könne, als das gesehene, sind wir eben im Begriffe zu untersuchen. Gesetzt nun, es fände sich: quod non; so ist ja der Quell alles möglichen Seins in Zeit und Ewigkeit gefunden; und könnten wir nur in die Selbstbestimmung des Sehens hineinkommen, wie wir hoffen, so wären wir gleichfalls hineingekommen in die möglichen Bestimmungen des Seins, befänden uns im Mittelpunkte seiner Erkenntniß, und sähen es auf Zeit und Ewigkeit aus der uns wohlbekannten und von uns durchdrungenen Quelle hervorgehen.

Wenn alles Sein, wie es ist, aus dem Hinschauen des Sehens stammt, so ist seine Bestimmung nur die Bestimmung des Sehens im Hinschauen: in dem Sein kann darum Nichts liegen, was ihm nicht würde aus dem Sehen selbst. Es hat ja in sich gar Nichts, sondern Alles nur in seinem Sehen. (Alles ist a priori, Nichts a posteriori; sonst jämmerliche Halbheit. A posteriori wäre, was nicht durch das Sehen gesetzt ist: wie sollte es nun doch in das Sehen hineinkommen, da dieses nur ist ein Durchsein, Hinschauen? — So wird nun unendlich einfach, was jene in's Unendliche verwirrt haben. Nichts ist leichter als die Wissenschaftslehre für den, dem sie möglich ist. Den Andern ist sie nicht schwer, sondern unmöglich).

---

i. kein A, durch welches ein B als **Besonderes** übrig bliebe; sondern A selbst in seinem absoluten Sein bringt B mit, weil es eben ist ein lebendiges Durch und nichts Anderes, und weil, wenn das Letztere nicht gesetzt ist, das Erste auch nicht gesetzt ist und überhaupt Nichts. A, sich gegeben, flieht und entäussert sich; doch nicht sich verwandelnd; es ist eben nur dieses Fliehen und Sichentäussern selbst.

Haben wir für dieses **Durch** ein Wort in unserer Sprache, das an eine bekannte Anschauung erinnert, und diese herbeiführen kann? — vermittelst welcher Erinnerung wir aus unsern bisherigen, leer erscheinenden Constructionen sogar in unser gewöhnliches Leben und die gemeine Erfahrung hineinkommen, indem wir nur verstehen, was wir alle Zeit unsers Lebens getrieben haben, freilich ohne lebendiges Bewußtsein desselben. — Ich sage: ja; **Sehen**, das innere nämlich; Ersehen, An = und Hinschauen ist es. Gewöhnlich faßt man es verblaßt, ertödtet, das innere Leben heraustreibend. Dies nun der falsche Begriff, was wir eben zeigen wollen. — In seinem Wesen liegt es, daß **hingesehen**, projicirt werde, ein Produkt, das da ist nur in jenem Durch, als **Gesehenes**, und wegfällt, sobald das Sehen, sein eigentlicher Seinsgrund, weg ist. **Sehen** heißt eben nicht in sich Todtsein, sondern sich Fliehen, so gewiß es ein Sehen ist: ein **Schließen** — Setzen ausser sich, Emaniren, eben durch seinen wesentlichen Charakter.

Also jene gesuchte (höhere) Einheit der zwei entgegengesetzten Glieder müßte eben ein wesentliches **Durch** sein; nach der gewöhnlichen Sprache des Menschengeschlechts ein **Sehen**, welches schlechthin bei sich führt ein **Gesehenes**, worin eben jener Gegensatz mitgegeben ist.

1) Wir haben das **Wissen** selbst zum Gegenstande. Dieses ist in seiner reinsten und einfachsten Form, in seinem Grundbestandtheile **Sehen**, also wie wir es beschrieben. Wäre nun alles mögliche Wissen in Zeit und Ewigkeit nur die Fortbestimmung jener Grundform durch gleichfalls nachzuweisende Gesetze; so wäre klar, wie wir von da aus alles Wissen gleichfalls der Anschauung stellen könnten. — Es ist aber auch klar, daß, da

diese Grundanschauung das in der fortgesetzten Untersuchung durch das Gesetz zu Bestimmende ist, und die Bestimmung des besondern Wissens aus dem Verhältniß derselben mit dem Gesetze entsteht, Keiner diese verstehen kann, dem nicht die Grundanschauung klar geworden, und Keiner geläufig fortkommen, dem sie nicht immer zu Diensten steht. Darin in der That der Triumph der Wissenschaft, und das sie von der Gemeinheit aussondernde Kriterium. Darum muß man in der Construction desselben sowohl, als in der Ueberzeugung, daß alles noch so verschieden modificirte Sehen nichts Anderes, denn dies sei, sich üben.

2) Das Sehen hat sich als der immanente Seinsgrund und Träger für das Gesehene gezeigt, durch welches es gesetzt ist, und durch dessen Wegnahme auch dies hinwegfällt. Ob es nun ein anderes Sein geben könne, als das gesehene, sind wir eben im Begriffe zu untersuchen. Gesetzt nun, es fände sich: quod non; so ist ja der Quell alles möglichen Seins in Zeit und Ewigkeit gefunden; und könnten wir nur in die Selbstbestimmung des Sehens hineinkommen, wie wir hoffen, so wären wir gleichfalls hineingekommen in die möglichen Bestimmungen des Seins, befänden uns im Mittelpunkte seiner Erkenntniß, und sähen es auf Zeit und Ewigkeit aus der uns wohlbekannten und von uns durchdrungenen Quelle hervorgehen.

Wenn alles Sein, wie es ist, aus dem Hinschauen des Sehens stammt, so ist seine Bestimmung nur die Bestimmung des Sehens im Hinschauen: in dem Sein kann darum Nichts liegen, was ihm nicht würde aus dem Sehen selbst. Es hat ja **in sich** gar Nichts, sondern Alles nur in seinem Sehen. (Alles ist a priori, Nichts a posteriori; sonst jämmerliche Halbheit. A posteriori wäre, was nicht durch das Sehen gesetzt ist: wie sollte es nun doch in das Sehen hineinkommen, da dieses nur ist ein Durchsein, Hinschauen? — So wird nun unendlich einfach, was jene in's Unendliche verwirrt haben. Nichts ist leichter als die Wissenschaftslehre für den, dem sie möglich ist. Den Andern ist sie nicht schwer, sondern unmöglich).

Der Hauptpunkt der gestrigen Stunde und damit unseres ganzen folgenden Vortrags, ist, wie es mir geschienen, nicht Allen klar geworden, nicht Alle sind von ihm ergriffen. Woran es liegt, kann ich, wenn es nicht der Mangel an Aufmerksamkeit und Hingebung ist, gegen den ich kein Mittel habe, wohl wissen, und will in der Construction einzeln dagegen vorbauen. Denen es klar geworden, mögen an einem deutlichen Beispiele erkennen, was freies Construiren heiße, und wie man darin Andere anleiten könne.

Die Aufgabe war: ein Sein, das als solches schlechthin ein Durch ist, und nicht mehr, zu construiren. — Etwa ein solches, das *gelegentlich* ein Durch werden könnte, in sich ein *Vermögen* hätte? — Dies ist eben das ertödtende Denken, nicht das freie Construiren. Nein, es ist gar nichts Anderes, denn *Durch*, Leben. Was d. Erste wäre. — Soll sich nun dies ins Unendliche fortziehen, ohne Erfolg und Resultat? Nein; es ist ja Durch irgend eines Etwas, seines bestimmten Produkts. Deßhalb muß es ein Resultat, darin also nothwendig sein Ende und Ruhe haben. Dies Resultat aber ist nur *in* und *an* jenem ersten, und seine Bestimmung, weil es schlechthin ist *Durch* ein Anderes. Es ist darum niemals selbstständig und unabhängig, sondern nur inwiefern jenes ist, durch sein Sein gehalten und getragen, Theil seines Seins und fällt hinweg, wenn jenes wegfällt. Was d. Zweite wäre.

Diesen Begriff sollen wir im *Sehen* wiedererkennen! Und dies werden wir, wenn wir es nur nicht ertödten, ein Sehen denken, ohne Sehen, das nur etwa das *Vermögen* dazu hätte: so denkt man es gewöhnlich immerfort; deßhalb ist man nicht zur Wissenschaftslehre gekommen; — sondern das da sieht verbaliter. Aber ins *Unendliche* sich verlierend? Eben so wenig, sondern sich sammelnd in einem Produkte, dem Gesehenen. Also Duplicität: 1) Leben — *sieht* thatkräftig; deßhalb 2) Sammlung in einem Produkt, es setzt ein Gesehenes. — Frage: kann ein Sehen sein ohne ein Gesehenes? Sagen Sie: nein; so gestehen Sie, das Sehen sei ein absolutes Durch. Ferner: kann das Gesehene (nur nicht wieder diesen Gedanken übersprungen) *als Gesehenes* sein ohne das Sehen? Es ist ja nur ein im Sehen Gesehenes, Bestimmung und integrirender Theil des Sehens. (— Wir haben damit angegeben das genus und die differentia specifica des Sehens. Dem genus nach ist es *Leben*; der specifischen Differenz nach nicht unendliches, sondern ein zur Ruhe gebrachtes, sich in einem Etwas setzendes und endigendes Leben; *hinschauend* eben ein Sein).

So viel, mehr durchaus noch nicht, ist festzuhalten. Ich weiß wohl, daß Ihnen noch ein anderes Ingrediens des Sehens vorschweben mag, was Sie gern einmischen möchten, und das vielleicht Manchem die Anschauung erschwert, indem er es nicht einmischen soll, oder weil er es in dem von uns aufgestellten Bilde nicht findet. — Damit verhält es sich nun so: wir haben das reine Sehen betrachtet in seiner absoluten Form, ohne alle Fortbestimmung durch irgend ein Gesetz. So kommt es nun nie vor, darum ist es noch nicht das *wirkliche* Sehen. Erst wenn wir dies Gesetz, welches auch das allergewöhnlichste und gemeinste Sehen allemal bestimmt, aufweisen werden, erhalten wir dies fehlende Ingrediens. (Wer schon genauer bekannt ist, könnte fragen: ist jenes Sehen *Anschauen* oder *Denken*? Keines von beiden, ausserdem wäre es noch nicht Grundform, sondern schon das, aus welchem durch Fortbestimmung durch das Gesetz Beides wird). — —

Und nun zurück in den gesammten Zusammenhang:

Eine dauernde, und durch den Gegensatz nicht zerrissene Einheit im Setzen des Seins, wie wir sie suchten, haben wir jetzt gefunden. In dieser Einheit ist die Zweiheit das *Hingesehene* aus ihr, welches in ihr schlechthin Eins ist: das Sehen bleibt nämlich in Beiden das Eine, geht fort über beide, und wie sie auch verschieden seien, so sind sie doch beide in dem Einen Sehen des Gesehenen; — sein *Gesicht*; (nicht facies oder vultus, sondern visum, idea, wie bei Luther).

Wie es nun komme, daß das Sehen, im Setzen des Seins, gerade einen *solchen* Gegensatz hinsehe, wie es in demselben ein Zweifaches werde in Absicht des *Gesehenen*, und doch Eins bleibe als *Sehen*, ist nicht an der Reihe der Anschauung, son-

dern wir müssen zu diesem Behufe noch durch viele Mittelglieder hindurchgehen. Dazu machen wir nun Anstalt. — Also nachdem wir bei dem höchsten, absoluten Einheits- und Mittelpunkte, der Grundform des Sehens, angekommen sind, gehen wir wieder zurück zur Erwägung des äussersten und Ausgangspunktes, da in der Mitte zwischen diesen beiden Endpunkten der Analyse noch manches Dunkle liegt, und wir noch fehlende Mittelglieder einzuschieben haben. Es wird sich nämlich zwischen der natürlichen und faktischen Aussage über unsern Ausgangspunkt, und zwischen dem, was wir eben als Grundbegriff des Sehens gefunden haben, ein Widerspruch ergeben, oder richtiger, der schon früher erwähnte Widerspruch wird sich klarer stellen.

Nämlich: Die absolut dauernde und unzerstörbare Einheit im Seinsetzen ist das Sehen. Das Sein ist lediglich in ihr: aber in ihr ist nur, was *durch* sie ist. Also das Sein Produkt des Sehens, durchaus Nichts weiter, ohne alle Selbstständigkeit. So haben wir's bisher angesehen.

Wiederum jedoch, wie wir beim Ausgehen vom Begriffe des Seins gefunden, und immer wieder finden können, besteht es darin, vielmehr aus sich, von sich, durch sich zu sein, ein schlechthin Selbstständiges. Dadurch allein wird es Sein und hat es seinen Charakter als eines solchen, daß es nicht sei durch ein Anderes, sondern, wenn man den Begriff des Durch doch anlegt, daß es sei schlechthin durch sich selbst. Das Sein ist demnach einmal als nicht durch ein Anderes, sodann als allerdings durch ein Anderes gedacht werden, ohne Zweifel ein Widerspruch.

Wenn es nun ferner wahr bleiben soll, daß das Sein hingesehen wird, so wird es hingesehen *als nicht* durch ein Anderes, unmittelbar indem es hingesehen wird durch ein Anderes. Das Sehen darum widerspricht unmittelbar sich selbst, *negirt* sein Produkt, und vernichtet sich im Sehen des Seins: indem es zu einem Ungesehenen und von allem Sehen Unabhängigen das macht, was es dennoch unmittelbar zum Gesehenen hat. (Es ist der anfängliche Widerspruch: das Sagen und Setzen des Seins widerspricht dem Begriffe des Seins). Es ist wohl der Mühe werth, zu untersuchen, wie es mit diesem Widerspruche zugehen möge.

Gehen wir sogleich hinein in den Mittelpunkt! Das Sehen verneint sich und sein Produkt, haben wir gesagt; und so ist es in der That: es setzt dasselbe, als nicht durch sich gesetzt. Daß das Sehen sodann *Sich* und seinen Effekt gesehen haben müsse, um ihn negiren und durch die Negation den Charakter des Seins hinstellen zu können, daß es demnach nicht mehr, wie es Anfangs aufgestellt wurde, ein reines Sehen, sondern ein *Sich*-Sehen sein müsse, ist klar, und wir behalten diese Erwägung uns vor, um hier einen andern Punkt abzuthun, dessen wir dazu mitbedürfen.

Es negirt das Sein als sein Produkt: hierin liegt die andere Bestimmung, die ein Gesehenes *als* Produkt setzt. Das *Eine und selbige* ist darum in dieser Negation doppelt vorhanden: einmal als Produkt des Sehens, um als solches anerkannt zu werden; das zweite Mal um als solches ausdrücklich negirt werden zu können, und so den durch diese entgegengesetzten Bestimmungen hindurchgehenden Umkreis des Sehens zu beschließen, und dem Subjekte seine Ruhe und Vollendung zu geben.

Zweimal dasselbe wird gesetzt ohne Unterschied. Ist der Widerspruch dadurch gehoben? Einmal wird es gesetzt, als Sein aus sich, durch sich, als ein *inneres* Leben: dann als nicht durch sich, sondern durch das Sehen. Hier also bleibt es dasselbe, nur das innere Leben, die Kraft wird davon hinweggelassen, so daß bloß die Gestalt, in der das Leben erloschen ist, das todte Gerüst des Lebens übrig bleibt. Das Sein, das freilich auch ein Hingesehenes ist, wird nun als Hingesehenes negirt, um es von dem als Hingesehenes ausdrücklich gesetzten zweiten Sein dadurch zu unterscheiden.

Hat man für diesen Gegensatz Benennungen in der Sprache? Ja: dieses heißt *Bild*, jenes *Realität*. Bild, des innern selbstständigen Lebens beraubt, todte Gestalt; Realität dagegen ist die Gestalt in ihrer Fülle und Lebendigkeit, in absoluter Veränderlichkeit und Bestimmbarkeit aus sich selbst. Der Baum wächst, das Thier bewegt sich, jedes Möbel veraltet, verwest. Wächst dagegen das Bild des Baumes? ꝛc. Vielmehr ist es *als* Bild ein Unselbstständiges, Abhängiges. Damit ist die Grundanschau-

ung desselben erklärt und abgeleitet: Bild ist das als Gesehenes Gesehene, worin sich das Sehen als Abbildendes weiß und sieht.

Im Seinsetzen ist demnach ein Doppeltes enthalten: das Fortgehen des Sehens von der Negation eines bloßen Bildes zum Sein, indem das Sein eben die Negation des bloßen Bildes ist. Daran möchte sich leicht die schon früher gesetzte Duplicität des Innen und Außen, von welcher wir zuerst ausgingen, nur entwickelter ergeben haben.

Sie sehen, in welchen Umkreis wir hineingekommen sind: zuerst Sehen des Seins als solchen, dies Als-Sehen zeigt sich als Selbstnegation; darin liegt überhaupt Sehen des Selbst; demnach endlich Sich-Sehen des Sehens, wenigstens in seinem Produkte, dem Gesehenen. Alles dieses ist in dem einfachen Sehen des Seins beisammen und zu unabtrennlicher Einheit verschmolzen.

Woher die Ertödtung des Lebens? fragten wir früher bei Schilderung des alten Sinnes. Hier sehen wir, aus dem Charakter des Bildes, freilich also durch das Sehen, wie wir schon da vermutheten. Zwar der Begriff der Realität besteht darin, daß ihr das Leben gelassen, sogar positiv zugeschrieben werde. Es möchte sich aber zeigen, daß auch dies nicht in That und Wahrheit, sondern nur in einem neuen, bis jetzt noch nicht als solches erkannten Bilde Statt findet.

Das Bisherige noch von einer neuen Seite: Des Seinsetzens Grundeinheit ist Sehen, das Sein also ist im Sehen, Gesehenes, Produkt. So unser Schluß; der wohl richtig sein mag, zunächst aber nur eine abweisende Behauptung enthält. Wenn der Idealismus etwa nur polemisch verfahren wollte, so wäre es damit genug: da er aber belehren soll, so muß näher in die Sache hineingegangen werden. So sprechen nämlich wohl wir; nicht aber das unmittelbare Bewußtsein, Sehen: dies ist noch nicht erklärt. Nach ihm ist ja das Sein eben nicht durch dasselbe, überhaupt nicht durch ein Anderes. Also — die Kraft

und das Wesen des Seinsetzens besteht darin, daß das Produkt des Sehens ausdrücklich negirt, und durch diese Negation eben als Sein (an, von, durch sich) gesetzt werde.

Dies muß genauer untersucht werden, Schritt vor Schritt sich annähernd, und allmälig Gebiet gewinnend; dies allein ist Methode: Sein = Negation und Gegensatz des Seheprodukts; durch diese Negation erst entsteht das Sein. — Von nun an ist demnach unsere stehende Frage: wie geschieht diese Negation? (Das Bisherige war Vorbereitung, um diese Frage zu stellen und zu verstehen. Dies werde festgehalten; denn es kommt Alles an auf die Einheit der Untersuchung, und daß man, mit dieser bekannt, Alles auf sie zurückführe und nichts Fremdes einmenge).

Hierzu ist am Ende der letzten Stunde schon ein vorbereitender Punkt beigebracht worden. Wird das Sein nur durch Negation des Seheprodukts gesetzt, so tritt das, was den ausdrücklichen Inhalt des Seins ausmachen mag, in doppelte Form ein: denn die Negation oder Position verändert ja Nichts an dem Inhalte: einmal als zugestandenes Produkt des Sehens, einmal als durchaus nicht solches Produkt. Was mag nun der Unterschied sein zwischen diesen beiden Formen desselbigen, Einen Inhalts? Er ergiebt sich leicht: in der letztern wird das eigene selbstständige Leben des Inhalts mit hinzugedacht, in der ersten nicht, also als die bloße, todte Gestalt und das Gerüst desselben aufgefaßt. Deßhalb jenes Realität, dieses Bild. —

Jetzt wollen wir, auch noch vorbereitend, diesen Satz in seiner ganzen Ausdehnung geltend machen. Das Sehen ist, wenigstens inwieweit es sich selbst sieht, ein Bilden, ein Ertödten des Lebens außer ihm. Dies werde nun angewendet zur Fortbestimmung unserer obigen Beschreibung, (in der auch dies eigentlich schon lag, nur, daß es nicht heraustreten konnte:) das Sehen ist demzufolge ein absolut immanentes Durch, ein Projiciren, Hinsehen, und zwar eines Andern und Fremden außer ihm, als eines selbstständigen, auf sich selber beruhenden Lebens, woran darum die Abhängigkeit desselben vom Sehen in ihm selber ausdrücklich negirt wird. — Das Sehen vernichtet demnach durch sein Wesen sich selbst, als Durch, in seinem Produkte.

So für uns, die wir *über* dem Sehen stehen, und seiner Geburt zusehen. Lasset aber dieses Sehen in sich selbst, in sein faktisches Sein hineintreten; so wird es jenes als ein Selbstständiges finden, denn dazu hat es selbst dasselbe gemacht. Sich selbst faßt es dagegen als bloß ein ertödtetes Bild jenes, wodurch es eben sagen kann: So eben ist's in mir, so sieht es aus, ohne über das Zusammenkommen dieses Bildes und dieses selbstständigen Lebens die mindeste Rechenschaft ablegen zu können. Wir aber, darüber schwebend, können diese Rechenschaft ablegen.

Dieser Satz ist wichtig; denn er verbreitet sich durchaus über das ganze Wissen, und giebt dem, welcher ihn recht zu fassen vermag, dasselbe Licht, das wir über die einzelnen Regionen verbreiten wollten, in Einem Blicke. — Darum nochmals: Das Sehen ist Durch eines absoluten Durch, eines Lebens aus sich, von sich, durch sich, d. h. *Bilden*. Hieraus und damit ist Nichts zu machen, — denn es ist in sich ein Widerspruch — wenn man nicht ein zweites Sehen wiederum darauf bezieht, wie wir dies bisher immer gethan haben. Dies ist nun auf doppelte Weise denkbar: entweder das Leben des Sehens begleitet selbst sein Durchsein. So halten wir es, und da sieht man denn dieses untere Leben hervorgehen und gesetzt sein aus dem Sehen. Oder man fixirt den Blick im *seienden* Sehen, als dem faktischen und gegebenen Zustande; so ist es nicht Leben und Fluß, nicht Hin-, sondern Anschauung, Stillstehen eines Flusses; was dann? — Es wird von ihm ein *Leben* gesehen: das Sehen negirt sich darum selber darin als Durch, faßt sich überall als das leidende, mitgehende, nachfolgende. Dennoch kann dies gesehene Leben wieder selbst nicht Princip sein. Denn ist es Princip seiner selbst; woher doch dann das Sehen desselben? Dies läßt sich durchaus nicht angeben; beide stehen dann ausser einander, ohne allen begreiflichen Zusammenhang. (Der Dogmatiker Vorgeben vom physischen Einflusse der Außenwelt, Einströmen der Bilder u. dgl., ist eine reine, und durchaus tolle Erdichtung, ohne alle Veranlassung im natürlichen Bewußtsein).

In Summa: In der Anschauung, d. i. dem Sehen des Sehens in seinem bloßen Dasein das eigene Durch des Sehens

an dem in demselben gesetzten Durch vernichtet und aufgehoben: sein eigenes Leben geht an dem aus ihm hingesehenen Leben durchaus verloren. So ist es und so muß es sein. Daher allein die allgemeine Voraussetzung einer realen Welt ausser dem Wissen und unabhängig von ihm, ohnerachtet man zugestehen muß, daß es ein *Bild* dieser Welt giebt im Wissen, und Keiner auf eine begreifliche Art nachzuweisen vermag, wie diese beiden (entgegengesetzten) Formen zusammenhangen mögen. — Wer nun in diesem Sehen des Sehens in seiner Gegebenheit verbleibt, (dies ist eben der alte Sinn des Tastens;) der wird die Sache niemals anders begreifen können. Nur wer über alle empirische Beobachtung gegebener Fälle des Sehens hinweg, sich zur Einsicht seines reinen Wesens erhebt, der findet es als ein *Leben*, und darin nothwendig als Grund alles Dessen, was in ihm ist; und trotz der Ansichten, durch die es sich selbst verkennen und verläugnen mag, ist er durch diese nicht mehr zu irren. Nicht genug aber, daß dieses nur Schein ist; er muß zugleich, eben aus seinem Grundbegriffe, angeben können, woher der Schein? — *Kants* transscendentaler Idealismus ist zugleich empirischer Realismus: er giebt zu und weist nach, daß, wenn der Verstand von einem Dinge an sich spricht, er so sprechen muß, und ganz recht daran hat: daß aber dieses Ansich nur in gewisser Rücksicht und bei Verborgenheit seines Principes, nicht aber ein wahrhaftes und standhaltendes Ansich ist. Diese Einsicht wird gewonnen durch *Transscendentalität*, eben Erhebung über die Empirie zur Anschauung des *Gesetzes* und des geistigen Lebens. — In der Empirie ist ein Ding an sich gegeben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, was denn die Empirie selbst gelten solle, ob sie das absolute Wissen ist. Sollte sich dies nun anders finden, so würde mit ihr auch wohl ihr Ding an sich herabgesetzt werden. —

Wiederholung: Wie, ohnerachtet das Sehen Princip, und Alles in ihm sein Produkt ist, dennoch Etwas in dasselbe

hineinkommt, was *nicht* sein Produkt wäre, dies ist das eigentliche Räthsel. — Dies war ausgedrückt worden: das Sehen ist Durch eines absoluten Lebens. Wie es selbst darum ist, ist auch dieses, als ein Gesehenes eben: denn das Sehen *sieht*, nicht aber sieht es darin sich. — Dies haben wir nun in den einzelnen Bestimmungen des ganzen Seinsetzens nachzuweisen und anzuwenden. Es ist dies nämlich eine Synthesis d. i. eine Sehebestimmung, die sich in und durch sich selbst auf mannigfaltige Weise modificirt. Es kommt dabei an auf die *Einheit* des Mannigfaltigen. Zwar unzählige Mal von mir vorgetragen, habe ich noch immer Irrthümer in diesem Punkte bemerkt: jetzt deßhalb deutlicher.

1) *Ueberhaupt*: Einsehen ist ein Sehen, das *bestimmt* wird, und so übergeht vom Zustande der Unbestimmtheit zu dem der Bestimmtheit. So hier: — Das Sehen wollte das Vorhandene und Bestimmte etwa ansehen als Produkt des Sehens selbst, und hebt mit dieser Ansicht an. Diese muß jedoch aufgegeben, und die andere an deren Stelle gesetzt werden, daß es *nicht* sei Seheprodukt. Aus dem Gegentheile geht ihm erst die Einsicht auf: so *ist's*. Wie wir darum gestern sagten: das Sehen wirft durch sich hin ein absolutes Leben, das ein anderes ist, als das seinige, wovon es das seinige negirt: so zeigt sich hier daran selbst ein inneres Leben und Kraft im Sehen, zufolge welcher dasselbe wandelt, fließt, und innerhalb seiner selbst sich durch Gegensätze fortbestimmt. (Nicht zuerst als Gesehenes ist es gegeben, sondern die Ansicht wandelt sich: und zufolge dieser dann auch das Gesehene).

2) Ein solcher Wandel und Fortfluß ist nur möglich *über* der Einheit. Diese ist gleichsam die Unterlage, der Grundpunkt für den Wandel. Es ist Etwas hingesehen zufolge der ersten Funktion des Sehens, welche wir die An- und Hinschauung nennen wollen: wie z. B. hier das dermalen unbestimmte a, welches in beiden Formen, der des Bildes und des Seins, dasselbe bleibt. Dieses Hingeschaute will nun durch eine zweite Funktion des Sehens angeschaut werden, als *das* und *das*, nicht bloß als seiend überhaupt, sondern mit einem bestimmten Charakter, hier

als Produkt des Sehens selbst. Aber es bleibt nicht dabei, sondern durch sein eigenes inneres Leben vernichtet sich diese versuchte Ansicht von a und verwandelt sich in die entgegengesetzte, die Negation des Produkts.

3) Es sind darum in diesem Zustande des allgemeinen Sehens beisammen und innigst vereinigt zwei Zustände: zuvörderst das Sehen als ein absolutes *Durch*, hinschauend durch sich a: (welches sehr leicht ein anderes selbstständiges Leben ausser dem Ich sein mag, was uns aber dermalen noch gar Nichts angeht:) sodann noch ein anderes Sehen dieses fertigen und abgesetzten a (— durch welches Fertig-Gegebensein das Durch der Anschauung allein schon verloren geht —) als *das* und *das*. Nun aber ist unmittelbar klar, daß ein *Das* nur möglich sei durch Gegensatz: jedes Das ist, was alles andere Das *nicht* ist; lediglich daher durch diesen Gegensatz bestimmbar. Es ist darum klar, daß dieses zweite Sehen eben ein Schweben über dem Gegensatze, und ein Bestimmen durch den Gegensatz ist.

4) Hat die Sprache für diese letztere Funktion des Sehens als *Bestimmens*, Beilegens eines Charakters, einen Ausdruck? Für die absolute Funktion freilich nicht, die wir hier nachgewiesen haben; denn diese ist allen Sprechenden bis zur Erfindung der Transscendentalphilosophie gänzlich verborgen geblieben: wohl aber für Arten und entferntere Modifikationen jener Funktion, die ihnen offenbar wurden. Es ist darum ganz recht, die Benennung der Arten und Ableitungen für das entdeckte genus zu benutzen. Das Wort: *Denken* nämlich. Man freut sich allemal, wenn man auf ein bekanntes Wort stößt; man glaubt die Last der Construction sich vom Halse gewälzt und das Geschäft dadurch in Erinnerung verwandelt zu sehen. Auch ich freue mich dessen; doch muß ich, wie überall, so auch hier, bitten, sich ja das Wort durch die Anschauung und nicht umgekehrt zu erklären; denn was Jeder ohne Ausnahme aus seiner bisherigen Praxis als Denken kennen, und unter diesem Worte sich reproduciren möchte, könnte mehr verwirren, als erläutern.

5) Beide Momente sind in dem Zustande, den wir construirt haben, unabtrennlich vereinigt; nicht zwei Zustände, sondern

Einer. Wie aber hier, wo wir das Gesetz auf ursprünglicher That ergreifen, so findet es sich, wie sich versteht, durch's ganze Wissen. Es ist also durchaus verkehrt von bisheriger Philosophie, und dies unter andern bringt ihre große Seichtigkeit und ihre Irrthümer zu Wege, wenn sie meint, einiges Sehen sei nur Anschauung, nicht Denken, anderes umgekehrt: — durch Mißverständniß Kants, dessen wahre Meinung trotz häufiger ungeschickter Ausdrücke sich den Lesern mit Geist doch nicht hätte verbergen sollen, ist dieser Verkehrtheit erst recht auf die Sprünge geholfen worden. (Sie können gar nicht sehen, sei es auch nur das Sein, ohne darin zugleich zu *denken*, weil es, *als* Sein, zu *charakterisiren*).

Im Sehen (generell) schlechtweg als solchem und dessen Einheit sind zwei Funktionen verbunden: ein Hin- und Herausschauen aus dem Sehen, eines bloß rohen, unbestimmten Stoffes; und ein Bestimmen durch Gegensatz, Charakterisiren als ein Etwas, das nicht ist ein anderes Etwas, ein Fortbestimmen dieses Stoffs. Beides wird geschieden nur durch unsere freie Construction, an sich selbst ist es Eins: das Hinschauen ist zugleich das Bestimmen und umgekehrt. Wollte man ja an Eines der beiden das Ganze knüpfen; so könnte es an das Denken geknüpft werden, wie selbst schon aus der Art der Beweisführung erhellt. — Ein Denken oder Bestimmen setzt durchaus im zu Bestimmenden rohen, an sich unbestimmten Stoff voraus. Willst Du nun schlechthin ein Denken haben; so mußt Du wohl das, wodurch dasselbe bedingt ist, das Hinschauen jenes Stoffes mitsetzen. Gehst Du daher von demselben als dem, was Dir absolut ist, aus; so mußt Du ihm jene Funktion mit übertragen: nicht als ob jenes An- und Hinschauen selbst ein Denken wäre, sondern durch und für dessen Möglichkeit, und mit dem Sein des Denkens mitgesetzt.

Wir wollen, um der Einheit und leichtern Begreiflichkeit des Mannigfaltigen in unserer Synthesis Willen, auf die bezeichnete Weise zu Werke gehen. Wir werden darum sagen können: das Seinsetzen ist ein Denken. Sollte Etwas, das nicht Denken wäre, sich darin verbergen, so wird dies uns nicht entgehen;

denn indem wir das *Denken* selbst darin nur gehörig untersuchen, werden wir schon genöthigt sein, dasjenige, ohne welches dies nicht zu denken ist, mitzudenken.

Mit diesem Einheitsbegriffe nun an das Werk!

(Unsere Aufgabe ist die Analyse des Seinsetzens. Darin hat sich gefunden, daß das Sein entstehe durch den Gegensatz mit dem Seheprodukt; daß es also im Sehen liege, ersehen werde als nicht Produkt des Sehens, sondern als Sein. Seinsetzen darum ist Ersehen als *nicht das*, nämlich Seheprodukt; und das Gesicht eines solchen *nicht das* und Setzen des Seins ist ganz und gar dasselbe).

Dies Ersehen selbst muß darum sein ein Leben und Wandeln im Sehen, ein Fortgehen durch sich selbst von einem Gegensatze zum andern, d. h. ein *bestimmendes* Sehen. Alle Bestimmung oder Charakterisirung sei nur möglich, sehen wir ein, durch den Gegensatz, in welchem *Etwas* denkbar ist nur als nicht seiend ein anderes Etwas. — Dies nun heißt *Denken*: *Setzen* des zu Bestimmenden aber heißt *Anschauen*. Beides ist in unserer Synthesis eine schlechthin unabtrennliche Einheit. Insbesondere aber setzt Denken schlechthin durch sich selbst das Anschauen.

Dies zur Erörterung der bloßen Form dieser Entstehung des Seins aus dem Gegensatze, welche wir mit gutem Bedacht vorausgeschickt haben, als erläuternd für alles Folgende.

Endlich hinein in den Mittelpunkt der Synthesis. Das Sehen sieht das Sein als *nicht* sein Produkt: also es hat ein mögliches Bild seines Produkts, indem es dies am Sein verläugnet. Aber das Bild seines Produktes ist ferner bedingt dadurch, daß es habe ein Bild seiner *selbst*, als des Producirenden; wobei nicht zu vergessen, daß dies ist freie Construction des Vorliegenden, nicht etwa Räsonnement und Erdichtung. Darum hierbei die Hauptvoraussetzung: das Sehen hat ein Bild seiner selbst, oder das Sehen *sieht sich selbst*.

Dies ist abermals ein fester Punkt im Seinsetzen, und zwar das Hauptglied: das Sichselbstsehen des Sehens. Ein solches mit unserer Einbildungskraft zu construiren und zur Anschauung zu erheben, ist jetzt unsre nächste Aufgabe.

1) Indem ich hier in eine Untersuchung Sie hineinführe, die — ich hoffe zwar nicht ausserordentlich schwer, aber ängstlich, grübelnd, haarspaltend erscheinen möchte, merke ich an, daß, wenn es bloß um den polemischen Zweck zu thun wäre, Recht zu behalten gegen den Gegner, um zu erweisen, was hier erwiesen werden soll, daß das Sein durchaus nicht durch die Sinne wahrgenommen, sondern in einem neuen und absoluten Denken erschlossen werde, es dazu dieser Mühsamkeit gar nicht bedürfte. Dieser abweisende, den Gegner zum Verstummen bringende Beweis läßt sich leicht, überraschend und selbst auf eine den gemeinen Verstand überzeugende Weise führen, und wir werden an seiner Stelle dies nicht unterlassen. Unsere Absicht aber ist nicht jene negative, sondern die positive: zu belehren, durchaus aufzuklären und die innern Gesetze und Verhältnisse des Wissens in klarer und bestimmter Anschauung vor das innere Auge eines Jeden zu führen. In dieser Hinsicht müssen wir anmerken, daß die Punkte, auf die wir kommen, die wichtigsten sind, von denen alles künftige Verständniß abhängt: auch die bedingenden Grundkenntnisse und fortbestimmenden Anschauungen. — Welche mir bisher richtig gefolgt sind, wie ich gern von Allen voraussetze, müssen schon gesehen haben, daß im Fortgange die Arbeit leichter wird. Sie haben gelernt, und sich daran gewöhnt, wie hier zu Werke gegangen wird; Sie haben ferner die erst gut gefaßten Bilder, z. B. was Sehen sei, und die Klarheit, die Sie darüber sich erworben, bei den fortgehenden Bestimmungen sehr wohl benutzen können. So nun auch ferner: was Sie schon besitzen, wird Ihnen dienen in der gegenwärtigen Untersuchung, und was Sie in dieser finden werden, bedingt wieder die nachher zu erwerbenden Erkenntnisse.

2) Das Sehen selbst sehe sich, sagten wir; hierzu die Anknüpfung. — Sehen ist Durch eines Lebens, also eines andern Durch. In diesem nicht Insichsein und Aufsichruhen, sondern Ausströmen besteht eben sein Wesen: so gewiß es absolut sieht: sieht es nicht sich; das Auge für sich geht ihm ab.

Nun wollen wir ihm, zufolge des jetzt aufgestellten Satzes, ein solches Auge für sich, ein immanentes Sehen seiner selbst allerdings einsetzen. Nur wohlgemerkt, darauf kommt Alles an, und wem dieses nur ein einziges Mal entginge, dem würde der Unterricht unverständlich, unbeschadet des ersten Satzes, ohne daß dieser aufgehoben würde, der das Wesen des Sehens selbst ausdrückt. Das Zweite ist darum also zu fassen, daß das Erste dabei bestehen kann. Das Sehen muß sich so sehen, daß es ein Sehen bleibt, indem ausserdem ja nicht, wie ausgesagt, das Sehen, sondern statt desselben irgend ein Anderes gesehen würde, und unsre Abhandlung ihre objektive Einheit verlöre.

3) Eine Hauptbemerkung, die durch das Vorausgeschickte allein verständlich ist, wird uns dieses erleichtern; ich sage nämlich: das Sehen des Sehens als solches ist ein Denken, keineswegs etwa ein bloßes Anschauen, in dem Sinne, den wir in der vorausgeschickten Construction diesen beiden Worten gegeben haben. Zuvörderst ist zu zeigen, daß es sich so verhält. Das Sehen werde gesehen, haben wir gesagt: so gewiß wir uns nun mit Besonnenheit ausdrückten, haben wir nicht gesagt, es werde ein vorher unbestimmter Stoff, oder ein Etwas überhaupt, sondern dasjenige Etwas, das nicht sei alles Nichtsehen, gesehen. Wir haben darum allerdings dieses zweite Sehen, von dem wir reden, ausgesprochen, als ein bestimmtes und bestimmendes Sehen; darum, mit dem gewöhnlichen Worte, als ein Denken. Resultat: das Sehen selbst wird nicht etwa angeschaut, sondern nur gedacht. — Dies möchte ein Mittel sein, den behaupteten Widerspruch aufzuheben. Es sieht sich schlechthin nicht: anschauend; es sieht sich doch: denkend. Dieser Satz möchte zugleich, richtig verstanden, die allertiefsten Widersprüche lösen, und unter andern auch die Möglichkeit und das innerste Wesen der Wissenschaftslehre aufdecken; indem er zugleich angiebt, wie es zu keiner kommen konnte, und wie sie vor der Idee derselben sogar sich entsetzten, weil sie wohl Anschauung, aber das Denken gar nicht kannten.

Sodann, was daraus folgte: Alles Denken führt bei sich und setzt voraus in unmittelbarer Einheit die Anschauung: ein Hinschauen des bleibenden und dauernden Etwas, das durch das in sich wandelnde, und von einem Gegensatze zum andern fließende Leben des Denkens eben bestimmt wird. So in dem Falle, an welchem wir in der vorigen Stunde das Denken construirten: ein unbestimmtes a, das im bestimmenden Denken erst angesehen werden wollte als Produkt des Sehens, und darauf hin und mit der Tendenz, es in dieser Klasse unterzubringen, angesehen wurde, welches nicht ging, sondern die Ansicht desselben durch das eigene innere Leben des Denkens in die eines Nicht-Produkt verwandelte. Eben so hier: das Denken und Erkennen als Sehen, und mit diesem Charakter setzt voraus, und wenn es schlechthin gesetzt wird, bringt mit sich die Hinschauung eines hierin noch unbestimmten Stoffes, der im Denken angesehen werden will, als Nichtsehen, welches aber nicht geht, sondern die Ansicht sich innerlich durch ihr eigenes Leben verwandelt in die eines Sehens.

Die Fortführung der Analyse auf Morgen für frische Kräfte. Hier nur noch zwei Bemerkungen. 1) So Jemandem das Wesen des Denkens, und seine absolut organische Verschmelzung noch nicht ganz klar geworden, erkenne es hier zur Stelle. Man denke ein inneres Leben, Wandel, Fortgehen durch und im Sehen: welches Sehen darum nicht zerreißt, sondern Eins bleibt, als Sehen, An- und Hinschauen des Einen; in Beziehung auf welches es wandelt, das darum in ihm seine Ansicht wandelt. Es wird als x und —x bestimmt: das Sehen das Durch beider: ist es aber darum zerrissen? Nein, in der Anschauung des Einen und Eins bleibenden a, zu welchem x und —x nur als Bestimmungen hinzugefügt werden, ist es Eins und verbunden. 2) Alle andern Philosophien fassen das Wissen als ein Todtes, durchaus Leidendes, Empfangendes; Recepticität ist der prächtige Ausdruck; denn nur so konnten sie die Realität und das Leben an den Gegensatz bringen. Das konnten sie allenfalls, wenn sie bei der bloßen Anschauung stehen blieben: wie aber mit dem Denken? Konnte sich denn da, wenn sie z. B. erschlossen, das Leben verbergen? Ja, das thaten sie mechanisch; ohne jemals ihrer bewußt zu werden, daß sie es thaten. Welcher Stumpfsinn! Jetzt sind sie erinnert worden. Was nun? Sie erklären, daß sie nicht wollen, nennen dies ein Reflektirsystem, bei welchem freilich aus dem Sein die Realität in das Wissen tritt. Das aber wollten sie nicht: darum sei es falsch; darum wollten sie auch nicht, was dahin führe, und es sei dies auch falsch, denn Falschheit des Resultates lasse sicher auf Falschheit der Prämissen schließen. So hat unter andern Schelling, der würdige Wortführer dieser Verstocktheit der Dumpfheit, mehrmals sehr gründlich auseinandergesetzt. — 3) Zum Behuf des Denkens des Sehens wird hingesehen ein unbestimmtes x, durch eine Anschauung, die unabtrennlich ist und bedingt, nicht aber selbst ist dieses Denken, welches x nun durch Denken als Sehen erkannt wird, offenbar von der Voraussetzung aus, es sei keines. Es ist also klar, daß das Bild des Nichtsehens hier vorkommt und angewendet wird, und daß es a ist, an welchem beide Ansichten vorkommen, daß es in diese beiden getheilt wird. Wir konnten also wohl an diesem das Etwas haben, das in der Vorstellung sein soll, und doch keine Vorstellung, sondern ein Ding an sich; worin wir schon das Ziel des ganzen Beweises erkennen können. Sie sehen, mit welcher Sorgfalt dieser Umstand festzuhalten ist, den unser nächster Fortschritt freilich aus den Augen verlieren wird. Wir haben dadurch schon die Gränzen unserer ganzen Synthesis bezeichnet. — —

(Zur Wiederholung: Sehen des Sehens = Denken. Denken setzt voraus Anschauung, als das Setzende für die Bestimmung, das Dauernde im Wandel des Gegensatzes. — Wir können dies als das absolute Denken bezeichnen, wie wir schon früher thaten; aber wir sind genöthigt, damit zugleich etwas Anderes zu setzen, das da nicht ist ein Denken: ein x, das, da es im Denken erst zu einem Sehen wird, nothwendig in derselben, einen und untheilbaren Synthesis, noch einen andern, und zwar den entgegengesetzten Charakter haben muß).

Da auf diesem Punkte die Einsicht beruht, auf die es uns ankommt, eines Seins an sich, unabhängig vom Sehen, und

überhaupt, daß unser Idealismus nicht formell und leer werde, noch diese Bemerkung. Das Sehen wird gesehen, als Sehen eben, sagen wir. Heißt das, dasjenige, was wir von unserm Standpunkte aus als Sehen kennen? Das erst beschriebene Sehen kennen wir hier gar nicht anders, denn als ein *absolutes* Sehen. Dies demnach wohl kaum, denn das Denken, als ein sichtbares Machen, läßt in der ganzen Synthesis des Sehens wohl nothwendig Etwas übrig, einen terminus a quo. In der Synthesis ist demnach mehr, als das bloße Denkprodukt. Dies stimmt zugleich ganz mit dem früheren Satze überein, daß es bei dem sich *Nichtsehen* des absoluten Sehens bleiben müsse, daß Sichsehen darum so genommen werden müsse, daß das erstere dadurch nicht aufgehoben wird: welches auf Quantität und Theilung in jenem ersten Sehen deutet.

Etwas des Vorliegenden, wie Viel oder Wenig es auch sein möge, wird der Voraussetzung nach gesehen, gedacht, erkannt und verstanden, als *ein Sehen*. Was heißt das? Analysiren und construiren wir für's Erste diesen Punkt. Ich sage, und ersuche Sie, dies mit mir durchzugehen, und es eben so zu finden; — 1) *überhaupt*, die reine Form des Vorganges beschreibend, mit Abstraktion von dem vorliegenden Falle: Etwas, ein Faktum, will ich sagen, erkennen für das und das, als tragend diesen Charakter, zu subsumiren unter diese Klasse, — setzt zuvörderst ein Bild dieses Charakters, und dieser Klasse überhaupt, in welcher durchaus nicht ausgesagt ist, ob so Etwas, sondern nur *wie* es sei. So z. B. Bild einer Beschränkung und Fortbestimmung des Lebens überhaupt, mit ausdrücklicher Abstraktion von dem Sein oder Nichtsein desselben, und diese Frage gar nicht berührend. Wir nennen es *Denkbild*, Begriff. Sodann die Ansicht eines Vorliegenden und Gegebenen, das da aber ist, faktisch ist, durch die mit dem Denken organisch vereinigte Hinschauung; z. B. eines *gegebenen* Dreiecks. Endlich die schlechthin ergreifende Einsicht, daß beide Bilder, das Denkbild und das Bild des Hingeschauten durchaus mit einander übereinstimmen, und in Absicht des Inhaltes nur sind dasselbe Eine Bild. Das Gegebene *ist* ein Triangel: übereinstim-

mend mit dem Grund- und Charakterbilde eines Triangels überhaupt. 2) Dieses Verfahren soll nun hier stattfinden in Absicht des Sehens. Etwas soll verstanden werden, als ein Sehen. Dies setzt voraus ein absolutes Denkbild, oder Begriff vom Sehen überhaupt. Ein absolutes sag' ich, das schlechthin ist, so gewiß überhaupt das Sehen, und insbesondere sein eignes Sichsehen ist, und welches dies mit sich bringt, und aus sich erschafft ohne Weiteres. Wie mag nun dieses Denkbild beschaffen sein? Wir würden Viel gewinnen können, wenn wir es beschreiben könnten.

Es zeigte sich früher: Sehen ist ein absolutes *Durch*. Wie es selbst ist, ist es dies; aber dies geht im Sehen verloren. Demnach besteht darin sein eigenthümliches inneres Wesen. Dieses *Durch* selbst daher müßte es sein, das in dem Denkbilde des Sehens dargestellt würde.

a) Hierdurch dränge das Sehen ein gerade in dasjenige, was nach der ersten Darstellung durchaus unsichtbar bleiben mußte, und wirklich bleibt. Darum erkennt es sich nie so in *der That* (Anschauung), sondern ex post in der Analyse.

Dies näher überlegt. Absolutes Durch: das Sein desselben *ist* der Effekt; zwischen beide tritt Nichts dazwischen. Hier aber ist ein *Bild* dieses Durch gesetzt; d. i. dieses Durch, im eigenen selbstständigen Sein und Dauer, setzt allerdings zwischen den Grund und den Effekt *Erwas*, nämlich das Durch selber, das es im Bilde substantiirt hat. Wir bekommen darum hier, welches das erste Wichtige ist, ein Bild, dem ein Sein, ein in ihm Abgebildetes gar nicht entsprechen kann; ein reines und lauteres Bildwesen.

Wie möchte nun dieses Durch, das *für sich* mit seinem Effekt sich zugleich setzt, ausgedehnt werden zu einem solchen dauernden, selbstständigen Zwischengliede zwischen sich selbst und seinem Effekte? Dies ist klar; durch *Widerstand*. Das Durch, der Grund ist in sich da, ganz und vollendet; und hinge es nur von ihm ab, und wäre er allein da, so wäre zugleich der Effekt. Aber er ist nicht allein da; es wird ihm widerstanden, so kommt es nicht zum Effekte. Der Widerstand wird überwun-

den, aber erneuert sich immerfort, und so erfolgt was? das Durch, das doch zugleich nie ein Durch ist, dehnt sich aus zu einem fortgesetzten Werden im Widerstande, zu einem Fortschreiten in Linienform, zu einer Bewegung. — Das Durch ist absolutes Ausströmen eines Lebens, haben wir gesagt, und dabei bleibt es. Kommt es nun aber zum Ausströmen? Nein, wohin du siehst, ist Widerstand; zwar wird dieser besiegt, aber unmittelbar an ihn schließt sich neuer: und so verwandelt sich Dir dein Durch, ein kräftiger Lebenspunkt in das Bild einer continuirlichen Linie.

Auf diese Weise allein wäre also ein Denkbild des Sehens, als eines Durch möglich. Nichtsein des Durch; denn dies ist durchaus bildlos, und vernichtet das Bild, sondern successives Werden desselben im Widerstande müßte es enthalten.

1) Dieses beschriebene Bild des Sehens ist nun durchaus ein Denkbild, d. h. es sagt für sich nicht aus, daß Etwas existire, sondern ist nur eine indifferente Beschreibung. Was darunter subsumirt werden wird, wird freilich diesen Charakter der Existenz tragen müssen; und da wir es in einer Synthesis haben, so wird in dieser Synthesis freilich auch subsumirt werden; aber dem Denkbilde verschlägt dies nichts. Auch ist es an sich das Bild einer unendlichen Continuität.

2) Es kann sich Keinem verbergen, daß wir hier auf den Raum kommen, und allerdings können wir hoffen, aus diesen Principien den Raum in seiner ganzen Tiefe, anders als bei Kant, zu begreifen. Aber nicht übereilt. Hier haben wir ein Element dazu, indem das Bild des Durch sich als eine continuirliche Linie gefunden hat. Die Linie kann zwar wohl nur im Raume gezogen werden, von ihm getragen und zusammengehalten, und würde ohne ihn ins Unendliche zerfließen; aber sie ist nicht der Raum, und dieser ist nicht aus ihr zu construiren, sondern es gehört dazu noch ein anderes Element, wie wir sehen werden.

3) Das erste Beispiel eines reinen Bildwesens, dem ein Sein, ein eigentliches und wahrhaftes Leben gar nicht entsprechen kann, sondern demselben vielmehr widerspricht, haben wir demnach an dem Zwischengliede zwischen dem absoluten Durch und seinem Effekte, dem selbst zu einem bestehenden Gegenstande eines Bildes ausgedehnten Durch, gefunden. Und wozu? um sichtbar zu machen, und in einem Bilde zu stellen, was nach dem Urgesetze des Sehens selbst unsichtbar bleiben sollte. — Dergleichen, eigentlich Nichts bedeutendes Bildwesen möchte sich nun innerhalb des Umkreises des Wissens, den wir auszumessen haben, noch gar viel finden; die gesammte Sinnenwelt, und noch vieles Andere möchte von der Art sein, und dies dann die Absicht unserer Wissenschaftslehre, die Nichtigkeit davon aufzudecken. Was ist aber dessen Behauptung? Um das unsichtbare Reale vor's Gesicht zu bringen, und dieses in ihm, in seiner Hülle zu sehen, dazu ist es da. Hat es nun gethan, wozu es bestimmt ist; so mag es ja versinken. Hat es diese Realität, so soll es eine andere gar nicht haben. Wer wird sich denn noch um die Hülle bekümmern und dieser einen Werth geben, wenn er durch sie zum Wesen hindurchgedrungen ist?

Wir fassen die Glieder übersichtlich zusammen: Seinsetzen ist Sehen; Sehen aber Sehen des Sehens, d. h. Denken desselben als Sehens überhaupt. Das Denken jedoch enthält drei Stücke: ein absolutes Denkbild, enthaltend den Charakter; sodann die Hinschauung eines Vorausgesetzten mit dem Bilde dieses Charakters; endlich die Einsicht, daß beide ganz übereinstimmen. — So haben wir hier das Denkbild des Sehens gefunden; Bild des Durch selbst, d. i. ein Durch, welches doch keins ist: wegen der Unmöglichkeit, die Absolutheit desselben abzubilden. Dies ließ sich dermalen fassen im Bilde eines Linienziehens.

Ich will hierbei eine allgemeine Bemerkung machen, welche gerade wegen ihrer Einfachheit nach ihrem tiefen Sinn übersehen, und darum nicht verstanden werden könnte. Dennoch ist sie es, die das ganze Geheimniß des Wissens aufschließt. Ich selbst habe sie mit dieser Einfachheit noch nicht ausgesprochen. Es ist

diese: Wahrhaft an sich ist nur ein Leben durchaus in ihm selber, und ein Anderes ist gar nicht da. Dies muß für's Erste klar sein, und wird Jedem, der nur daran erinnert, und dem es deutlich ausgesprochen wird, wohl klar werden. Ohne dieses stillschweigende Einverständniß würde sich auch in der Wissenschaftslehre mit Keinem viel anfangen lassen. Die ganze frühere Welt hat es freilich nicht gewußt, und ist unbefangen von einem Sein an sich ausgegangen, weil es ihr weder selbst beigefallen, noch sie von Außen daran erinnert wurde. Dieses Eine, reine Leben stellt sich nun (so ist es absolut) in einem Wissen, einem Bilde seiner selbst dar. Was nimmt nun das Bild für eine Verwandlung damit vor, setzt ihm zu, u. dgl.? Läßt sich dies etwa mit einem Worte ausdrücken, und giebt es dafür ein gemeinsames Grundgesetz? Ich sage ja: das Wissen stellt das Leben vor sich hin, es anhaltend und befestigend. Das also, das Befestigen, — also einen Gegensatz, ein Nichtleben, eine vim inertiae mithineinzubringen, — ist das Eine Grundgesetz des Wissens. Auf der Verbindung dieses Gegensatzes mit der Form des Lebens beruhen alle Gestaltungen des Wissens und lassen systematisch sich darauf zurückführen: insbesondere und ganz eigentlich die Gediegenheit und das absolute Nichtleben, selbst das Sein, die gegebene Natur, oder wie man es nennen will. Das Wissen hängt gleichsam dem absoluten Leben Gewichte an, um es fassen und bildlich machen zu können. Diesen absoluten Gegensatz haben wir nun an dieser Stelle im Denkbilde des Sehens zuerst deutlich erblickt.

Sie werden sich dieses Denkbild durch eine Construction in der Einbildungskraft deutlich gemacht haben, und es ferner thun. Wir werden nämlich zu seiner Zeit die wichtigsten Folgerungen für Erklärung des Seins und seines Inhaltes daraus ziehen.

Jetzt gehen wir weiter in der Synthesis, wie die gegenseitige Verständlichkeit der einzelnen Glieder durch einander dabei uns leitet. Das Sehen versteht, denkt, begreift sich als Sehen, heißt unser der Analyse zu unterwerfende Satz. Richten wir unsere geschärfte Aufmerksamkeit auf diesen Ausdruck: Sich,

nicht etwa aus dem bloßen Worte argumentirend, was Nichts beweisen würde, sondern in innerer Anschauung construirend.

a) Unmittelbar klar ist: das Sehen muß zunächst sich selbst an- und hinschauen, Durch sein in Beziehung auf sich selbst, um so überhaupt sich Objekt zu werden. Aber, was die Hauptsache ist, dieses also Hingeschaute soll durch das Denken als Sehen erkannt werden; denn es soll im Denken diese Bestimmung erst annehmen und bekommen; also in der fortbestimmenden Genesis des Denkens. Was ist es denn also vor dieser Bestimmung durch das Denken? Durchaus Nichts, indem ja diese Bestimmung als Sehen seine ganze Bestimmtheit ist; also überhaupt Nichts, als das durch ein bestimmtes Denken, wie hier das Denken des Sehens ist, zu Bestimmende; demnach überhaupt nur ein formeller Ausgangspunkt eines solchen Denkens, durchaus aber Nichts ohne dasselbe. Haben wir für ein solches reines Nichts, bloßen Anknüpfungspunkt, und Unterlage eines bestimmenden Denkens ein Zeichen, wenn auch nicht in der gewöhnlichen, doch in der gelehrten Sprache? Ja, das logische Subjekt; z. B. in der Redensart: das ist roth, grün u. s. f. — Was ist nun das Das anders als das grüne, rothe rc. Hält man an bei dem Das, so findet sich, daß man an demselben noch Nichts hat, sondern daß es erst Etwas werden soll durch das hinzugefügte Prädikat; also durch Denken.

b) Machen wir das hier gefundene höchst wichtige Gesetz uns ganz klar, dabei auch ein wenig mehr in die Tiefe gehend. Denken ist bestimmt worden als die absolute Einsicht der Identität eines Anschauungsbildes (eines schlechthin Gegebenen) mit einem Denkbilde (einem absolut apriorischen, einen Charakter ausdrückenden Bilde). An diesen Satz möchte man sich wohl zu halten haben, und dadurch der Begriff des Denkens erschöpft sein. Setze man aber ferner: — darauf kommt es an, und dies ist die neue Anschauung, zu der ich Sie einlade; — dieses also beschriebene Denken solle wiederum gedacht werden in einem höhern Bilde, das bestimmen solle, als ein Bestimmen wirklich beschrieben und abgebildet worden, d. h. als ein inneres Leben und Fortgehen; so müßte es beschrieben werden, gerade wie wir

es kennen, als ausgehend von einer absoluten Unbestimmtheit, die weiter durchaus keinen Charakter trägt, als das Merkmal des Sehens überhaupt, die Hingeschautheit, welche die reine Objektivität ohne allen Inhalt ist — zur Bestimmtheit. Es würde ihm darum entstehen die Hinschauung eines bloßen, leeren logischen Subjektes, das gar Nichts ist, — als ein Punkt, von welchem das Denken zur Fortbestimmung ausgeht, die leere Stelle des Auftragens, der damit vereinigten Bestimmtheit. Fragt man nun: Was ist dieses logische Subjekt an und für sich, d. h. wie kommt es im Sehen zu demselben? so antworten wir: durch das Denken des Denkens kommt es zu ihm, sein Gesagtes und aus ihm Hingeschautes ist es, und ausser ihm ist es nicht. Auf diese Weise allein ist ein Denken des Denkens möglich; mit ihm zugleich ist daher unmittelbar das Denken als Objektivirung eines völlig unbestimmten Nichts, eines leeren logischen Subjektes mitgesetzt.

Um dies sogleich weiter auszuführen: es ist wohl unmittelbar klar, daß die Substanzen, von welchen die Metaphysik als Trägern der Accidenzen spricht, schlechthin nichts mehr sind, als diese logischen Subjekte. Sollen sie denn mehr sein als die Summe ihrer Accidenzen, wie die logischen Subjekte die Träger ihrer Prädikate? Und haben sie jemals von irgend Jemand für etwas Anderes ausgegeben werden sollen? Indem wir diese erkannt, haben wir darum auch jene erklärt: aus dem Denken des Denkens nämlich, als seine reinen Geschöpfe. Die Metaphysiker selbst waren nämlich das Denken des Denkens, und mußten mithin die Substanzen hinschauen, um an dem Weiterbestimmen derselben ihr Denken sehen zu können.

Wir können noch an einem andern Beispiele dies Absetzen eines logischen Subjekts klar machen. Gott ist aus sich, von sich, durch sich. Dies auf doppelte Weise denkbar. Bis jetzt, seit Spinoza, so, daß man ihn dachte, als ein gediegenes, ruhendes Sein, und erst sein Grundsein nachholte. Wir dagegen dachten ihn, ohne unser Denken an ein Sein anzuknüpfen, als ewig aus sich selbst quellendes Leben und Grundsein seiner selbst. — Wie kommt es nun, daß wir, uns selbst überlassen, immer

nur im Sein verharren, und es erst hinterher zum Leben erwecken? Wir mögen uns wohl natürlich und in unmittelbarer Gegebenheit immer im Zustande eines Denkens des Denkens befinden; nicht im eigentlichen energischen Denken selber, sondern nur im verblaßten Bilde eines solchen. Dies können wir nun unterlassen, und selbst energisch denken, was eben allein Denken ist. — Das Substanzenmachen dagegen ist eine Trägheit, eine vis inertiae des Wissens. Die Wissenschaftslehre hat diese zu vernichten, um das Leben selbst vor den Blick zu fördern. —

Nach diesem so eben beschriebenen allgemeinen Grundgesetze des Denkens vom Denken geht nun auch unsere Synthesis, als selbst der ursprünglichste Ausdruck dieses Gesetzes, einher. Das Sehen sieht sich als Sehen. Es sieht (etwas Hingeschautes, wovon zu seiner Zeit weiter die Rede sein wird) als Sehen, heißt aber: es denkt: Sich sieht es ferner als Sehen: es denkt wiederum dieses Denken, befestigt es. Durch das Letztere schaut es sich hie als ein durchaus leeres und unbestimmtes Nichts, das nur in seinem Zusammenhange als logisches Subjekt zu charakterisiren ist. Was das erste, wichtige Resultat wäre.

Zusatz: Es versteht sich, daß wir vom Seinsetzen reden, als einer Einheit mannigfacher Glieder. Wir betrachten darum das Mannigfaltige, das sich uns ergiebt, als Synthesis, demnach nicht als ausser, sondern mit und in einander: das Hinschauen, und Denken, und Denken des Denkens also neben einander, als ein einziger untheilbarer Zustand des Wissens.

Wir waren in unserer Analyse des Seinsetzens auf den Satz gekommen: das Sehen sieht sich, als Sehen.

Es entsteht dadurch ein reines logisches Subjekt, als bloßer Anknüpfungspunkt des Bestimmens; ein leerer einfacher Punkt der Hingeschautheit, Alles entstehend aus dem Bestimmen. Substanz und Träger der Eigenschaften, d. i. der Denkbestimmungen. Dadurch wurde zugleich eine wichtige Frage der Wissenschaftslehre beantwortet: Woher der Tod, um das Bild des

Lebens erst daran zu knüpfen? Antwort: Durch die *Sichtbarkeit* dieses Anknüpfens, durch das Denken des Denkens. Im Denken des Denkens, als eines absoluten Bestimmens, liegen alle diese Formen. Was d. Erste wäre.

-- Ich setze hier hinzu: Es sieht *sich*, in dieser Form: mithin als Ich, Identität des Gesehenen und Sehenden, was mit dieser unmittelbar verständlichen Form ausgesprochen ist.

Dies ist nun genau zu bestimmen. Zuerst ein leeres logisches Subjekt: dies ist hier die *Ichform*. Dies Ich ist darum und bleibt eben so leer, als vorher das logische Subjekt; reines Ich, seine Bestimmung erwartend vom hinzutretenden Bestimmen. (Ich — weiter gar Nichts, denn Ich; ein logisches Subjekt in dieser Form). Ich: absolut sich stellendes Bild der Identität des Sehenden und des Gesehenen; zuvörderst des *Sehenden* und *Gesehenen*; ein substantiirtes Ich; denn es ist nur logisches Subjekt, oder leere Substanz, die erst durch die hinzutretende Accidenz bestimmt werden soll: sodann der Identität der beiden; das Gesehene ist gar nichts Anderes und mehr, als das Sehende, und es ist Nichts gesehen, denn eben sein Sehen. Das eben ist der Effekt der Bildform, welche wir hier entwickelt haben, daß sie das Sehen, das eigentlich ein Anderes sieht und sich nicht, in der Einheit eines Anknüpfungspunktes wieder subjektiv sichtbar hinstellt. Das Sehen versteht sich schlechthin: deßhalb muß Bild sein eines logisches Subjektes in der Ichform.

Soviel vorläufig. Denn das eigentlich klare Verständniß geht, wie allenthalben, so auch hier, nur aus dem Beweise hervor, den wir führen wollen.

Vergegenwärtigen Sie sich zu diesem Behufe im lebhaftesten Bilde die Lage des Sehens im Fortgange zum Bestimmen eines leeren logischen Subjektes; z. B. *das* ist roth.

Im *Das* ist eigentlich Nichts angeschaut, sondern das Sehen hält sich nur in der Lage und Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Anschauung, die ihm werden, ein Bild, das sich ihm stellen soll. Es ist nicht mehr, denn nur in der Verfassung und dem Anschlage des Anschauens, objektiv gerichtet und aufmerkend. Jetzt tritt an die Stelle dieses Nichts der Anschauung ein

Etwas: roth. Wie hängen nun diese absolut entgegengesetzten Zustände zusammen? Wie verschwindet nicht durch den Eintritt des zweiten der erste, ohne eine Spur hinter sich zu lassen? Offenbar nur, — die Evidenz davon ist Ihnen angemuthet, — indem das Sehen selbst, als das einige dauernde und bleibende im Uebergange, *sich* sieht, und die entgegengesetzten Zustände als seine, dasselbige bleibende, ansieht.

1) *Wie* nun ersieht es sich? Als das bloß Bestehende eines Sehens überhaupt, innerhalb der entgegengesetzten Bestimmungen, über welche es hinweggeht; als das substantielle Sehen; jedoch hier als leidendes, erfüllt werdendes durch die Bestimmtheit, welche dasselbe aus seiner Leerheit und Unbestimmtheit herausergreift. — Dies ist ein höchst wichtiger und entscheidender Punkt. Es ist darum scharf aufzufassen, was ich kurz sagen werde, weil die Kürze hier allein Klarheit giebt.

Wir sind hier auf den Begriff der Kantischen *Apperception* oder der schlechthin unmittelbaren Wahrnehmung gekommen, und haben sie beschrieben, als das absolute Sichsichtbarsein des Sehens in seiner Wesenheit selbst. — Dies ist, wird nicht, und was da wird, das wird in ihm dem seienden. Es ist das innere Wesen des Sehens und unabtrennbar von ihm und seinem Sein, daß es sich sieht, daß es seinen Reflex, oder sein unmittelbares *Fürsichsein* bei sich führt. Sein Sein ist nichts Anderes, denn ein Fürsichsein, und dies seine stehende Grundeinheit. Denn nur in den *einzelnen* Bestimmungen wird es; und es ist eben das Geschäft der Wissenschaftslehre, diese einzelnen Bestimmungen des Werdens in ihrer Grundform zu erschöpfen.

Dies ist die *unmittelbare* Wahrnehmung, nämlich die rein geistige Selbstheit des Sehens selber; ausser ihr hat es keine andere Existenz. Was ausser ihr im gewöhnlichen Sinne Wahrnehmung scheint, ein halbsinnliches Selbstgefühl, die Sensationen des äussern Sinnes, sind nur von ihr selbst ausgehende Bilder und Hüllen jener unmittelbaren Wahrnehmung selbst, die von blöden Augen, denen jene im Hintergrunde sich verbirgt, für sie selbst gehalten werden. Als solche sie darzulegen, und

die Täuschung nachzuweisen, ist nun eben die nächste Aufgabe der Wissenschaftslehre. Aller bisherige Irrthum entstand aus der Verkennung dieser Grundwahrheit, daß die einzig ursprüngliche Wahrnehmung die Selbstanschauung des Sehens sei. Als Kant ahnete, daß in dieser Apperception, im Ich, der Einheitspunkt aller Grundformen des Wissens oder der Kategorien, wie er sagte, liege, ohne es jedoch auf irgend eine Weise bewahrheiten zu können: da war durch diese Ahnung der Ort der Wahrheit angedeutet und entdeckt; und als die Wissenschaftslehre jene versprochene Kantische Deduktion in's Werk setzte, Wahrheit und Klarheit gefunden. Denn auf den Ort jener Einheit und Trennung des Objektes vom Subjekte, auf jene Subjekt-objektivität eben kommt es an in allem Wissen. Aber im Sehen selber, im Ich ist diese Trennung in ihrer Urquelle zu finden. Hier liegt das ganze Geheimniß aller Wahrnehmung und alles Wissens.

Machen wir gleich den sich hier darbietenden Rückschluß. Des Sehens absolute Grundform ist die innere Duplicität, das Fürsichsein. So gewiß dies ist: so hat alles Sehen zum unmittelbaren Gegenstande nur sich; nie wird Etwas in ihm sichtbar, als nur das Sehen selbst. Wie es Ich ist, also geht es auch nie aus der Ichheit heraus. Nimmt man nicht vielmehr unmittelbare Dinge wahr, die nicht Sehen sind? Gar nicht daran zu denken, weil es gegen das Grundgesetz des Sehens wäre. Wir müssen also der radikalen Täuschung kühnlich widersprechen. Selbst in deinem Begriffe von Gott siehst du dein Begreifen: in dem Bilde seines Lebens dein eigenes Bilden dieses Lebens. Was du siehst, bist immer du selbst. Sollte nun dennoch eine Beziehung auf ein Selbstständiges ausser dem Sehen Statt finden, so müßte der Grund davon liegen in dem Sehen, das sich sieht; es müßte dies etwa sein nicht durch den Reflex dazu geworden, sondern für sich und durch sein von ihm unabhängiges Sein, Bild jenes in ihm Gebildeten; und als solches erkannt werden: wodurch bei dem Gegensatze des in ihm Gebildeten allerdings jenes Gebildete hinter dem Bilde gedacht, und darauf geschlossen werden müßte, aus dem Bilde selbst.

Wie es sich mit einem solchen Schlusse verhalte, nachzuweisen,

mag nun allerdings die Hauptabsicht unserer vorliegenden Synthesis sein, die wir aber fortzusetzen und zu vollenden haben. Es möchte sich da vielleicht finden, daß das Sehen von sich auf ein Höheres schließt, als es selbst ist.

Kant sagt, die Apperception sei eine synthetische Einheit, ein bindendes Glied eines Mannigfaltigen. Wie sie dies sei, haben wir oben gesehen. Das Sehen, als reine Einheit, gelangt nur dadurch zum wirklichen Gesichte, daß ein Uebergang zwischen Gegensätzen sichtbar sein soll; also nur als das Vereinigende dieser Gegensätze. Die Einheit des Sehens im Zerfließen über dem Gegensatze besteht eben in der Sichsichtbarkeit dabei, in welcher der Gegensatz und die Einheit des Gesichtes zugleich liegt. —

Es ist hier zugleich der Ort, genau zu erklären, wie Substanz und Accidenz zusammenhangen, und von einander unabtrennlich sind. Im Denken des Denkens, im Gesichte eines Bestimmens hangen sie zusammen, und sind ein solches Gesicht, dessen unabtrennliche Theile zugleich sie ausmachen: denn das Accidens ist nur Produkt der Bestimmung, deren Ersichtlichkeit einen Ausgangspunkt des Bestimmens, als das zu Bestimmende, d. h. eine Substanz oder logisches Subjekt fordert: die Substanz aber ist das zu bestimmende, welches bloß zur Nachweisung einer Bestimmtheit an ihm, und zu gar keinem andern Zweck, und durch kein anderes Princip da ist; und gar Nichts hat oder ist, als was sie durch jenes Bestimmenswerden wird. Substanz darum und Accidenz, so wie ihr Gegensatz und ihre Verbindung sind nur in der Anschauung eines Bestimmens, und außerdem Nichts; denn sie sind deren Geschöpfe, und inwiefern man eine solche Anschauung unterlassen kann, fallen auch sie hinweg. (Sie sind nicht etwa Dinge, oder Verhältnisse von Dingen an sich, sondern reine Produkte und Glieder in der Synthesis des Sehens).

Ferner, was aus dem Ersten folgt, und es in einen umfassendern Zusammenhang erhebt. Diese ganze Kategorie ist die Form der Sichanschauung, als eines Uebergehens von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit; diese besondere Form der Sichan=

schauung aber ist nothwendig, wenn es überhaupt zur Sichanschauung, oder zum Ich kommen soll. Die Anschauung des Uebergehens; wobei das Ich sich also leidend verhält, und nicht durch irgend eine innere Kraft und Thätigkeit des Ich bestimmt. Dieses merkt bloß auf und erfaßt sich selbst daran; (woraus wir dermalen freilich noch Nichts haben machen können). Es ist darin vielmehr das sich selbstmachende Leben seines Sehezustandes, worin das Ich sich durchaus leidend verhält. So muß es hier sich verhalten; denn nur so ist es das Verhältniß der Substantialität. Wäre dem anders, so erhielten wir daraus eine andere Anschauungslehre des Ich, auf welche wir ohne Zweifel noch stoßen werden.

Diese Sätze sind wichtig und es ist mir noch nicht beschieden gewesen, sie mit dieser Schärfe und Bestimmtheit vorzutragen.

Es ist der Nachtheil akademischer Vorträge über Philosophie, daß ein Ganzes von Erkenntniß, eine Totalität der Einsicht, welche eigentlich Ein Blick ist, verstreut werden muß durch Wochen, so daß die Aufmerksamkeit über die Vielheit von Gliedern vertheilt, das Ganze nicht mehr wiederfindet. (Bei der Mathematik ist es freilich auch nicht anders). Nur der eigene, die entlegenen Theile zusammenfassende, sie verkürzende und in Einen Brennpunkt concentrirende Fleiß kann diesem Uebel abhelfen. Zu diesem Behufe eine umfassende Uebersicht.

Gegenstand unserer Analyse ist das Seinsetzen (Sagen: das ist). Hierin zeigt sich zunächst der absolute Gegensatz eines Innern und Aussen. Es mußte die Einheit dieses Gegensatzes aufgesucht werden, indem uns eine solche im Seinsetzen selbst faktisch vorlag. Diese ergab sich im Wesen des Sehens selber, als eines absoluten Durch, — Schwebens über Gegensätzen. Aber um diese Einheit sein zu können, mußte das Sehen sich fassen, Sehen des Sehens sein. Dies aber zeigte sich als ein Denken des Sehens; dies wiederum war nicht möglich ohne vorausgehende Anschauung des Sehens. Endlich

sollte das Sehen Sich sehen als Sehen: es sollte darum wiederum sehen das Denken des Sehens; dies giebt das Denken des Denkens selbst als die Spitze unserer Synthesis, als deren Verknüpfungspunkt sich das Ich ergab.

Jetzt stehen wir auf dem Gipfel unserer Synthesis, von wo aus eine zusammenfassende und bleibende Einsicht leichter ist. Die höchste Spitze der Untersuchung ist eben der Satz: das Sehen sieht sich, als reines logisches Subjekt einer bestimmten Sichtbarkeit.

Näher den auch schon oben ausgesprochenen Inhalt der Synthesis: das Sehen, wie wir es oben kennen gelernt haben, sieht sich, denkt sich, sieht sich werden. Also die ganze Synthesis verwandelt sich in die genetische Form. Was oben ein Sein, ist hier ein successives Werden, und allmäliges Anschießen der einzelnen Theile, anhebend vom leeren Ausgangspunkte eines logischen und substantionalen Ich. — Dies enthält nun nichts Neues; wir können aber vielleicht jetzt diese Formel besser brauchen: Das Sehen hat sich uns in seine Genesis aufgelöst. Hierbei eine zwiefache Bemerkung: 1) Zuerst ist unsere Synthesis charakterisirt worden als Seinsetzen. Jetzt findet sich, daß dies nicht das Wesen der Sache ist, sondern das Sehen des Sehens in seinem formalen Sein, und schlechthin nichts Anderes; die absolute Sichsichtbarkeit. Dies ist das Wahre an der Sache. Dies bringt nun nach seinem Gesetze ein Sein mit sich, weil es das nicht vermeiden kann, keineswegs aber um es mitzubringen, und als ob es darauf ankomme. 2) Dieses erste natürliche Bewußtsein ist eben die Erfahrung; daß wir sind, so wie wir sind, und welches vor aller Freiheit voraus sich uns mitgegeben findet. Dies hat sich nun gefunden als das Denken des bloßen Sehens und seiner Form: also des Sehens von Nichts. In der That ein Sehen von gar Nichts. Hier findet darum eine Beziehung auf Realität gar nicht Statt: sollte sie sich finden, so müßte sie in andern Regionen vorkommen. Dies für allgemeine Orientirung. —

Dieses Sehen aber hat sich oben gefunden, als ein absolutes Durch eines andern, selbstständigen Lebens ausser ihm Lassen

Sie uns diese Formel noch schärfer erwägen, denn oben. 1) Zuvörderst ist es Durch, absolutes Princip und Grund; schlechthin aber nicht, und auf keine Weise und nach keinem seiner Theile Begründetes. Darüber, wenn wir es nur erst recht energisch gedacht und verstanden haben, müssen wir fest halten. Was es ist, wirklich und in der That, ist es schlechthin nur durch, aus und von sich selbst, nicht durch irgend etwas Andres und Fremdes. Es ist nichts durch ein Fremdes Begründetes innerhalb des Umfanges seines Seins, noch vermag ein solches zu sein. Kein physischer Einfluß oder Bestimmung des Sehens von Außen: Was es ist, ist sein Produkt.

2) Aber es ist Durch eines selbstständigen und unabhängigen Lebens, eines selbst Durchseienden. Hier tritt nun der Widerspruch klar heraus, und soll es. Ist dies seiner selbst Produkt, so kann es nicht mehr eines Andern, des Sehens, Produkt sein. — Der Form nach ist dieser Widerspruch leicht gelöst: das Sehen ist nämlich allerdings auch nicht des Lebens selbst, sondern nur seines Bildes Princip. Das Grundsein des Sehens erstreckt sich überhaupt nur auf Bilder; denn in ihm sind nur Bilder. Wenn also behauptet wird, daß es Nichts in ihm gebe, was nicht sei durch dasselbe; so bedeutet dies ein Durch von bloßen Bildern, wie dies beweist, daß es Durch sein soll eines solchen, welches alles fremde Durch ausschließt und abweist.

3) Aber selbst dadurch ist der Widerspruch mehr abgewiesen, als gründlich gehoben. Ist dieses Bild nämlich in der That Bild eines Lebens aus sich, durch sich; so enthält es dadurch nothwendig die Form eines Sichmachens aus sich selbst, welchem das Gemachtwerden widerspricht: es ist mithin Bild eines eigenen, innern Lebens und Sicherzeugens. Um es durch das Vorige zu erläutern. Wenn das Produkt des Sehens auch ein Bild ist; ist es jedoch nur Bild eines Lebens: so folgt schon aus dieser Form, daß es dem Sehen sich stellen muß aus und durch sich selbst, daß darum das Sehen sich insofern leidend zu ihm verhält, wie wir dies in der abgehandelten Kategorie der Substantialität beim Denken des Denkens auch wirklich so gefunden haben.

Soll nun dennoch jenes absolute Durch des Sehens, als absolut erstes und Grundgesetz des ganzen Verhältnisses; zugleich aber auch das so eben Gefundene nicht aufgegeben werden: so muß — ich fordere Ihre eigene Einsicht auf — dies also gedacht werden. Das Sehen hebt allerdings an mit der absoluten Construction eines Bildes: als der allgemeinen, den ganzen Proceß umfassenden und seine Grundlage hebenden Sphäre: diesem selbstconstruirten Bilde aber kommt entgegen und innerhalb desselben stellt sich dem Sehen ein, als sich selbst machendes und aus sich selbst quellendes, abgebildetes Bild. Unter Voraussetzung und Bedingung nämlich jener selbstthätigen Construction, sage ich, d. h. in Wechselwirkung mit derselben und ausserdem nicht. Wäre das Verhältniß also; so bliebe, wie ich Sie einzusehen bitte, jene Principheit des Sehens immer auch noch Durch und Princip für dieses sich ihm machende Bild, obwohl es in der Ansicht sein eigenes Durch bei sich führt, während es dennoch für den tiefer schauenden Verstand, der das Principsein des Sehens als einzige Bedingung und Möglichkeitsgrund festhält, als Produkt desselben erblickt würde. Jenes Durch des Sehens erhielte demnach eine zwiefache Bedeutung: es ist theils machend und hervorbringend unmittelbar, in Beziehung auf das, durch die Construction aus dem Sehen hervorgerufene Bild; theils nicht unmittelbar machend, aber Bedingung und Möglichkeitsgrund eines Werdens aus sich, in Beziehung auf das andere, dem Sehen entgegenkommende und sich ihm stellende Bild; und die Einsicht in diese doppelte Bedeutung des Durch, eine schlechthin unmittelbare, und eine mittelbare, ist es, welche den Widerspruch gründlich löset. Das Sehen selbst ist nun ein solches, das nur, inwiefern es sich macht, sich verwirklicht, nur unter dieser Bedingung; dessen eigenem Thun jedoch ein Werden begegnet und es in Empfang nimmt, Alles nach Maaßgabe des Machens, und unter Bedingung der eigenen Thätigkeit. Welche Leichtigkeit und welches Licht durch diese Formel gewonnen ist, kann ich kaum ausdrücken. Wir haben dieses Gesetz, damals freilich noch nicht es zu beweisen vermögend, schon ausgesprochen in der allgemeinen

Einleitung, redend von der Evidenz, als bedingt durch eine freie Construction.

Formaliter haben wir daran gefunden die Kategorie der Wechselwirkung. Wir haben im Sehen zwei Durch, zwei Principheiten, die sich einander begegnen und sich in Einem Schlage vereinigen, um beide ihr gemischtes Produkt: die gegebene Vorstellungswelt, hervorzubringen; die jedoch nicht etwa in gleichem Range mit einander stehen. Eine steht an der Spitze und ist die erste, von der die ganze Wechselwirkung ausgeht, wie hier das Durch des Sehens, als die Bedingung des andern Durch, des realen Bildes. —

Ich will diesen Punkt gleich durch die Anwendung klar machen, um inskünftige Sie in einem hellern Lichtstande zu erhalten, als es bisher, bei den Vorbereitungen, gut möglich war. Heute im Allgemeinen dazu vorbereiten: in der folgenden Stunde hoffe ich es so klar zu machen, daß es selbst den Ungeübtesten überraschen soll, so daß er das eigentliche Resultat nicht läugnen kann, wenn er auch etwa nicht genetisch einsähe, wie oben versprochen worden.

Unsere Synthesis in ihrer höchsten Einheit ist Sehen des Sehens in einem rein formalen Bilde; das Durch selbst sollte sich in einem Bilde stellen, indem es darin durch Widerstand zu einem stehenden und dauernden Bildobjekte ausgedehnt wird. Das Sehen nun als ein solches Durch gedacht, giebt Raumschöpfung. Was darum als Construction beschrieben wurde, wäre der Raum, der Eine, absolut continuirliche. Diesem entgegen stellt sich eine Raumerfüllung durch sich selbst; als Ausdehnung und Verbreitung innerhalb desselben. Das Ergriffenwerden des freien Construirens durch das reale Bild wäre demnach ein Werden und Sichmachen des nachher im Denken als Ding Gefaßten zu einer Raumerfüllung, innerhalb des Einen, angeschauten, durch das eigene Durch des Sehens gesetzten, Raumes. Dieses Bild des Raumes wäre nun das Eine und Bleibende, die Grundlage; die einzelnen Raumerfüllungen dagegen wären das Werdende und Quellende, unter jener Bedingung der Construction des Raumes überhaupt.

Noch deutlicher wird dies werden durch Nachweisung am Sinne für Raumverhältniß, nämlich dem äussern bekannten Sinne des Sehens und Fühlens. Wir werden dabei zugleich sehen, wie die Ausfüllung des Raumes an sich der Construction desselben, gleichsam zum Trotze, entgegenkommt in eigener, selbstständiger Constructionskraft. Dies ist eben, was wir oben das Ergriffenwerden der freien Construction nannten.

Nochmals den Hauptpunkt.

Das erste natürliche Bewußtsein, das da ist, nicht wird, und das zugleich das Denken eines Seins an sich, was uns aber hier nichts angeht, indem wir dies erst erkunden wollen: — ist ein Sehen des Sehens. In dieser Formel liegt alles Uebrige synthetisch eingeschlossen. Jetzt kommt es uns auf kurze Zusammendrängung alles Gefundenen an. Ich bin mir der Schärfe und Präcision bewußt, und bitte Sie, es ebenso aufzufassen.

1) Ein Sichsehen des Sehens als solches. Darum zuvörderst ein Hinschauen seiner selbst als bloßen Punkt der Anknüpfung für das nachmalige Ersehen; jedoch mit der absoluten Festsetzung, daß es das Sehende selbst sein werde, was objektiv im Ersehen sich stellt: also mit der Form Ich, in der doppelten Bedeutung: das in diesem Blicke Gesehene sei das in ihm Sehende selber; sodann, daß Alles, was in der objektiven Hinschauung sich erzeugen wird, unmittelbar, wie es sich stellt, auch sichtbar sein werde; denn Alles sei eine Bestimmung des Ich, und dieses sehe schlechthin sich selbst; was es sei, sehe es.

Ich demnach das Produkt des Sichsehens des Sehens, und zwar als reiner und leerer Anknüpfungspunkt des bestimmenden Denkens. Nur in dieser Bestimmung des Sehens, diesem Gesichte, als seine Form eben ist es vorhanden, und ausserdem nicht. Wenn also das Ich immerfort sich stellt, und nicht weicht, so kommt dies daher, weil dieses Gesicht nicht weicht, oder weil dies geistige Wesen, das Sehen, eben in dieser absoluten Richtung auf sich selbst steht. Das Ich ist also dies rein Formelle, die Grundform des Sehens, und Sie sehen daher, wie ungeheuer der Irrthum ist, wenn man das Ich als ein Ding an sich betrachtet.

2) Sich sehen ist aber ferner ein Erkennen und Begreifen als sehen. Dies setzt die beiden Grundbestandtheile, ein Denkbild vom Sehen, Bild seines allgemeinen Charakters, dessen, was es sein muß: ferner ein Anschauungsbild, das mit jenem übereinstimme. Nun bemerken und fassen Sie wohl: Jener erste Theil, das Denkbild, braucht sich hier gar nicht besonders zu stellen; die Evidenz: ich sehe, welche nichts Anderes ausdrückt, als: »mein angeschauter Zustand stimmt mit dem Charakterbilde des Sehens überein,« beweist schon, daß es existirt, und beweist die Uebereinstimmung; denn es ist selbst die Uebereinstimmung. Jenes Denkbild ist nur die verborgen bleibende Prämisse, und das Sehen selbst in der Wurzel und dem Kerne dieses Zustandes ist eben dieses Bild, indem unter dessen Voraussetzung allein möglich ist der Schluß: Ich sehe, demnach: mein angeschauter Zustand ist = Sehen. So ist der Ausdruck: ich sehe eigentlich ein Enthymem (ein Schluß mit verborgener Prämisse): Sehen ist das und das; nun finde ich hier mich so; also ich sehe. Das faktische Sehen hat im Hinschauen des minor den maior schon im Blicke; beide sind nicht getrennt. Wir müssen jedoch jenes Denkbild haben, weil wir nicht beobachten und anschauend empfangen, sondern ableiten die Beschaffenheit des Anschauungsbildes. Wir beantworten wohl nur da, wo die Wissenschaftslehre überhaupt antwortet, indem dies gerade ihr Charakter sein dürfte. Und so wie die Logik die Enthymeme des gewöhnlichen Sprechens in ihre Bestandtheile zerlegt, so möchte wohl das Zerlegen des ursprünglichen Zustandes des Bewußtseins in seine Enthymeme ein Theil der Wissenschaftslehre sein, in welcher Funktion wir sie mit Kant füglich transscendentale Logik nennen könnten.

Also: dem Sehen, das zufolge des ersten Gesetzes die Ichform schon trägt, muß sich stellen nur das Anschauungsbild eines Sehens überhaupt: auszudenken: Ich bin so und so, finde mich so und so.

3) Als Hauptsache ist einzuschärfen: wiewohl der rechte Sinn des daraus Folgenden fast immer mißkannt wird: Hat etwa das Ich Etwas bei dieser Anschauungsform gethan? Es ist ja bloße

Formbestimmung! Oder das, was wir als geistiges Grundwesen allerdings hinstellen: das Sehen? Auch dieses nicht; sondern in dieser ganzen Grundform, die wir beschreiben wollen, ist das Sehen, so wie es überhaupt ist; sein Dasein nicht ein reines, (das nur wir in der Wissenschaftslehre für unsere genetische Einsicht voraussetzen); sondern dieses bestimmte, also formirte. Das ist's ja, was wir von vorn herein behauptet haben; und wir werden uns hoffentlich doch nicht in's Angesicht widersprechen wollen. Wie Ihr materielle Dinge als fertige und gegebene annehmt, so wir ein Geistiges, das Sehen. Wie nun für Euch jenes Ding niemals ein Ding überhaupt, sondern so und so innerlich bestimmt, beschaffen und formirt; eine Substanz mit ihren Accidenzen ist; so verhält es sich bei uns mit dem Sehen. Nur ist hier diese Bestimmtheit nicht willkührlich und gesetzlos, sondern das Sehen schlechthin Eins; darum seine Bestimmtheit überall auch nur Eine und selbige. Dies muß nun für's Erste genügen. Nur wer etwa dieses Sehen nicht zugleich als das Absolute gelten lassen wollte, der würde ferner berechtigt sein, nach einem Grunde dieser Bestimmungen zu fragen. Dieser Forderung, welcher zu genügen wir gar nicht abgeneigt sind, könnte aber erst in einer andern Sphäre entsprochen werden.

Also: was wir hier aufgestellt und haben werden sehen, ist eben da, wie das Sehen da ist, es wird in keinem Sinne, und es ist das Dasein des Sehens selbst: Dieses durchaus bestimmte Gesicht.

4) Wir bedürfen, wie schon gesagt, das Denkbild, den bestimmten Begriff des Sehens, um daraus die Genesis des Anschauungsbildes: ich sehe, nachzuweisen. Wir kennen ferner jedoch das Sehen als Durch eines Lebensbildes. Dies darum wäre das Bild, das sich dem Sehen von sich selbst darin stellen müßte. — Zuerst über die Form, dann über den Inhalt dieses Bildes. Das Erste, die Form, ist wichtig. Es müßte zunächst sein ein Bild seiner, des Ich; aber nur Bild, demnach eines Lebens seiner selbst, das für sich und unabhängig von seinem Geschehenwerden Statt findet, und eben ist, gefaßt im Bilde. (Ein Bild, innerhalb dessen ein Sein an sich vorkommen

kann, das nicht durch das Ich, sondern durch sich selbst *für* das Ich ist, als eine Fortbestimmung seines Zustandes). Kurz: das Ich sieht sich als *seiend* im Bild; findet sich darin vor unmittelbar, keinesweges macht sich in irgend einem Sinne dazu.

Aber das Bild wessen? — um den *Inhalt* zugleich zu berühren! Des absoluten Durch, also des *Raumes*. Der *nervus probandi*: die Ichform Bild seiner Selbst; damit also setzend ein selbstständiges, auf sich beruhendes Sein, ein *Bildsein*. Also die Raumanschauung eben ist mit der Ichform verbunden durchaus in Einem Schlage. (Bemerken Sie dies wohl; denn es ist entscheidend. Nachher noch eine Anmerkung darüber).

Durch eines *Lebens*bildes hieß, nicht ein selbst construirendes, sondern die allgemeine Bedingung, durch deren Gesetztsein aber unmittelbar construirt wird: mit dieser Anschauung des Raumes zugleich, und in sie hinein als ihr Fortbestimmendes, müßte sich demnach ihr stellen die eines *Raumfüllenden* aus und durch sich selbst: also eines diesen Raum nicht etwa erst Einnehmenden, sondern ihn schlechthin schon Innehabenden und nur durch dieses Innehaben nach seinem selbstständigen Leben zu Charakterisirenden und Anzuerkennenden.

Durch eine solche Anschauung wäre nun der Bildlichkeit des Durch, d. i. dem Raum überhaupt, der Charakter des Sehens aufgedrückt, als Durch eines Lebensbildes. Durch den ersten Theil dieses Bildes wird gebildet der Raum, leer und bestimmbar; durch das zweite ein aus sich Raumfüllendes innerhalb der Leerheit und Bestimmbarkeit. Beides wäre aber schlechthin unabtrennlich von einander dadurch, daß der innere Charakter des Sehens, seine geschilderte Durchheit, im Bilde dargestellt werden sollte.

Die Principien sind festzuhalten, darauf vor Allem kommt es an. Von der reinen Anschauung des Raumes und seiner aus sich selbst quellenden Füllung ist die Rede, nicht von irgend einer *freien* Construction innerhalb desselben, von Linienziehen oder deß Etwas. Wer das Letztere, was allemal nur im innern Sinne anschaubar ist, hierherzöge, dem würde sich die Einsicht in das eigentliche Wesen der Wahrnehmung verschließen, und er

würde in seiner Ansicht des Wissens keine haben. Diese ist nur *Objekt* des Selbstbewußtseins, in einem Objektiven ausser ihm, dem *äussern Sinne*. Was also ist dieser für sich? *Unmittelbare* Anschauung — lebendiges, in sich selber immanentes Bild des Raumes. So ist er *Gefühl* (Betastung), und *Gesicht*: die andern Sinne sind gar nicht reine Erkenntnißsinne. Doch sind auch jene von ganz verschiedener Klarheit und Bedeutung. Der Sinn für das Raumbild überhaupt wird gewonnen im Gefühl; dieser ist daher nur Anfangspunkt des Sinnes, kein eigentlicher Sinn. Er bemerkt nur die *Gränze*, hinter welcher der Raum fortgehen soll. *Gesicht* dagegen ist eben *Durchsehen* des leeren Raumes (des »Durchsichtigen«); demnach Hinschauen und Beschreiben des reinen Raumes: dies ist ja wohl das Positive im Sehen. Wahr freilich ist, daß dieses in die Unendlichkeit hinstarrende Sehen zum *Reflex* im Ich nur kommt durch seine Begränzung, des Nichtdurchsehens. (Daß diese Begränzung in anderer Rücksicht als *Farbe* bestimmt ist, gehört in ein anderes Feld). Die Begränzung und Negation ist also Nicht-Sehen, damit aber Sichtbarkeit des Sehens für sich selbst, — nach der charakteristischen Bezeichnung eines Blindgebornen gleichsam Gefühl in der Ferne. Dies Gesicht bildet den ersten Theil, die Anschauung des leeren Raumes. Diesem kommt aber eine Raumfüllung, die sich macht, entgegen, *jenseits* der Gränze eben, wo Gesicht und Gefühl nicht weiter können, sondern negirt sind. Dieser Raum nun jenseits und innerhalb der Gränze, mit seinem Füllenden, der sich uns doch wohl stellt, und für das Bewußtsein schlechthin vorhanden ist; — *wie* mag er sich uns wohl stellen? Sein Bild fällt innerhalb des allgemeinen Bildseins des Raumes; aber wir construiren es nicht mit unserer Einbildungskraft: dies ist eben die verwirrende Vorstellung, vor der wir oben warnten: sondern es macht sich uns schlechthin, auf das Grundbild des Raumes sich auftragend und dasselbe fortbestimmend. Aber wird es selbst eigentlich gesehen, gefühlt? Hier tritt ja eben die absolute Gränze des Sehens und Fühlens ein; der Sinn reicht gar nicht mehr dorthin; es ist also Sache eines Denkens, von der absoluten Begränzung und Negation des

Sinnes auf ein Reales im Raume, auf Dinge, zu schließen. Dies ist doch wohl sonnenklar, und Keiner, der nur fähig ist, seinen Verstand zusammenzunehmen, kann es läugnen.

Jene aber, d. h. alle nicht Transscendentalphilosophen, sehen und fühlen die Dinge, d. i. was jenseits der absoluten Gränze liegt; sie sehen und fühlen da, wo ihr Sehen und Fühlen zu Ende ist, und sie nur ihres Nichtsehens und Nichtfühlens, der absoluten Beschränkung derselben, bewußt sind. Vom Sehen giebt es sogar eine mathematische Wissenschaft: Optik. Es sollen Strahlen von der Oberfläche der Körper ausgehen: dies auch zugestanden, so ist die Oberfläche ja eben die Gränze; wie kommt Ihr denn hinter sie? Warum nicht lieber die richtige Erklärung vorschlagen, daß da gesehen wird, wo man die Undurchsichtigkeit gesteht, — da gefühlt, wo die Undurchdringlichkeit? Besinnt man sich denn gar nicht?

Ueberlassen wir es der Nachwelt, Maasstab und Benennung zu finden für so entsetzlichen Blödsinn und Stumpfheit, welche sich nicht scheut, als philosophischen Satz sich aus dem Munde gehen zu lassen: Ich sehe, fühle die Dinge, was bei der allermindesten Besinnung als der offenbarste Widerspruch einleuchten mußte. Es ist abgekürzte Redensart für: Ich schließe aus dem Nichtsehen, der Undurchdringlichkeit, unter Voraussetzung der Continuität des Raumes auf ein Reales in demselben. — Auf solche Verrücktheiten hat man Systeme gebaut, auf welche sie ihre und des ganzen Geschlechts Heil und Seligkeit in Zeit und Ewigkeit verbürgen wollen! — (Dies sagen wir nicht, um über sie zu triumphiren, sondern damit man ihrer Lehre nicht glaube und deren Ansehen erschüttert sein lasse).

Das stehende Raumbild macht sich eben selbst und bestimmt sich: dies ist das Faktum. Aber dies Raumbild steht innerlich, bindend beide Sinne. Von der Anschauung jenes Sichmachens eben ist der äussere Sinn ganz ausgeschlossen. — Von der andern Seite hat es oft an Kühnheit gefehlt, dies den Andern so unter die Augen zu sagen. Der Irrthum, wenn er allgemein ist und dreist, imponirt.

Zur Deduktion der Zeit nachher. Jetzt noch eine Anmerkung über den Raum, verwandelt in eine nochmalige Uebersicht des Ganzen aus dem noch schärfer gefaßten Einheitspunkte.

(Die Schwierigkeit der Sache selbst wird zugestanden. Freie Constructionen an sich sind leicht, weil der innere Sinn natürlich auf sie gerichtet ist. Aber nicht allein darauf kommt es hier an, sondern zugleich ruhig einer sich construirenden Entwickelung und ihrem Vorgange zuzuschauen, doch mit felsenfestem Auge, Nichts gebend noch nehmend, darüber zu schweben; dies ist unnatürlicher. Deßhalb sind immer die Vorträge, die ernstlich darüber halten, schwer; doch kann dies gleichwohl nicht erspart werden; ausserdem erhalten wir nur einen leeren, formalen Idealismus, der nicht Stand hält).

1) Die Ichform giebt hier ein bloßes leeres logisches Subjekt, welches durch sich gar Nichts bei sich führt. Was da gesehen wird, ist zugleich das Sehende; mehr nicht: das Sehende steht dort noch einmal. Was es darum da ist, ist nicht begründet, noch wird es so ersehen; sondern ist rein faktisch: »Ich bin so, weil ich eben so bin.« — Das Gegentheil wäre: Laßt das Ich Etwas machen (aus sich hervorbringen): so ist es nicht mehr leeres logisches Subjekt, sondern bringt eine Bestimmung mit sich, die freilich ihm objektiv sichtbar wird: (»ich bin dies und dies«); aber nicht absolut faktisch, sondern begründet: (»ich bin's, weil ich es mache«). Etwas diesem letztern Verhältnisse Aehnliches findet hier nun durchaus nicht Statt, sondern nur das Erste.

2) Jedoch bringt allerdings die Ichform Etwas mit sich, freilich auch nur ein Formales, nämlich dies: wenn der angeschaute Zustand des Ich verändert und fortbestimmt wird, so wird diese Fortbestimmung sich unmittelbar auch im Bilde, welches das Ich von sich hat, zeigen und abdrücken: nicht nur nämlich der objektive Zustand, sondern auch der Reflex desselben wird fortbestimmt; denn es ist der Zustand des Ich, als des unmittelbar in allen seinen Bestimmungen sich selbst Sichtbaren. Und überhaupt — durch diese Sichtbarkeit des Ueberganges ist ja die ganze Ichform erst herbeigeführt, wie Sie aus obiger Deduktion wissen.

Also Hinschauung eines a, mit dem bestimmenden Begriffe:

Ich; nebst der Erwartung einer Fortbestimmung desselben = x. (Beides aber fällt zusammen in Einem Schlage, nicht in der Zeit erwartet, als ob a jemals isolirt vorkäme. Wir allein sind's, die die Trennung vornehmen).

Daraus der Satz: Das Selbstbewußtsein d. i. der innere Reflex des Sehens, welcher die absolute Form des Sehens ist, bringt schlechthin mit sich a; das Ich oder das Sehen sieht sich als seiend a.

3) a ist der Raum. Sollte ich nicht vielmehr sagen: Bild, Anschauung des Raumes u. dgl.? Kaum; wenn etwa der Raum selbst durchaus nur Bild und Anschauung wäre, und dies sich von selbst verstände, so wäre dies nicht bloß überflüssig, sondern schief.

x, falls es eintritt, wird ferner nicht unsichtbar, sondern schlechthin sichtbar, nicht bildlos, sondern begleitet von seinem Bilde sein, und zwar also, daß Ich mir bewußt werde, als seiend und habend das Bild dieses x. — Ferner aber ist x nichts Anderes als eine Fortbestimmung des Raumes, eine aus sich selbst quellende Raumfüllung. Ich kann darum werden Bild von x nur inwiefern ich substantieller stehender Weise schon bin Bild des Raumes, innerhalb dessen sich zuerst bildet das Bild x: — und zwar des Einen, stehenden Raumes Bild für alle möglichen Gestaltungen des x.

Da x im Selbstbewußtsein nur ist im Bilde, so versteht es sich wohl, daß auch dasjenige, welches das x selbst als seinen Grundstoff bildet und modificirt, nur sei im Bilde.

Wie jedoch im Bilde? d. i. läßt sich etwa dieses Raumbild vor andern Bildern noch näher charakterisiren? Das Ich ist seiner Uebergänge, Veränderungen schlechthin sich bewußt; dazu und dadurch eben ist es da. Diese Veränderungen nun sind doppelter Art: entweder das Ich macht sich dazu, oder es wird ein Anderes, leidend und nur das Zusehen habend, wie wir recht scharf feststellen, nicht etwa abläugnen wollen. Von letzterer Art sind die Raumfüllungen, voraussetzend das ihnen beiwohnende Grundbild des Raumes und dadurch bedingt.

Dieses **Grundbild** darum ist das Mittelglied, durch welches

das Ich der Bestimmbarkeit, Modifikabilität überhaupt Preis gegeben wird. Die Receptivität dafür ist der Sinn selbst: ein Gesicht, innerhalb dessen wieder gesehen wird (ein unendliches Bestimmte).

3) Wie der Reflex des Sehens, der Raum ist, und darin zwar die absolute Form der Selbstanschauung bildet; so ist das Ich, fertig ohne alle Veränderung und Wandel in ihm, gegeben. Nun ist diese Anschauung selbst Sinn, und zwar äusserer. So erscheint sich das Ich, als seiend und habend den Raum: der Raum darum äusserer Sinn, und Gegenstand des innern, im Bilde aber in beiden. Das diesen leeren Raum des äussern Sinnes Füllende (Leben aus sich) und so die Leerheit desselben Vernichtende tritt aber in das Selbstbewußtsein nur als eine Veränderung und Fortbestimmung des Zustandes des Bildseins; — also eben als Uebergang und Wandel, betreffend das innere Ich. Es ist darum Gegenstand allein des innern Sinnes, Anschauung. Das Selbstbewußtsein trägt diese Bilder, als ein ihm schlechthin Werdendes auf, wie der Umstand, daß sie das Produkt und das Siegel des äussern Sinnes, die Leerheit des Raumes, schlechthin vernichten, anzeigt. Der leere Raum selbst — der äussere Sinn: aber die Dinge im Raume Gegenstand des innern, eben als Negation und Begränzung des äussern.

Wir haben darum der Stockblindheit und fürchterlichen Unbesonnenheit nicht mit Unwahrheit bezüchtigt diejenigen, welche die Wahrnehmung der materiellen Welt, sichtbar die Negation des äussern Sinnes, zur Position desselben ohne Schämen und Grämen machen. — —

Klar demnach ist geworden: Im Sehen des Sehens liegt das Bild eines Raumfüllenden, was wieder voraussetzt den zu füllenden Raum selber, der da ist in seinem Inhalte das unmittelbare Anschauungsbild eines Durch. — Wahrgenommen wird im innern Sinne, als Modifikation des Anschauungszustandes des Ich, als des einzig stehenden Gesichtes des Sehens.

Aber: ich bin Bild, und Alles, was in mir sein kann, alle meine Bestimmungen sind Bilder: also nur die **Bilder**, als

sich stellend und werdend, werden wahrgenommen: soweit reicht die Erklärung, nicht weiter.

Wir wollten jedoch — um anzuknüpfen an unsere empirische Aufgabe, von der wir ausgingen — erklären: wie es zum Setzen des Seins komme, als eines an und von sich und auf sich selbst ruhenden. Dies ist nun durch das Bisherige nicht geschehen. Dies könnte uns auch nicht viel verschlagen. Wir haben nämlich nachher unsere Aufgabe in einer andern Formel gefaßt: das Erste, absolut Seiende ist wirklich vielmehr *Gesicht*, und dieses ist verstanden worden als Sehen des Sehens selbst in seiner Form. Es müßte darum, falls unserer Synthesis noch ein Glied mangeln sollte, sich zeigen, daß das Sehen noch nicht vollständig in seiner Form dargestellt und sichtbar gemacht wäre.

Sehen ist *Durch* eines selbstständigen Lebens. Dieses nun — wer es noch nöthig hätte, fasse es zum Beschlusse, — wird selbst gesehen, abgebildet, d. i. nicht etwa *wiederholt* in seiner Lebendigkeit und nochmals gesetzt, was sich eben als durchaus unmöglich gezeigt hat, sondern als ein vorliegendes Faktum und Gegebenes in seinen *Resultaten* dargelegt.

Hierüber ist, um nochmals von einer neuen Seite das Ganze zu übersehen, Folgendes geleistet: Das Ich, d. i. das subjektive Sehen des Sehens, das *Denken*, hat für ein lebendiges und selbstständiges Durch des andern und objektiven Sehens, gleichsam Blöße gegeben, und sich geöffnet, eine Receptivität dargelegt am *Raume*, welche da ist — *äusserer Sinn*, als stehendes und unaustilgbares Bild des Raumes überhaupt, — und *innerer Sinn*, als Selbstbewußtsein, daß ich *bin* dieser Sinn, daß ich ihn *habe*. Innerhalb dieser Receptivität stellt und äussert sich das selbstständige und aus sich selbst lebende Durch des gesehenen Sehens, theils als erschaffend die Bestimmungen im Raume, und sie bildend als denselben erfüllend: — ein Durch in und für sich selbst, eben zu dieser Schöpfung; theils, als im subjektiven Sehen seiend, Bild, bloßer Reflex dieses Schaffens. Dies ist daher ein relatives Durch für das erste subjektive Sehen, dieses umwandelnd und fortgestaltend aus dem Bilde eines leeren zu dem eines gefüllten Raumes.

Stehen Sie still und bemerken Sie dieses doppelte Durch. So gewiß das Sehen *sich* selbst sieht, so gewiß sieht es ein aus sich selbst quellendes, schlechthin schöpferisches Durch jenes Raumfüllenden. Ein solches kann aber in dem subjektiven Sehen nicht gesehen werden, ohne daß dieses nicht ausdrücklich sich daran verläugnen sollte als setzendes, und sich verstehen als bloßes leidendes Nachbild und Reflex desselben. *Sich verstehen*, d. i. daß das Bild jenes Sehens, dergleichen es für uns sein mag, es nicht bloß sei für uns, sondern für es selbst, und das Sein desselben begleitet sei von dem Denkbilde, dem *Begriffe*, daß es dies (Bild) sei. Dieses sich selbst als Bild und Reflex erklärende Bild ist nun das zweite relative Durch in Beziehung auf das erste, das sehende (hinschauende) Sehen, das Raumbild, mit der schlechthin sich machenden Füllung desselben.

Das Sehen macht sich sichtbar, stellt sich dar in einem Bilde. Aber es macht sich als solches sichtbar, heißt, es macht sich als selbstständiges Leben sichtbar. Dies ist nur möglich unter der Bedingung, daß es in einem solchen Bilde sich darstelle, das zugleich *als Bild* sich begreift, d. i. als dasjenige, in welchem das Leben nicht selbst ist, sondern *ausser* ihm, und dessen Reflex es nur ist.

Dies lassen Sie uns nun anwenden: — Die Bilder des Raumfüllenden, welche allein der innere Sinn wahrnimmt, führen darum, zufolge des aufgestellten Grundgesetzes, schlechthin das Verständniß bei sich, daß sie *Bilder* sind. Es ist darum — (die Sache ist wichtig, schlimme Verwirrungen endend, und, so viel ich mich erinnere, mit dieser Deutlichkeit noch nicht vorgetragen:) — in diesem Uebergange von einem leeren Raume zu einem erfüllten, als einer Fortbestimmung des Bewußtseins, nicht etwa ein Denken des Denkens, (der Reflex eines solchen), sondern ein *Denken* und *Verstehen* in einfacher Potenz, welches daher nicht erst als eine Fortbestimmung einer Anschauung wird (sich entwickelt;) und so als eine Veränderung des Ich im innern Sinne, ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht werden könnte, als ein: »ich denke«; sondern das schlechthin ist als unabtrennlicher Theil des Bildes eines Raumfüllenden: — also ein Denken, das

nicht gedacht wird, sondern Eins ist mit der Anschauung, eine verständige Anschauung, indem der Verstand irgendwo absolut sein muß und schlechthin gegeben. Dies ist er an dieser Stelle, wo er in seinem Sein an sich vorkommt, in dem unmittelbaren Sichverstehen des Bildes als Bild.

Aber der Satz: das Bewußtsein dieser Bilder führt bei sich ihr Selbstverständniß, daß sie nur Bilder sind; heißt zugleich: das Verständniß, daß in ihnen ein Leben erloschen sei; also das Bild jenes Lebens selber, als *ausser* ihnen und unabhängig von denselben, ist damit gesetzt. Und zwar führt das Bewußtsein dieses Bild unmittelbar bei sich, ohne ein dazwischentretendes *Selbst*bewußtsein eines schließenden Ich, mithin auch ohne Unterscheidung des Princips, des Bildes eben, noch des Erschlossenen, und im Gegensatze mit jenem Hinzugedachten, des abgebildeten *Seins*. Wir wissen nicht, ob wir es Bild nennen sollen oder Ding, indem beide sich durchdringen. Es wird darum das Bild gar nicht gesehen, sondern nur das Leben; erst das *Resultat* des Schlusses tritt als Gegebenes in das Bewußtsein, eben jene Fortbestimmung des leeren Raumes zum gefüllten. Erst der *Reflexion* ist es vorbehalten, Bild und Sein bestimmt zu unterscheiden: *hier* erst ist die Rede von »*meiner*« Vorstellung, und dem *Dinge*, was im unmittelbaren Bewußtsein gar nicht bestimmt unterschieden wird. —

Nun erst und unter dieser Bedingung allein ist gesehen das Sehen, und unsere Synthesis vollendet; denn nur unter dieser Bedingung ist das Durch eines Unabhängigen und Selbstständigen angeschaut.

Nun erwägen Sie genau noch folgenden Umstand. Nur am Beschlusse der ganzen Synthesis und bei vollständiger organischer Einheit des in ihr liegenden Mannigfaltigen eines Zustandes, ist das gegebene Bewußtsein da, und die Einsicht möglich: ich *sehe*. Hier erfolgt erst die Evidenz, das Zusammenstellen des gegebenen Zustandes mit dem Gesetze. Aber dieser Beschluß liegt eben im

Verstehen des unabhängigen Seins, und so muß das unmittelbare Selbstbewußtsein an dem Punkte, wo es durchbricht, sich wohl aussprechen: ich sehe, ich schaue an das Raum füllende, materielle Ding. Der Beschluß, in welchem das Ich sich selbst als sehend sichtbar wird, ist das Hinverstehen des Dinges. Daß dieses nun ein *Hinverstehen* ist, zufolge des Verstehens des innern Bildes als solchen, sieht es nicht, weil dieses Vollziehen nicht aus einer Veränderung (Entwicklung) seines unmittelbaren Zustandes hervorgeht, sondern sein gegebenes, stehendes Sein ist. Für uns, die Zuschauenden, ist die Verwandlung des unmittelbar gegebenen Bildes in ein Sein, zufolge des Verstehens, und eine absolute Substitution des letztern an der Stelle des erstern vorhanden, nicht für das natürliche Selbstbewußtsein, dem diese Substitution nothwendig unsichtbar bleibt, und das erst nach Vollendung derselben und des ganzen Vorganges anhebt.

Das Ich wird an der Fortbestimmung seiner Grundanschauung des Raumes durch ein Füllendes sich seiner selbst bewußt; weiter durchaus Nichts. Woher ihm der Raum komme, und woher die Füllung, weiß es nicht, wohl aber, daß in demselben Etwas ihm werde, daß es aus leerem zu erfülltem sich ihm wandle. Es ist darum des Raumes sich bewußt, als seiner absoluten Receptivität, des äussern Sinnes. Eben so wenig kann es denken, daß die Raumfüllung ihm *werde*, denn mit ihrem Sein beginnt erst es selbst: sie ist ihm schlechthin; von einem *Woher* und einer Genesis derselben hat es also gar keine Ahnung. So das natürliche Bewußtsein. Reißt es sich los von dieser Gebundenheit und kommt es zur Besinnung, so fragt es allerdings nach einem Woher? Wir haben darauf geantwortet und gezeigt: die Sinnenwelt = Produkt des unmittelbaren Selbstverständnisses des Wissens. Wie aber, wenn die erste rohe Untersuchung ohne alles Hülfsmittel die Frage sich so beantwortet: ohne Zweifel stammt mein Wissen von der Welt aus dem, wovon es unabtrennlich ist, — aus stetem Beisammensein auf einen Causalnexus schließend, — aus dem äussern Sinne: ich sehe, fühle sie: so argumentirt dergestalt nicht der *natürliche* Mensch sondern der schon philosophirende, freilich pingui Minerva!

Denn daß er es nur ja dabei läßt, den äussern Sinn als Faktum und die Dinge als Faktum, und als sich begleitende Fakta zu fassen, und daß ihn nicht etwa die Neugier reizt, zu bedenken, was denn Sehen und Fühlen sei, wo seine ganze Weisheit in Nichts verschwinden würde!

Demnach Resultat: Das natürliche Bewußtsein, das Ich, sieht und ersieht allerdings schlechthin unmittelbar die materielle Welt, aber nicht durch den äussern Sinn, sondern im Verstande, und zwar im Verständnisse seiner selbst, als Bildes, von Bildern, die sich ihm eben stellen. Daß ich sie aber also verstehe; sehe und verstehe ich in jenem Zustande nicht; denn es ist dieses kein reflektirter, sondern ein absoluter. Und so muß es eben bleiben bei dem unmittelbaren Ausdrucke jenes Verstehens: ich ersehe, daß die Dinge sind, und damit gut. — Jedes Wort aber über dieses Ist hinaus, ist nicht gut, weil damit die Sphäre der Reflexion betreten wird, wo die Sache sich anders stellt.

Die Absicht alles Bisherigen war, Ihnen ein Beispiel zu geben der Anschauung durch das neue Organ, welches wir als das der Wissenschaftslehre nachgewiesen haben, und Ihnen dies Organ zugleich zu eröffnen; — als Realeinleitung in die Lehre selbst. — Was aber als Beispiel vorgetragen worden, ist zugleich Theil des organischen Ganzen, in deren Anschauung die W.-L. besteht. — Dadurch ist ein Uebergang in dieselbe möglich; — auf welche Weise, ist sodann zu zeigen, nachdem wir noch einige besondere Anmerkungen vorausgeschickt haben.

1) Das Sehen sieht sich, macht sich sichtbar: zuvörderst als ein Sichmachen und Gestalten aus einem andern Zustande. Dieses Sichmachen und Gestalten ist nur für uns und unsere Einsicht vorhanden. In Wahrheit ist es in dieser Gestalt, wie es ist, und ist gar nicht ausser derselben, ist eben dieses Gesicht von Dingen im Raume, welches wir nun in seinem Zusammenhange verstehen als Sehen des Sehens. — Das Sehen, sage ich, ist

das Machende in der ersten (unserer) Ansicht, das Seiende, Gestaltete ist es in der zweiten: nichts Anderes, nicht etwa das Ich. Dies ist nämlich überhaupt nur das Sehen in der stehenden Form des Sichsehens, aber zu dieser Form kommt es erst hier, durch die faktische Wirklichkeit des Sehens an der ganzen Synthesis: hier wird das Ich erzeugt, und mit dem Erzeugtsein desselben ist die Synthesis geschlossen. Wo es ist und vorausgesetzt wird, ist das Sehen über diese Synthesis schon hinaus und die bloße Grundform ist weiter bestimmt. Also keine Freiheit, kein Machen, kein Produkt eines Ich findet in dieser Sphäre Statt, der Begriff des (freien) Vorstellens ist nicht einzumischen. Diese ergiebt sich erst auf dem Standpunkte der freien Reflexion. Da muß das schlechthin unsichtbar bleibende Verstehen schon in irgend einer Weise sichtbar geworden sein.

Man kann dies unmittelbare Denken des Seins neben dem Denken der Vorstellung darstellen; es wird leichter durch den Gegensatz. Dann muß aber beides rein und scharf von einander geschieden werden. So verfuhr ich in frühern Darstellungen. Weil ich aber Mißverständnisse bemerkte, eigentlich durch Uebersehen des schwierigen Begriffs des Seindenkens statt des leichtern Vorstellungdenkens, wodurch aber das Wesen des transscendentalen Idealismus in einen leeren und bodenlosen geändert wird; so habe ich hier vorgezogen, den Begriff des Seinsetzens rein für sich vorzutragen. Wer es nun in dieser Reinheit nicht auffaßt, und noch immer die freie Vorstellung sich einmischen läßt, dem ist nicht nur dieser Vortrag verloren, sondern seine etwanigen frühern Kenntnisse verwirren sich. (Kriterium des richtigen Verständnisses, wenn man in diesem Gebiete des Bewußtseins keine Freiheit, Anschauen, Denken eines Ich hineinträgt, sondern Alles durch das Gesetz sich machen läßt).

2) Wie in diesem neuen Sinne die ganze Weltansicht sich ändere, habe ich schon von Zeit zu Zeit angemerkt, und bitte Sie zum Beschlusse es noch einmal zu erwägen. Jene, eine Welt des Seins absolut voraussetzend, in ihren mannigfaltigen Bestimmungen, welche die Gegebenheit jener Welt eben mit sich brinat; kümmern sich wenig darum, woher nun das Auge, das

Denn daß er es nur ja dabei läßt, den äussern Sinn als Faktum und die Dinge als Faktum, und als sich begleitende Fakta zu fassen, und daß ihn nicht etwa die Neugier reizt, zu bedenken, was denn Sehen und Fühlen sei, wo seine ganze Weisheit in Nichts verschwinden würde!

Demnach Resultat: Das natürliche Bewußtsein, das Ich, sieht und ersieht allerdings schlechthin unmittelbar die materielle Welt, aber nicht durch den äussern Sinn, sondern im Verstande, und zwar im Verständnisse seiner selbst, als Bildes, von Bildern, die sich ihm eben stellen. Daß ich sie aber also verstehe; sehe und verstehe ich in jenem Zustande nicht; denn es ist dieses kein reflektirter, sondern ein absoluter. Und so muß es eben bleiben bei dem unmittelbaren Ausdrucke jenes Verstehens: ich ersehe, daß die Dinge sind, und damit gut. — Jedes Wort aber über dieses Ist hinaus, ist nicht gut, weil damit die Sphäre der Reflexion betreten wird, wo die Sache sich anders stellt.

Die Absicht alles Bisherigen war, Ihnen ein Beispiel zu geben der Anschauung durch das neue Organ, welches wir als das der Wissenschaftslehre nachgewiesen haben, und Ihnen dies Organ zugleich zu eröffnen; — als Realeinleitung in die Lehre selbst. — Was aber als Beispiel vorgetragen worden, ist zugleich Theil des organischen Ganzen, in deren Anschauung die W.-L. besteht. — Dadurch ist ein Uebergang in dieselbe möglich; — auf welche Weise, ist sodann zu zeigen, nachdem wir noch einige besondere Anmerkungen vorausgeschickt haben.

1) Das Sehen sieht sich, macht sich sichtbar: zuvörderst als ein Sichmachen und Gestalten aus einem andern Zustande. Dieses Sichmachen und Gestalten ist nur für uns und unsere Einsicht vorhanden. In Wahrheit ist es in dieser Gestalt, wie es ist, und ist gar nicht ausser derselben, ist eben dieses Gesicht von Dingen im Raume, welches wir nun in seinem Zusammenhange verstehen als Sehen des Sehens. — Das Sehen, sage ich, ist das Machende in der ersten (unserer) Ansicht, das Seiende, Gestaltete ist es in der zweiten: nichts Anderes, nicht etwa das Ich. Dies ist nämlich überhaupt nur das Sehen in der stehenden Form des Sichsehens, aber zu dieser Form kommt es erst hier, durch die faktische Wirklichkeit des Sehens an der ganzen Synthesis: hier wird das Ich erzeugt, und mit dem Erzeugtsein desselben ist die Synthesis geschlossen. Wo es ist und vorausgesetzt wird, ist das Sehen über diese Synthesis schon hinaus und die bloße Grundform ist weiter bestimmt. Also keine Freiheit, kein Machen, kein Produkt eines Ich findet in dieser Sphäre Statt, der Begriff des (freien) Vorstellens ist nicht einzumischen. Diese ergiebt sich erst auf dem Standpunkte der freien Reflexion. Da muß das schlechthin unsichtbar bleibende Verstehen schon in irgend einer Weise sichtbar geworden sein.

Man kann dies unmittelbare Denken des Seins neben dem Denken der Vorstellung darstellen; es wird leichter durch den Gegensatz. Dann muß aber beides rein und scharf von einander geschieden werden. So verfuhr ich in frühern Darstellungen. Weil ich aber Mißverständnisse bemerkte, eigentlich durch Uebersehen des schwierigen Begriffs des Seindenkens statt des leichtern Vorstellungdenkens, wodurch aber das Wesen des transscendentalen Idealismus in einen leeren und bodenlosen geändert wird; so habe ich hier vorgezogen, den Begriff des Seinsetzens rein für sich vorzutragen. Wer es nun in dieser Reinheit nicht auffaßt, und noch immer die freie Vorstellung sich einmischen läßt, dem ist nicht nur dieser Vortrag verloren, sondern seine etwanigen frühern Kenntnisse verwirren sich. (Kriterium des richtigen Verständnisses, wenn man in diesem Gebiete des Bewußtseins keine Freiheit, Anschauen, Denken eines Ich hineinträgt, sondern Alles durch das Gesetz sich machen läßt).

2) Wie in diesem neuen Sinne die ganze Weltansicht sich ändere, habe ich schon von Zeit zu Zeit angemerkt, und bitte Sie zum Beschlusse es noch einmal zu erwägen. Jene, eine Welt des Seins absolut voraussetzend, in ihren mannigfaltigen Bestimmungen, welche die Gegebenheit jener Welt eben mit sich bringt; kümmern sich wenig darum, woher nun das Auge, das

sie denn doch auch nicht läugnen können, kommen möge. Wir, gerade diesen letzten vernachlässigten Punkt erfassend, müssen ihnen jene Voraussetzung unbedingt abläugnen. Wir setzen als das absolute voraus das Sehen, Wissen, Auge, das da sieht und nicht ermangeln kann zu sehen. Hieraus nun ergiebt sich das Sein, die Welt, — im Auge nämlich, als Gesehenes. So haben wir eine Vereinigung und ein Princip des Zusammenhangs. Dies nun unbedingter Idealismus. — Diesem Auge stellt sich nun aber allerdings eine Welt, ein Sein an sich, also und in dieser Form, nicht als Produkt eines Sehens. Von dieser Seite ist die Lehre empirischer Realismus: so sieht das Auge, weil es ein verständiges Auge (sich als Bild verstehende Anschauung) ist, nicht bloßes Bildentwerfen. Daß es doch sei sein Produkt, sieht man erst höher steigend; so ist der Idealismus transscendental.

Meine Hauptabsicht war, diesen Punkt recht festzustellen, und Sie vor einem leeren Idealismus zu verwahren, dergleichen früher durch Mißverstand wohl angenommen wurde, und für welchen man auch die Wissenschaftslehre fälschlich genommen hat, der, mehr als transscendental, den empirischen Realismus aufhebt. Es ist ein Hang dazu besonders in jüngern Gemüthern vorhanden: er ist verständlicher und der kühn sich aufschwingenden Phantasie auch annehmlich, daß man die Welt der Dinge gänzlich abläugne, als einen Irrthum, und sich rein an die innere, geistige hält.

Das Ding an sich ist demnach, von diesem Standpunkte aus, nicht etwa ein Irrthum, es ist so nach dem Gesetze, das wir aufgestellt haben. Es gründet sich nur auf ein Nichtverstehen, doch ein nothwendiges, und eine nothwendige Schranke des Verstandes. Nur wer diese Schranke durchbricht, und in diesen Regionen es noch für ein Ding an sich, nicht für Produkt des Auges hält, der irrt; aber dies thut eben nicht der natürliche Verstand, sondern Philosophie. Sie soll durchbrochen werden; jedoch vollständig und consequent, und so entsteht der transscendentale Idealismus.

Das Auge, sagten wir, ist absolut Erstes und Grund der Welt: das Sein in dieser Form wird als absolutes abgeläugnet; es ist Produkt des Sehens, in ihm erzeugt durch seine Negation. Dies ist anschaulich einem Jeden, der selbst nur ein gesundes inneres Auge hat, und uns erlauben will, es zu richten. — Das Auge demnach absolut Erstes der Welt gegenüber. Sollte nun aber Sehen, an sich betrachtet, nicht absolut Erstes sein können, so ist es Bild, aber nur nicht wieder des Seins, sondern des absoluten Lebens; also setzten wir darum auch keinen todten Gott, keinen Leichnam, sondern einen schlechthin Lebendigen. Dies ist nun das absolut Neue unserer Lehre; aber gerade in dieser Rücksicht ist sie kaum vernommen worden: dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sei; alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Produkt dieses Sehens sei das Sein an sich, die objektive Welt und ihre Form. Welcher Abstand demnach zwischen ihr und Spinoza sei, kann eine Vergleichung Beider zeigen; auch ihm ist das Höchste, wovon gewußt werden kann, das Sein, die absolute Substanz. Kant, wenn er consequent fortgegangen wäre, hätte dies auch wollen müssen; er hat es geahnt, aber sich selbst so weit zu verstehen, war er weit entfernt.

3) Obiges ist zugleich als Theil der W.-L. bezeichnet worden. — Das Sehen sieht sich: dies nämlich ist die absolute Grundform seines wirklichen Daseins, bei welcher es bleibt. Zum wahrhaften Sehen, Durch des Lebens (des göttlichen, absoluten) kommt es nie, sondern nur zu einem Bilde desselben in alle Ewigkeit, welche Ewigkeit eben aus diesem Gesetze quillt. Das Sichsehen, schema secundum, ist die unaustilgliche Form. —

Nun sieht sich jedoch das Sehen in mancherlei Rücksicht: z. B. in der aufgestellten Synthesis sieht es sich in seiner bloßen Form: sein allgemeines Denk- und Charakterbild stellt sich ihm, ohne daß irgend ein besonderes Sehen dieses oder jenes gesetzt wäre: darum ist es hier ein Sehen in der That von Nichts, ein nichtiges und leeres, bloß um die Form zur Vollendung zu bringen. —

Wir setzten jedoch den Fall, das Sehen, obwohl ohne Zwei-

fel erstes und absolutes Princip dem Sein gegenüber, könne dennoch in anderer Rücksicht zweites und abgestammtes sein. Falls diese Einsicht sich stellt, sähe das Sehen sich darin in seiner eigenen Erzeugung aus seinem Principe. Und so möchte es noch mehrere Rücksichten des Sichsehens geben. Die W.-L. aber soll eben sein ein vollständig erschöpfendes, und aus Einem Princip die Weisen, Sich zu ersehen, herleitendes Bild alles wirklichen Sehens. Unter diesen nun wird aus jenem Einheitsprincip auch die hier abgehandelte Synthesis wieder vorkommen. Nach diesem Plan und Grundriß folgt nun der Vortrag der W.-L. selbst.

Indem ich hiermit die einleitenden Vorträge schließe, darf ich mir vielleicht, gegen meine sonstige Gewohnheit, Empfindungen auszusprechen, erlauben, meine Freude zu bezeugen über den Anblick, den mir dieses Collegium in einer größeren Ausdehnung, als ein früheres, gewährt hat, die reifere Bildung mit unserer sich erst entwickelnden akademischen Jugend vereinigt zu sehen zu ernstem wissenschaftlichem Nachdenken. Ein erhebender Anblick für die Studirenden, diejenigen, welche sie schon im Besitze dessen erblicken, was sie selbst mit ihren Studien äusserlich anstreben, noch immer forschend und ringend nach neuer Klarheit zu sehen: ein freudiger für die Andern, durch diesen Anblick ihre Hoffnung zu stärken, daß auch für die Zeit nach ihnen eine Welt höherer Kultur aufblühe. Ich darf dies Letztere um so kühner sagen, da ich durchaus nicht anders weiß, als daß unsere Studirenden sich auf eine Ihres Beifalls würdige und Ihre Hoffnungen erregende Weise gezeigt haben. Hierfür allen denjenigen, die zu dieser schönen Vereinigung beigetragen haben, meinen herzlichsten Dank.

Ueber das

Verhältniß der Logik zur Philosophie

oder

transscendentale Logik.

Gehalten von Michaelis bis Weihnachten 1812.

---

fel erstes und absolutes Princip dem Sein gegenüber, könne dennoch in anderer Rücksicht zweites und abgestammtes sein. Falls diese Einsicht sich stellt, sähe das Sehen sich darin in seiner eigenen Erzeugung aus seinem Principe. Und so möchte es noch mehrere Rücksichten des Sichsehens geben. Die W. = L. aber soll eben sein ein vollständig erschöpfendes, und aus Einem Princip die Weisen, Sich zu ersehen, herleitendes Bild alles wirklichen Sehens. Unter diesen nun wird aus jenem Einheitsprincip auch die hier abgehandelte Synthesis wieder vorkommen. Nach diesem Plan und Grundriß folgt nun der Vortrag der W. = L. selbst.

Indem ich hiermit die einleitenden Vorträge schließe, darf ich mir vielleicht, gegen meine sonstige Gewohnheit, Empfindungen auszusprechen, erlauben, meine Freude zu bezeugen über den Anblick, den mir dieses Collegium in einer größeren Ausdehnung, als ein früheres, gewährt hat, die reifere Bildung mit unserer sich erst entwickelnden akademischen Jugend vereinigt zu sehen zu ernstem wissenschaftlichem Nachdenken. Ein erhebender Anblick für die Studirenden, diejenigen, welche sie schon im Besitze dessen erblicken, was sie selbst mit ihren Studien äusserlich anstreben, noch immer forschend und ringend nach neuer Klarheit zu sehen: ein freudiger für die Andern, durch diesen Anblick ihre Hoffnung zu stärken, daß auch für die Zeit nach ihnen eine Welt höherer Kultur aufblühe. Ich darf dies Letztere um so kühner sagen, da ich durchaus nicht anders weiß, als daß unsere Studirenden sich auf eine Ihres Beifalls würdige und Ihre Hoffnungen erregende Weise gezeigt haben. Hierfür allen denjenigen, die zu dieser schönen Vereinigung beigetragen haben, meinen herzlichsten Dank.

Ueber das

Verhältniß der Logik zur Philosophie

oder

transscendentale Logik.

Gehalten von Michaelis bis Weihnachten 1812.

I. Vortrag. Vor Allem ist nöthig, den Begriff dessen, was man treibt, festzusetzen. Schon in den Einleitungsvorlesungen ist der Zweck dieser Vorträge angegeben für den Zusammenhang des Ganzen; wir sagten: sie seien nicht W.-L. selbst, auch nicht ein Theil der W.-L., sondern eine Einleitung in dieselbe. Das Auge für das Objekt der Philosophie soll in ihnen geschärft, das Organ frei gemacht werden durch Bestreitung des Irrthums. Etwas ganz Anderes und wohl davon zu unterscheiden ist der Zweck, den das Collegium als ein Ganzes für sich hat; diesen Zweck suchen wir jetzt.

Diese Vorlesungen haben zum Objekt den Unterschied der Logik und der Philosophie: den Unterschied, und nichts Anderes.

1) Aber jeder Unterschied setzt Gleichheit, Einheit voraus: von dieser Einheit müssen wir also ausgehen. Beide sind ein Wissen, und zwar ein Wissen vom Wissen, eine Betrachtung und Objektivirung des Wissens überhaupt, ein Herabsehen auf dasselbe. Daß die W.-L. dies sei, ist aus der Einleitung bekannt; daß es die Logik sei, allen denen, die mit ihr bekannt sind und waren. Indem nun die Logik sich beschäftigt mit der Construction von Begriffen und Vorstellungen, setzt sie offenbar ein Wissen vom Wissen; und wenn sie auch Dinge an sich annimmt, so wird sie doch gestehen, daß das, was sie zusammenfaßt zu einem Allgemeinen, Begriffe und Wissenselemente sind. Also beide haben das Eine Objekt, sie sind ein Wissen vom Wissen, und zwar verschiedene Ansichten desselbigen Objekts. Worin der Unterschied bestehe, wollen wir eben sehen.

Hier sollte nun billiger Weise Jeder die Betrachtung anstellen. Beide haben dasselbe Objekt: dieses wird doch in sich selbst sich gleich sein, die Ansicht aber soll nur ein Bild abgeben des Seins: das gleiche Sein muß das gleiche Bild werfen; alle wahre Ansicht darum muß Eine und in sich selbst gleiche sein. Nun ist hier Verschiedenheit der Ansicht desselben Objektes; also entweder sind beide falsch, oder eine von beiden ist falsch. Dies ist hier wahr, könnte aber doch auch nicht allemal wahr sein, indem ja die Ansichten nur theilweise genommen sein könnten.

2) Und so ist es denn auch, die W.-L. hat zum Objekt das ganze Wissen, in allen seinen möglichen Bestimmungen es aus Einem Standpunkte heraus erschöpfend: die Logik nur einen Theil, das Denken, mit Ausschluß der Anschauung. (Es müssen indessen diese Wörter gemerkt werden, an dem ungefähren Unterschiede, der uns schon aus der Einleitung bekannt ist. Die Zukunft wird auch dies aufklären). Es kann wohl sein, daß schon diese Theilung zu Fehlern führt, aber dies können wir nicht voraussagen; sondern wir müssen es erst durch das Resultat der Untersuchung beweisen. Im voraus, um nicht gegen das Princip zu disputiren: diese Unterscheidung und engere Beschreibung der Logik müssen wir ihr nach ihrem Rechte als einer besondern Wissenschaft gelten lassen, und die Ansicht der Philosophie, die wir ihr entgegenstellen, auf denselben Theil beschränken; ausserdem entstände eine unlogische, verkehrte und verwirrte Bestreitung, in welcher jeder Streitende von etwas Anderm redete. Um die Logik mit der Philosophie zu vergleichen, müssen wir also auch die philosophische Ansicht auf diesen Theil, das Denken, beschränken, um innerhalb des zugegebenen Umkreises die Verschiedenheit und den Fehler nachzuweisen, falls wir können.

Alles, was Denken zum Objekte hat, ist Logik; darum ist auch der Theil der Philosophie, den wir hier betrachten, Logik. Wir haben also zwei verschiedene Wissenschaften des Einen Objekts, die gemeine Logik, und, wie sie Kant sehr passend nennt, die transscendentale; das heißt uns bis jetzt: die von Philosophie aus angesehene Logik: (schärfer und näher werden wir den Ausdruck erklären zu seiner Zeit;) indem wir vielleicht der gewöhnlichen Logik das Prädikat einer philosophischen Wissenschaft ganz absprechen.

Also — den Umkreis gleich enger gezogen: nicht zwei Ansichten des Wissens überhaupt, sondern nur zwei Ansichten des einen Theils desselben, des Denkens, wollen wir einander gegenüberstellen. Was Denken sei, wissen wir dermalen freilich auch nur ungefähr, und kann erst in der Untersuchung selbst sich ergeben; vielleicht daß auch darüber die beiden Ansichten mit einander streiten.

3) Wir wollen die Verschiedenheit dieser beiden Ansichten betrachten. Wo stehen nun wir? Wir haben ein Objekt = A; davon sind zwei Bilder oder Ansichten = x und y. Unser Objekt ist, was diese Bilder in ihrer Verschiedenheit sind, also z. Folglich sind wir keins von beiden, weder Logik noch Philosophie, sondern wir sind das Bild beider, und zwar selbst dies nicht überall, sondern nur das Bild ihrer Verschiedenheit. Es können in x und y zwei Theile gedacht werden, die Gleichheit und die Unterscheidung: die Gleichheit = α und die Differenz = β; wir haben also zum Objekte die letztere, β, nicht die erstere, α, als eigentlichen Zweck; und wenn wir α betrachten, geschieht es höchstens als Mittel für β.

Dies stehe Ihnen nun fest durch das ganze Collegium hindurch; dies ist der feste Standpunkt des Ganzen. Logik = Ansicht des Denkens. Aber es giebt eine verschiedene Ansicht des Denkens, die gewöhnliche und die transscendentale. Wir werden keine von beiden, machen keine Ueberzeugung zur unsrigen, sondern stehen über derselben, auf beide herabsehend; indifferent kennen lernend beide, gleichsam zur Berathung, welche von beiden wir machen wollen zu der unsrigen.

Aus der Erfassung eines Bestandtheils des Wissens = Denken entstehen zwei Ansichten, gewöhnliche Logik und transscendentale Logik. Beide werden genetisch, wir sehen sie hervorgehen aus ihrem Principe. Im Werden muß es sich ja verrathen was das Rechte ist.

Die transscendentale Logik kommt auch vor in der W.-L., die sie zum Theil ist als Genesis; sie also wird die Rechte sein.

Doch schon in der Einleitung war diese Genesis unsere eigene, und es war eine nicht zu erlassende Zumuthung, daß wir selbst uns von ihrer Richtigkeit überzeugten. Hier sind wir über diese Zumuthung selbst hinaus; sie schenkend, und dem Lehrling es überlassend, sich diese Zumuthung selbst zu stellen, indem man die entgegengesetzte Denkart annimmt, sie sich entwickeln läßt, und nun zusieht, wie sie sich etwa behaupten könne, wo denn allerdings diese Indifferenz aufhören wird.

Wir können die Aufgabe noch anders durch Vergleichung fassen. Wir sind indifferent gegen wahre und falsche Philosophie, nur ausserhalb beider schwebend, sie vergleichend; darum Kritik. Wir stehen auf demselben Standpunkt wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft. Dort hatte Kant denselben Gegner, den wir hier bestreiten. Er ließ ihn stehen, und stellte ihm einen andern Gegner gegenüber: die Untersuchung, ob das Denken schöpferisch sei und selbst hervorbringend das Objekt, heißt eben Kritik der reinen Vernunft, indem reine Vernunft das selbstschöpferische Denken ihm bezeichnet. Daraus ergiebt sich nun das Verhältniß der W.-L. zur Kantischen Kritik, die Kritik liegt ausser der Philosophie, ist problematisch, die W.-L. ist die Philosophie selbst.

Dies also ist die Einheit der folgenden Untersuchungen, Alles in ihr muß bezogen werden auf die Kritik der Verschiedenheit.

Unsere nächste Aufgabe ist, das Objekt A der Ansichten x und y auszumitteln; es ist das Denken. Wir müssen daher zuerst die gemeine Logik darüber vernehmen, da wir ja im Gegensatze mit ihr und an ihr die neue erst erzeugen wollen. Freilich müssen Sie mir hierbei glauben, daß es so ist; wobei ich freilich sie besser verstehen muß, als sie sich selbst versteht, sie tiefer nehmend, und nicht sowohl bedenkend, was sie sagt, als was sie, da sie das und das wirklich sagt, sagen müßte, wenn sie sich selbst verstände. Dies ist eben die rechte Erklärungsweise, welche

allein fördert, und die Ihnen als Norm in allem Verstehen und Prüfen fremder Ansichten dienen muß; denn verstehen heißt ja eben das Verborgene und Dunkle aufsuchen, das einer Erscheinung zu Grunde liegt. Auch ist dies nicht etwa streitig, sondern jeder Logiker und logische Philosoph wird mir dies Alles nicht bloß zugeben, sondern recht ernstlich behaupten und verfechten, wenn ich es ihm zu bestreiten schiene.

Beide Logiken haben ein gemeinschaftliches Objekt. Hier ist zwar gleich eine Schwierigkeit, indem vielleicht gemeine Logik und transscendentale Logik nicht einmal über das Objekt einig sind, oder nur zum Scheine, und schon dieses Nehmen des Objektes eine Verschiedenheit begründen möchte. Da bleibt uns indessen Nichts übrig, als uns fürs Erste an die Schein-Einigkeit zu halten, durch Folgendes.

Lehrsatz (zu bestätigen durch Selbstbeobachtung, also Satz innerer Erfahrung, Thatsachen, oder auch als Lehnsatz aus andern Vorlesungen:)

Im Wissen kommt unter andern vor als Thatsache ein Verbinden eines Mannigfaltigen von Bildwesen zur Einheit Eines Bildes. Sie fassen den Satz in seiner Allgemeinheit und Abstraktion, in der er ausgesprochen ist. In dieser seiner Allgemeinheit sind die gemeine und transscendentale Logik über diesen Satz einverstanden: die Verschiedenheit der Ansichten liegt in dem Verstehen des Satzes. Wir können ihn darum setzen, und wollen ihn hiermit ausdrücklich setzen als den eigentlichen Grundsatz, und die strenge Gränze aller unserer Untersuchungen. (Es ist damit sehr viel gewonnen, wenn eine Forschung strenge Einheit hat). Dieses Verbinden ist unser einziges Objekt = A, und, wovon wir etwa sonst noch reden möchten, wird nur vorkommen in Beziehung auf diese Verbindung. So werden wir z. B. von den Elementen der Verbindung reden, weil die Verbindung nicht Begriff werden kann ohne das zu Verbindende; doch reden wir nicht von den Elementen ihrer selbst wegen, sondern der Verbindung wegen.

Diese Verbindung werden wir nun ansehen lassen durch beide, und die Ansichten in ihrer Verschiedenheit mit einander

vergleichen. Denken heißt ein Verbinden nach der gewöhnlichen Logik. Es könnte sich indeß ergeben, daß die transscendentale zufolge ihrer tiefern Ansicht mit jener vorläufigen Beschreibung des Denkens nicht zu finden sein könnte, sondern eine andere aufstellte; dann würden auch wir, aus beiden Ansichten die unsere historische zusammensetzend, eine andere Beschreibung des Denkens erfassen müssen. Unsere Frage wäre also dann so zu stellen: was heißt Denken der gemeinen Logik, was heißt es der transscendentalen Logik? Wie sind darum beide Ansichten von einander verschieden? Also der Inhalt der Vorlesungen wäre: Lehre vom Denken schlechtweg, seinem innern Wesen nach.

Verbinden ist dasselbe was Kant *) mit dem Worte Synthesis ausdrückt, und seine Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? heißt eben das von der unsrigen: was halten beide, gemeine und transscendentale Logik, vom Verbinden? 1) Synthetische Urtheile und Synthesis sind ganz und gar Eins, wie sich bald zeigen wird. Synthesis ist doch wohl im Wissen? Es ist darum keine, ohne daß man von ihr weiß, sie setzt, als seiend, also urtheilt, daß sie sei. 2) a priori. Die Voraussetzung ist, daß das Wissen (hier insbesondere in seiner Species, dem Denken;) verbinde schlechthin durch sich und in sich; daß darum die Verbindung nicht ausser dem Wissen sei, indem sie ja sodann nicht durch's Wissen wäre, sondern eben durch das ausser dem Wissen befindlich sein sollende Sein, das bewußte. Dies aber setzt ja die Logik voraus, daß durch das Wissen ein Verbinden geschehe; das aber, was lediglich im Wissen und durch das Wissen, und nicht ausser ihm durch das Ding gesetzt wird, heißt a priori. Kant hat darum ganz recht, die Logiker darauf aufmerksam zu machen, daß sie in dieser von ihnen behaupteten Verbindung durch das Wissen ein Apriorisches selbst voraussetzen, und sie sind ganz und gar stockblind, wenn sie das nicht sehen. Ist denn der Baum überhaupt, der nicht ist ein bestimmter, sondern ein abstrakter Baum, und selbst die einzelnen Bäume, an welchen die Logiker ihre Verbindung construiren, ein wirkliches

*) Kritik der reinen Vernunft, Einleitung Cap. VI.

Ding? Und ist er anders ausser im Wissen und Denken, also ein Apriorisches?

In Absicht der obigen Vergleichung mit Kant haben wir 1) gerade dieselbe Frage; 2) gerade in demselben Geiste sie behandelnd; kritisch und historisch, vergleichend zwei Meinungen darüber; nicht dogmatisch, wie schon in der Einleitung, und noch mehr in den künftigen Collegien, wo wir Ihnen nur die Eine Antwort als allein richtig und evident anrathen; so aber nicht hier, indem ja hier das Organ für Evidenz erst befreit werden soll.

Zusatz. Es ist klar, daß, wer das Verbinden eines Mannigfaltigen von Bildwesen zur Einheit allein zum Objekte seiner Betrachtungen macht, wie die gemeine und die transscendentale Logik, und wir ihnen folgend, und darauf uns beschränkend, nicht das ganze Wissen betrachtet, sondern nur einen Theil desselben. Denn es wird ja ein Mannigfaltiges als getrennt und einer Verbindung bedürftig vorausgesetzt. Woher denn dies, und was ist es? Bildwesen doch auch. Wollen Sie etwa sagen, Dinge? Es mag solche geben, aber doch nur im Wissen sind sie zu verbinden; Bilder derselben im Wissen. (Ungleiches wird zurückgeführt auf Gleiches). Wie und woher denn diese Bilder? dieses bleibt in der Logik unentschieden. Uns liegt es daran, zu erweisen und sichtlich anschaubar zu machen, daß hier nur ein Theil des Wissens, nicht das Wissen überhaupt Objekt sei. Dieses ist an sich durchaus untadelich, und gegründet in der willkührlichen Absteckung der Gränzen jeder Wissenschaft, in Hinsicht der Stellung ihres Phänomens; (wenn nämlich die gewöhnliche Logik eine Wissenschaft wäre; wie es damit sich verhalte, wird sich etwa ergeben!) Inwiefern nun die transscendentale Logik hierin, um auch nur ihre Ansicht zu Stande zu bringen, der gemeinen Logik folgen kann, wird sich zeigen.

Historische Bemerkungen:

1) Kant charakterisirt die gemeine Logik, (der er übrigens

bei Weitem nicht so abgeneigt ist, wie er sollte, und sie nicht so von Grund und Boden aus zerstörte, wie es seine Philosophie eigentlich erfordert, und wie wir es in seinem Namen nachholen wollen) im Gegensatz der transscendentalen Logik also: Sie abstrahire vom Inhalt der Erkenntnisse, und sehe bloß auf ihre Form:

a) Sie abstrahire vom Inhalte, besonders ob er empirisch oder apriorisch sei, nach einem Unterschiede, den Kant eben so zugiebt, ohne ihn recht begründet zu haben. Darin liegt: das Mannigfaltige ist da, im Bilde, ohne daß die gemeine Logik frage: woher?

b) Sie sehe bloß auf die Form: das ist eben die Verbindung: der Logiker wisse freilich, daß darin sei, was er hinein gethan habe, und nicht darin, was er nicht hinein gethan; aber er bekümmere sich nicht weiter darum. Dies ist recht schön und klar, ist aber weit entfernt, zu der Deutlichkeit der Einsicht zu führen, die ich, freilich auf tiefere Principien mich gründend, als hier die von Kant ausgesprochenen sind, der Sache zu geben hoffe.

2) Woher das Mannigfaltige, die Bilder der Dinge, bleibt unbeantwortet. Dieses hat man gemerkt, und darum der Logik einen Theil, der dieses erklären sollte, vorausgeschickt. Man wollte geben eine Erklärung des Ursprungs der Vorstellung; dieser fiele dann aus, wie es sich für eine solche Logik schickt, und mit ihr beisammen stehen konnte. Da ist die Rede von den Eindrücken, welche die Dinge auf uns machen, von Bildern, die von den Dingen zuströmen, und dgl. Der Hauptautor hierüber ist Locke; nach der allerdürftigsten Ansicht, die man von dem unläugbar Bildlichen fassen konnte; und nach ihr haben alle sich bequemt; und daher die große Verwilderung und Gemeinheit aller Philosophie. Leibnitz und Spinoza hatten doch noch wirklich spekulative Tendenzen, und gingen aus von reinen Gedanken. Dies bestätigt meine Klage über den Schaden der Logik. Jetzt behaupten die Nachfolger jener Schule, die Philosophie sei Psychologie, die W.-L. auch nur als Psychologie verstehend. Diesen ist nun gar nicht zu helfen. Aber damit sie

aussterben, und nicht eine neue Pflanzschule hinterlassen, oder, falls diese nicht möglich ist, daß neben ihnen es doch noch auch eine andere Stimme gebe, muß man sie bestreiten.

II. Vortrag. Recapitulation. Unser Objekt ist die Verschiedenheit der zwei Ansichten von A. Wir stehen über beiden.

A ist = Verbinden = Denken.

Denken ist in Beziehung auf das ganze Wissen ein Theil; beide Logiken betrachten demnach hier nicht das ganze, sondern nur einen Theil des Wissens.

1) Die Ansicht der gemeinen Logik von dem Verbinden überhaupt;

2) Kritik dieser Ansicht, um der transscendentalen Logik Platz zu machen. Die Vergleichung ergiebt sich in der Sache selbst: eben in der Kritik.

Ad 1. Die Logik achtet auf die Verbindung eines Mannigfaltigen von fertigen Vorstellungen, in denen selbst schon eine Einheit und Verbindung ist, zur Einheit eines neuen, die gesammten einzelnen umfassenden, Bildes. Jede Vorstellung ist selbst Einheit eines Mannigfaltigen; auf diese erste Verbindung zur Einheit achtet die Logik gar nicht, sondern nimmt diese Vorstellung faktisch an, und sieht, wie dieselben verbunden werden zu einer neuen Einheit. Ihr Verbinden ist das Erzeugen allgemeiner oder abstrakter Begriffe, dies auch ihr Denken. Es sind vorausgesetzt die einzelnen Vorstellungen solcher und solcher im Raume befindlicher, durchaus bestimmter Gegenstände, mit dieser Größe, z. B. Pflanzen. In der Anschauung solcher einzelnen Pflanzen könnte nun das Bewußtsein fortgehen, und so käme es denn niemals zu dem Wissen, daß dieses etwas Anderes sei, denn rohe Materie; und daß wiederum etwas Anderes Thier sei; sondern alle Vorstellungen flössen eigentlich in eine einzige eines unbestimmten Etwas, wie ein berühmter Logiker sich darüber ausdrückt.

Um über diesen Punkt deutlich zu werden, muß ich eine leicht faßliche, und in ihrer gewöhnlichen Praxis anschaulich nach-

zuweisende Erklärung des Begriffs voraussenden. Der Begriff setzt immer den Charakter eines Etwas: es ist das und das, d. h. alles dasjenige nicht, was durch diese Bestimmung ausgeschlossen wird.

Schon die Folge bitte ich zu bemerken: es mag jetzt ein Unterschied in den Dingen sein, für irgend ein anderes Wesen, das da zusieht; in den Vorstellungen als solchen ist durchaus keiner. Die Dinge sind nicht einmal im Raume gesondert, so und so weit gehend; denn die Sonderung besteht ja bloß in ihrem Charakter, Verhältniß, Gegensatz und Bestimmtheit, als da ist Pflanze, Thier; indem ja der Raum in sich continuirlich ist und nie zu Ende, und die Gränzen in ihm sich nur auf die Verschiedenheit der Materie gründen. Es sind darum im Wissen gar keine abgesonderten und einzelnen Dinge. Darum ist auch für einen solchen Logiker gar keine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen des Abgesonderten und Auseinanderliegenden, dergleichen ja lediglich durch einen besondern Charakter entstehen können, die er aber doch bedarf, um die Verbindung zu erklären; sondern es fließt ihm Alles nothwendig zusammen in einer und derselbigen Vorstellung eines gleichmäßig gefüllten Raumes. Fassen Sie dieses indessen so gut und scharf Sie können. Wir kommen darauf zurück, und die Fortsetzung macht es durch sich selbst deutlich. Solch scharfes Denken ist aber nicht des Logikers Sache: er blinzelt nur. Er hat abgesonderte begränzte Erscheinungen im Raume neben einander, ohne allen Charakter, wodurch die Gränzen angegeben würden; gesonderte Körper, die eben alle für ihn Körper sind, und nichts mehr.

(Für ihn sind diese nichts als Körper! Fassen Sie dieses scharf, und gehen Sie nur nicht ohne weiteres in dem Dämmerscheine der gemeinen Logik hinweg).

Zugegeben und geschenkt, daß die Gegenstände dennoch, durch dichteren Zusammenhang, durch Gesetze, nach denen die Malerei geordnet ist, unterschieden seien; aber daß Jemand von ihnen als Unterschiedenen wisse, dazu gehört eben, daß er diesen Unterschied selbst begreift, in sich die Dinge entgegensetzt und vergleicht, mithin einen allgemeinen Begriff derselben schon hat:

dieses wird hier nicht gesetzt, denn dies soll erst durch Freiheit gebildet werden; (also er kann nur durch den fertigen Begriff seines Begriffs erzeugen). Doch sei ihm dies geschenkt.

Ad 2. Damit, mit diesem unbestimmten Etwas, will er nun sich nicht begnügen; sondern er will Mannigfaltigkeit und leichtere Uebersicht in der Körperwelt.

Halten wir ihn bei dieser neuen Behauptung an. Das logische Ich findet sich hier plötzlich eingesetzt in den Besitz zweier neuen, sehr bedeutenden Bilder, ohne daß ihrer, und wie das Ich zu ihnen kommt, die geringste Meldung geschehe. Indem es sich nämlich mit jener unbestimmten Erkenntniß der Dinge (deren Unmöglichkeit ich gezeigt habe, dermalen aber noch schenken will) nicht begnügt, hat es ein allgemeines Bild der Art und Weise seiner Erkenntniß. Es, das Ich, hat sich gebildet, und stellt sich vor sein Erkennen überhaupt, und dies nicht vermöge irgend eines Dinges, sondern rein in ihm selber erzeugt: ein Erkennen des Erkennens selbst, ein Wissen der Erkenntniß, als einer unbestimmten und nicht befriedigenden. Das Ich also hat einen tüchtigen transscendentalen apriorischen Begriff, vor allen allgemeinen Begriffen vorher, und um zu ihm zu kommen. Ferner: statt dieser unbestimmten Erkenntniß verlangt das Ich Mannigfaltigkeit und leichtere Uebersicht in seiner Erkenntniß. Es entwirft sich darum zuvörderst wieder ein allgemeines Bild, und sodann, was noch mehr ist, ein Bild dessen, was durchaus nicht ist, in keiner Wahrnehmung seiner selbst oder der Dinge gegeben ist, sondern schlechthin nur sein soll, in welchem liegen die Bilder von Mannigfaltigkeit, Ordnung, leichter Uebersicht; im Nichts gegeben, und dem Gegebenen widersprechend, also ein rein apriorisches Postulat, das Bild eines Ideals.

Und so große Dinge thut, solche überfliegende allgemeine Begriffe hat das Ich, ehe es noch den mindesten allgemeinen Begriff hat, sondern erst Anstalt macht, zu demselben zu gelangen! Welch ein herrliches Gut ist die Stockblindheit! Hätten die Logiker gesehen, was sie hier voraussetzten, sie hätten einen harten Stand bekommen!

(Im Vorbeigehen, weil es hier sich so klar macht, eine Be-

merkung über den entgegengesetzten Geist der Logik und der Philosophie. Wie kommt es, daß die Logik dieß nicht gesehen hat, daß sie das Ich denken läßt vor allem Denken, und daß ich es so leicht sehe? Daher, daß ich gewohnt bin, mich allenthalben, wo Bewußtsein ist und Denken, darauf zu besinnen; also stets des Bewußtseins mir bewußt zu sein; sie aber dies unterlassen. Der Mensch will Mannigfaltigkeit und Uebersicht; das sind sie capabel so auszusprechen, ohne zu bedenken, daß er dies ja in seinem Denken wollen muß, daß er dazu Begriffe haben muß. Das Wollen wird ihnen ein Ding an sich, ein rein Faktisches; das Denken denken sie nur da, wo sie sich recht in die Seite stoßen, hier, wo sie es erklären wollen. Was sie in dieser Erklärung voraussetzen, darf aber kein Denken sein; denn sonst bekämen sie ja das Denken vor dem Denken, vor dem von ihnen Erklärten, der Zirkel ihres Verfahrens spränge in die Augen, und ihr mühevolles Kunststück wäre vergebens).

Jedoch wollen wir sie noch nicht vernichten, um es noch länger anzuschauen, darum schenken wir auch dies und hören sie weiter.

Das Ich des Logikers will sich mit einer Welt gesonderter Körper nicht begnügen; es will eine Mannigfaltigkeit höherer Art, eine Ordnung nach Genus, Klassen, Arten und Unterarten.

Es ist klar, daß, ob dies Bestreben gelinge, eben von der Körperwelt abhängt, da der Begriff sich nach ihr richtet, ob solche Genera, Arten und Unterarten vorhanden sind: es kann gelingen, oder auch nicht. Gelingt es, so ist es eine Gunst der Natur. (Im Vorbeigehen: gerade diesen Gedanken und mit diesen Worten spricht Kant aus in der Kritik der Urtheilskraft, im zweiten Theile, es sei eine G u n st der Natur, wenn sie sich beq u e m e der Begreiflichkeit und Faßlichkeit nach Vernunftgesetzen, die doch nicht in ihr liegen: und dies sagt er nicht spottend, sondern wenn auch nicht gerade als seine eigne Ansicht, dennoch als eine wohl zu vergönnende, löbliche, und zu Etwas führende; was beweisen würde, daß in dieser Stelle die richtige Einsicht ihm nicht beigewohnt hat. Bei uns ist dies nicht G u n st der Natur, sondern absolute Schuldigkeit und Nothwendigkeit, wenn

sie überhaupt zu existiren begehrt, indem die ganze Natur gar nichts Anderes sein kann, als die Darstellung unserer Begriffe).

Jedoch zum Glücke gelingts: die Natur ist so eingerichtet, daß ihr Mannigfaltiges sich verbinden läßt in ein Allgemeines, daß das Allgemeine erster Abstraktion wieder sich verbinden läßt zu einem Allgemeinen zweiter Abstraktion, u. s. f. Und so sind wir endlich bei der Verbindung oder dem Denken des Logikers angelangt, und wollen sehen, wie er den Vorgang beschreibt.

Also: In einem solchen Einzelwesen, z. B. einer Pflanze, liegen mehrere M e r k m a l e (lassen Sie sich dieses Wort nicht entgehen, es ist der eigentliche Grund und Boden der logischen Weisheit); diese werden durch den Verstand gesondert und unterschieden; das vorliegende Einzelwesen wird in dieselbe zerlegt, z. B. in Ort, wo sich die Pflanze befindet, in Zeit der Wahrnehmung, Größe des Ganzen und der einzelnen Theile gegen einander und gegen das Ganze; Tüchtigkeit der Materie, Gesetz, nach welchem sie zu einem Ganzen vereinigt ist, u. dgl. Um nun ferner das Bild dieses Einzelwesens, das in dem Zusammen dieser Merkmale besteht, und nur diesem Einzelwesen entspricht, zu erheben zu einem solchen Bilde, das nicht bloß diesem gegebenen Einzelwesen, sondern allen ohne Ausnahme zu derselben Gattung gehörigen — (ich möchte diesen Zirkel gern vertauschen, aber ich finde keine Wendung) — entspreche, lasse man nun diejenigen Merkmale, die bloß das Einzelne als Einzelnes charakterisiren, in dem einzelnen Bilde hinweg aus dem zu erzeugenden Bilde, (man abstrahire;) — als hier sind Ort, Zeit, bestimmte Größe; und nehme in dasselbe auf nur die übrig bleibenden, hier die bestimmte Tüchtigkeit der Materie, Verhältniß und Proportion der Theile zu einander, das Gesetz der Genesis, hier das Wachsen. Durch diese Operation entsteht nun hier der Grundbegriff der Pflanze überhaupt, das Bild der Einheit der Mannigfaltigkeit aller einzelnen Pflanzen, nach ihren verschiedenen Gattungen, und ganz besondern, einzelnen Bestimmungen.

So sei denn nun das Denken glücklich vollzogen, und der Begriff aus dem Nichts herausgeschaffen.

Lassen Sie uns dieses Verfahren kritisch prüfen, so manches

dabei bedenkend, was der Logiker nicht bedenkt, um zu sehen, wie es sich mit dem Vorgeben desselben verhält, dies Verbinden sei das rechte, eigentliche Denken in seiner Wurzel, und wenn er dies beschreibe, habe er das ursprüngliche Denken beschrieben. (Es wird sich eben dabei zeigen, was schon vorher vermuthet wurde, daß die Einigkeit der transscendentalen und gemeinen Logik nur scheinbar sei). Diese Prüfung nehmen wir vor in unserm Namen, und fordern hier also allerdings eigene Evidenz, um der andern Ansicht vom Denken, der der transscendentalen Logik, Platz zu verschaffen.

Der Logiker also läßt durch sein Ich vor allem Denken und allem Begreifen voraus das Bild des Einzelwesens zerlegen in seine Merkmale. Mit der Frage, was diese Merkmale nun selbst sein müssen, bemüht er sich nicht. Wir wollen aber statt seiner diese Arbeit übernehmen. Z. B. der Ort, den der Körper einnimmt, ist doch wohl eine Bestimmung im Raume, ausschließend den Körper von allen andern Orten, in welchen er nicht ist, ausgehend von der Totalanschauung des Raumes, und innerhalb dieser den bestimmten Ort abgränzend. Also die Ortsbestimmung ist ein Charakterisiren, Bestimmen, Begreifen des Einzelwesens in Rücksicht des allgemeinen Gesetzes der Räumlichkeit, setzt also den Gemeinbegriff des Raumes voraus. Eben so setzt die bestimmte Zeit, in der ich den Körper wahrnehme, eine Totalanschauung der Zeit voraus. Nicht anders mit der Größe, welche ein Messen an anderer, größerer und kleinerer, Ausdehnung ist, also ein Bestimmen innerhalb der Ausdehnung und ein Verhältnißsetzen in ihr, also ein Begreifen. Die Tüchtigkeit der Materie ist wieder nur in Vergleichung mit andern und durch den Begriff der Cohäsion überhaupt, sie ist eben so relativ, wie die Größe, endlich das Gesetz des Wachsthums kann er nur sehen, indem er schon ein Bild dieses Gesetzes hat, unter welches er dieses nur subsumirt. Also alle diese Merkmale, die er durch die Sonderung des Einzelnen findet, sind selbst schon Begriffe. So gewiß nun das Ich ein Einzelwesen, in welchem alle diese Merkmale liegen, aufgefaßt hat, (wie jeder Logiker voraussetzt, der nur das darin Liegende scheiden läßt, nicht erst setzen;) so

hat es in der Auffassung alle diese Operationen des Denkens und Begreifens wirklich vollzogen, denn nur durch sie wird es ein Taugliches für die logische Operation. Hätte es nicht so aufgefaßt, so hätte es gar nicht ein zu Analysirendes aufgefaßt; es hat darum den ganzen Begriff der Pflanze, den der Logiker erst erzeugen will, schon gehabt. Die Möglichkeit der Erzeugung des Begriffes setzt sein Dasein voraus; das ganze so bestimmte Denken ist da vor dem zu erklärenden Denken, gerade also, wie es nachher erzeugt wird; und der Logiker hat darum Nichts erklärt.

Der Logiker sagt ferner, ich solle, was das Einzelne als solches bestimmt, liegen lassen, und nur aufnehmen das, was die Gattung bestimmt. Ein Grundsatz darum, nach dem ich hier mich richte, muß mir schon bekannt sein; und ist mir ohne Zweifel bekannt, da es mit der Bildung abstrakter Begriffe so gut geht. Soll ich dies etwa gelernt haben in einer früheren Operation? Gut, und sind diese denn etwa wieder in einer früheren: wo ist denn nun die erste und allerfrüheste? Wie wäre es, wenn er es eben gar nicht gelernt hätte, sondern schlechthin es wüßte, eben so wie es scheint, daß er nicht lernt eine Pflanze begreifen, sondern sie eben begreift schlechthin dadurch, daß er ist?

Es erscheint also klar, daß der Logiker das, was er erklären will, schon voraussetzt, daß die Einzelwesen nicht erst durch eine freie Handlung des Ich, innerhalb des Lebens unter ihre Allgemeinbegriffe aufgenommen werden, sondern daß sie gleich in der unmittelbaren Wahrnehmung unter denselben befaßt werden; daß eine Erscheinung nicht erst hinterher unter den Begriff des Körpers, der Pflanze, des Thiers, der selbst erst durch freie Erzeugung entstehe, untergeordnet, sondern unmittelbar in der Wahrnehmung darunter gefaßt werde, und daß die transscendentale Logik so Etwas behaupten werde; daß dies den Logikern durchaus entgangen ist, weil ihnen ihre Voraussetzung entgangen ist, und daß sonach darin ihr erster Irrthum liege.

Wenn nun dennoch dies Charakterisiren, Bestimmen in einer Sphäre fernerhin, und mit der gemeinen Logik übereinstimmend Begreifen oder Denken heißen soll; so müßte die gegen-

überstehende Behauptung der transscendentalen Logik so ausgedrückt werden: der Mensch wird schlechthin im Wissen geboren; sein Dasein bringt das Wissen mit sich, ohne alle sein Zuthun und Freiheit. Dies Wissen aber ist nicht etwa bloß Anschauung, Gegentheil des Denkens, sondern es ist zugleich und in demselben Einen ungetheilten Wesen Denken, Begreifen selbst; und wenn es dabei bleibt, daß Denken Verbinden sei, Verbinden. Es fällt darum auch die zweite Voraussetzung, daß der Mensch oder das Ich denke, weg. Das Wissen schlechthin durch sich und durch sein Wesen denkt, und kann nicht anders denn denken, indem es eben aus der Unzertrennlichkeit der beiden Bestandtheile der Anschauung und des Denkens besteht; durch beides eben wird ein Ich, falls und wiefern es ein solches giebt, ergriffen, bestimmt und gemacht, weit entfernt, daß es dieses machen sollte.

Wenn z. B. den Dingen ausser uns Bilder entströmen und uns in die Seele fallen; so müssen, da sie nur durch den Gegensatz unter einander mehrere und verschiedene Dinge sind, ihnen zugleich durch diese im Gegensatze sie charakterisirenden Begriffe entströmen. Sie sind z. B. in Hinsicht ihres Ortes verschieden und ausser einander nur in Beziehung auf den Einen allgemeinen Raum, in welchem sie alle sich befinden Es müßte darum ausser den Bildern, die den einzelnen Dingen entströmen, auch noch der allgemeine Raum, in dem sie alle sind, und dem sie allein verschiedene sind, im Bilde entströmen. Aber auch noch damit nicht genug: es müßten auch noch den einzelnen Oertern, in denen ein jedes ist, ihre besonderen Bilder entströmen, als der Begriff ihrer Oerter, durch die allein sie gegenseitig bestimmt werden. Oder falls das Denken und die Begriffe, ohne welche die Vorstellung eines einzelnen Dinges gar nicht möglich ist, nicht füglich den Dingen entströmen können, in denen selbst kein Gedanke ist; so müßte man sich über die Entstehung des Bewußtseins eben andere Begriffe anschaffen.

Ueber diese ganz entgegengesetzte Meinung, durch die sich auch noch manches Andere in den vorausgesetzten Begriffen vom Denken und Verbinden ändern dürfte, wollen wir nun die transscendentale Logik weiter hören. —

Zuvörderst aber, um nicht zu scheinen, der Logik ihr Recht versagen zu wollen — noch dies. Das Ich denkt nicht, sondern das Wissen denkt, behauptet die transscendentale Logik; und wenn der Logiker kommt, und seinen allgemeinen Begriff macht, ist er schon vorhanden. Nun ist es doch aber gleichwohl wahr, und Jeder kann an sich den Versuch machen, daß wir auch im Denken ihn zu machen scheinen. Dies kann nicht abgestritten werden.

Vereinigung für uns, die wir beide hören; das Erste, daß das Wissen denkt, sagt die gewöhnliche Logik nicht, weil sie es nicht weiß, und läugnet es darum auch nicht: das Zweite läugnet die transscendentale Logik nicht, weil sie nicht darauf achtet.

Also: das Wissen selbst denkt in der unmittelbaren Apperception, Wahrnehmung, ursprünglich. Nun kann aber das Ich dies Geschäft reproduciren, nachmachen und nachbilden; also nicht das ursprüngliche, sondern das nachgemachte ist das Produkt des Ich; das Denken des Logikers, da es immer Produkt des freien Ich ist, ist also das nachgemachte.

Und nun können wir schärfer beide Ansichten vergleichen: Beide lassen denken, auf die und die bestimmte Weise denken, aufnehmen unter solche Gemeinbegriffe, verstehen und charakterisiren durch diese und diese allgemeinen Prädikate. Darin sind beide ganz einig. Beide verfahren mit Freiheit des Aufmerkens, des Richtens, auch noch darin einig. Nicht aber sind sie einig im Verstehen dessen, was sie treiben. Die transscendentale Logik weiß, daß das, was sie treibt, bloße Reproduktion des ursprünglichen Lebens des Wissens; die gemeine Logik aber meint, es sei das erste und ursprüngliche Denken selbst. Jene setzt das Wissen voraus, das so verfahren ist, wie sie es construirt, und bescheidet sich ein bloßes Nachbild zu sein; und eben daher ist sie transscendental, weil sie sich erkennt als darüberschwebend über dem wahren Denken. Dies ist zugleich die versprochene Erklärung des Wortes.

Jacobi sagt: alle Philosophie könne nur nachmachen; sie sei daher gar nicht tauglich zur Berichtigung wirklicher realer Erkenntnisse; diese müsse man sich eben machen lassen, in sich, sie ganz gesetzlos sich machen lassen, und sie der Kritik nicht unter-

werfen. Wir sagen es wie er: die Philosophie ist ein Bild der Genesis des wirklichen Wissens, das jedoch ein Kriterium in sich hat, daß es ein durchaus getroffenes Bild sei, denn das absolute Wissen bildet sich ab in ihm. Man muß es darum allerdings so beurtheilen, und wer es anders beurtheilt, der beurtheilt es falsch. Sie, die Philosophie, ist transscendental für das Wissen.

Aber wie meint Er es denn? Er schärft es ein als etwas Unbekanntes, die W.-L. nennt er darum nicht, denn der ist es ganz bekannt; diese muß er gar nicht kennen. Was meint er darum? Eben die gewöhnliche Logik; — etwas Anderes kennt er nicht. Da hat er Recht, und er richte seine Strafpredigt an die, denen sie gilt, wiewohl weiter hin das Thema nicht zu diesem Texte paßt. Das weiß er nicht, daß die Philosophie bloß Nachconstruction ist, hält darum ihr Denken für das eigentliche Denken. Sie erzeugt sich aus dem verworrenen Stoffe das Wissen; das gehe nun nicht, denn die Philosophie sei nicht Schöpferinn des Wissens! Richtig. —

III. Vortrag. Recapitulation. (Das Objekt unserer Betrachtungen ist das Denken; darüber findet die Verschiedenheit der zwei Ansichten Statt. Nach der gemeinen Logik ist das Denken eine zufällige Weiterbestimmung der ersten Vorstellung, des faktisch vorausgesetzten Wissens, z. B. der Weltvorstellungen; nach der Philosophie ist es eine ursprüngliche Bestimmung des Wissens, ohne welche die Vorstellung gar nicht ist; und die Vorstellung selbst ist eine Operation des Denkens, ein Gedanke.

Bei jener denkt das Ich, und das Denken ist eine Schöpfung durch Freiheit. Durch Erhebung vom Besondern zum Allgemeinen bringen sie heraus aus dem Sinnlichen das Geistige. Sie erräsonniren, denken aus, mit Freiheit und Willkühr.

Nach der Philosophie ist das Denken das ursprüngliche Wissen, sie ist nur Nachconstruction desselben, daher ist sie transscendental, d. h. auf das Ursprüngliche gerichtet.

Nach der transscendentalen Logik ist das Denken das ursprüngliche Bestimmen des schlechthin Faktischen; dies findet der Mensch schlechthin wie er nur ist, es ist niedergesetzt in demselben. So wie er ist, denkt er. So setzt auch die gemeine Logik wenigstens als solches, das Mannigfaltige faktisch voraus. Die faktische Vorstellung nennen wir nun sehr passend das sich selbst machende Wissen, welches dem Menschen sich ohne alle seine Freiheit und Zuthun macht. Nun ist dies schlechte faktische Wissen zum Theil ein Denken; also: das Denken macht sich selbst, das Wissen denkt: (ein sehr wichtiger Satz).

Die transscendentale Logik behauptet, dies sei das Denken, weil in der Erklärung und Ableitung des Denkens durch die gemeine Logik sich zeigte, daß seine Ableitung es voraussetze. Also mit dem nothwendigen Beifalle der gemeinen Logik nimmt diese die transscendentale Logik an und auf; es liegt in den Worten des gemeinen Logikers selbst, und ihm fällt bloß Oberflächlichkeit der Beobachtung und Seichtigkeit des Blickes, Unbesonnenheit zur Last).

Daraus entsteht nun eine verschiedene Ansicht des Denkens in beiden Logiken, eine verschiedene Beschreibung und Definition, oder richtiger: in der Beschreibung überhaupt liegt die Differenz; denn die gemeine Logik hat gar keine Beschreibung und Definition, sondern sie exemplificirt nur, und exemplificirt falsch; denn sie hat das Denken selbst nicht begriffen.

Wir müssen darum vor Allem die Beschreibung der Philosophie vom Denken anhören.

Ich werde dabei Schritt vor Schritt gehen; ich könnte kürzer dabei sein, dann aber weniger belehrend. Hier geht nun das eigentliche Gebiet der Philosophie an; durch eigene Construction der Einbildungskraft und Schärfe und Genauigkeit in der Auffassung bezeichnet. Denn ob wir gleich selbst nicht philosophiren, so müssen wir doch die Philosophie, die wir von nun an redend einführen, verstehen, dies ist nur möglich, indem wir uns ganz in sie hinein versetzen, und es vorläufig als unser eigenes vollziehen.

Zuerst natürlich den Begriff des Denkens selbst, die

Construction desselben aus seinem Grundcharakter. Es verhält sich damit ungefähr wie in der Einleitung mit dem Begriffe des *Wissens*. Exemplificiren kann man es wohl, aber es zu *denken*, ist schwer. Selbst die gemeine Logik kommt nicht weiter als bis zum Exemplificiren, und zwar thut sie dies falsch. Wie sollen daher solche, die erst den Eintritt in die Wissenschaft begehren, ihr anders sein? Ich muß daher sie Schritt vor Schritt leiten.

Denken ist ein Wissen, weitere Bestimmung des Wissens; *Wissen haben wir* (in der Einleitung) *charakterisirt als Sehen eines Seins durch ein Bild*: diesen allgemeinen Charakter des Wissens muß also auch das Denken tragen; und da es nicht das ganze Wissen ist, so fragt sich: welches ist sein specieller Charakter, durch den es eine Bestimmung des Wissens wird?

Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt. Ein Bilden = a, nicht denkbar ohne ein weiteres Bild = b. Darin, daß es gar nicht ist, ohne diese Gesetztheit des Andern besteht sein Wesen. (Ich sage mit Absicht ein *Bilden*, in der Form des Verbi, welches zu merken ist).

Wie ist dies möglich? a ist ein Bild innerhalb eines andern = b, welches ist nur in Beziehung und Vergleichung mit diesem ersten, und inwiefern es in dieser Beziehung *gebildet* wird. Z. B. der Ort a, an dem sich ein Körper befindet, ist nur in Beziehung auf den allgemeinen Raum, und innerhalb desselben, zugleich demselben *gleichgesetzt*, zugleich *abgesondert* von ihm. Ohne diese unmittelbare lebendige *Gegeneinanderhaltung* und Absonderung ist gar nicht ein Ort, denn er ist nur in und an diesem Andern. Er ist darum nur in einem Bilden, einem lebendigen, in einem unmittelbaren Entstehen, das da setzt ein anderes Bild, ein stehendes und ruhendes, als die Bedingung des Ersteren.

(Dies müssen Sie nun innerlich anschauen. Das *Wissen* ist offenbar ein Verhältniß, also die Frage wo, und die Antwort da sind nur möglich in einer Vergleichung, einem an einander Halten der beiden Glieder des Verhältnisses: ein Herausreißen

des Besondern aus dem im Akte selbst ihm gegenüber gesetzten Allgemeinen.

Diese Anschauung müssen Sie nun für sich üben, und hier muß Ihnen die Evidenz werden, wie ein Blitz. Selbst auch wer es recht gut zu wissen glaubt, muß es doch üben. Denn wir wissens wohl im Zeichen, aber die Anschauung selbst, nicht ihr bloßes Bild, soll der neue Tag unsers Lebens werden).

Was das *Erste* wäre: ein Bilden ist es nur im *Leben*.

1) Zugleich aber setzt es ein Bild *seiner selbst*; dies geht eben so unmittelbar daraus hervor. Denken Sie sich: es ist entweder ein Bild des Raumes, so ist es nicht das Bild der besondern Stelle, oder es ist ein Bild der besondern Stelle, so ist es nicht Bild des Raumes. Beides giebt Nichts; erst im *Zugleichsein* beider, in der Beziehung beider auf einander besteht der Begriff, von dem die Rede ist. Dies läßt sich nur denken als ein Fortgetriebenwerden von Einem zum Andern, und *Sein* in keinem; dieser Flug muß aufgefaßt, und zum Stehen gebracht werden in einem höheren Bilde, eben dieses Bildens; und dieses ist's, wovon wir hier reden. Nicht das Bild von dem Einen oder dem Andern, sondern das Bild von dem *Verhältnisse*; das Verhältniß aber ist nur im Vergleichen. Das Bild eines Verhältnisses darum ist das Bild eines Vergleichens, also eines *Bildens*.

Diese Schärfe theils zum künftigen Gebrauche, theils zur Erreichung und zum Fassen der Klarheit schon hier: Im *Ganzen* müssen Sie es, nachdem Sie es eingesehen haben, merken, und in sich niederlegen: Denken = ein Verhältnißfassen; Begriff = Bild eines Verhältnisses.

2) Dieses Denken und Begriffe komme nun schlechthin in aller Vorstellung (Bilden mit Bewußtsein) ohne Ausnahme vor, behauptet die transscendentale Logik, und es kann darohne gar nicht ein Einiges sein.

Denn man setze, die Vorstellung sei auch nur die eines Etwas, eines Abgesonderten und Einzelnen, so ist sie dies doch nur im Gegensatze mit allen übrigen, aus ihnen ausgesondert; mithin im Fluge dieses Aussonderns und, durch den Flug ist sie allein.

Dies Etwas an ihm ist darum nur dies Aussondern und Gegensetzen selbst, welches wieder die stehende Einheit seines Bildes setzt; darum ist hier dasselbe Begriffsverhältniß, wie wir es geschildert haben. Es ist also das Etwas ein Produkt des Denkens. Aber das, was schlechthin jeder Vorstellung zukommen muß, ist, daß sie sei ein Etwas, und so ist der Beweis der transscendentalen Logik streng für alle Vorstellungen geführt.

Da nun ferner die Vorstellung schlechthin immer vorausgesetzt wird auch vom gewöhnlichen Logiker; so ist auch gegen ihn gültig der strenge Beweis geführt, daß das Wissen schlechthin dadurch, daß es ist, Denken sei, und daß ohne Denken es gar kein Wissen gebe.

3) Um die Vergleichung zwischen der transscendentalen und gemeinen Logik fortzusetzen. Man könnte sagen, die transscendentale Logik stellt einen andern Begriff vom Denken auf, redet darum von etwas Anderem, und thue darum, übrigens in ihren Ehren und Würden verharrend, der gemeinen Logik Unrecht, indem sie sie vor ihr Forum zieht, und sie nöthigen will, davon zu reden, wovon sie redet: die Logik könne sich ja den Umkreis ihres Gebietes selbst ziehen, und solche engere Bestimmungen des wissenschaftlichen Gebietes seien ja für die Wissenschaft selbst höchst ersprießlich.

Hierauf ist Folgendes zu antworten:

a) Die Logik stellt gar keinen Begriff auf, sondern nur eine Anschauung vom Denken, und zwar eine falsche, worüber sich indeß ohne den Begriff durchaus Nichts ausmachen läßt. Dies ist ihr erster Fehler; dadurch thut sie zugleich Verzicht auf allen wissenschaftlichen Charakter, und giebt sich hin dem gesetzlosen Schwanken. Nur Erzeugen aus dem Begriff ist Wissenschaft; da sie den Begriff nicht aufstellt, sondern bloß das Denken betrachtet wie es ist, so ist sie nicht Wissenschaft, sondern bloße Empirie.

b) Die transscendentale Logik belegt ihren Begriff in der Construction des Etwas, wie so eben geschehen, als einen durchaus nothwendigen Bestandtheil des Denkens, und somit aller Vorstellung, die eben daran als Denken sich zeigt.

c) Aber die gemeine Logik hat gerade denselben Begriff vom Denken, nur blind und bewußtlos. Indem sie in den ihr vorausgegebenen Vorstellungen Merkmale vorfindet, und sogar zur Einheit einer Vorstellung verbundene Merkmale vorfindet; findet sie in der That Begriffe, Resultate eines Denkens vor; denn alle Merkmale sind Bestimmungen des vorliegenden Etwas durch sein Verhältniß zu einer höheren Sphäre: (z. B. des Raumes, der Zeit u. dgl.). Was sie darum als Denken begreift, Verbindung von Merkmalen zur Einheit einer Vorstellung, findet sie in der That schon geschehen vor sich; nur daß sie dies gar nicht merkt, und bloß das Verbinden, welches zu bemerken sie gar nicht unterlassen kann, allein bemerkt.

4) Ein erläuternder Zusatz über die obige Beweisführung der transscendentalen Logik: die transscendentale Logik sieht mit Evidenz ein, und ich hoffe, Sie mit ihr, daß sogar das bloße Etwas nur durch eine Aussonderung von den Uebrigen und durch die Beschreibung des Gegensatzes und des Verhältnisses zu ihnen möglich sei: daß es darum sei Resultat eines Denkens, ein Begriff. Die gemeine Logik aber sieht von dem Allen Nichts; denn ausserdem müßte sie sich aufgeben. Für sie ist das Etwas und ein gar viel und mannigfach bestimmtes Etwas gegeben: sie hat es und damit gut. Wie verhält es sich denn nun mit dieser verschiedenen Fassungskraft? — Sie begnügt sich mit dem Blicke des daß, was sie hat, was ihr schlechthin gegeben ist; für ein anderes Bedürfniß, als zu dieser historischen Revision des Gegebenen, thut sie das Auge nicht auf, oder hat kein Auge. Die Philosophie blickt auf das Werden, die Genesis, über das faktische Sein hinweg, durchblickend dasselbe: so einmal ist ihr Blick und Auge, und anders, ausser auf diese Genesis hin, kann sie gar Nichts erblicken, und das ist die stehende Frage ihres Auges, daß sie sehe auf das woher des Seins. Jenes Auge ist das empirische, dies das wissenschaftliche, jenes vernehmend, dieses verstehend.

Dies darum, das Auge, ist die Verschiedenheit beider. Auch die zum ersten Male in mein Auditorium treten, haben schon vernommen, wie Philosophie der Unphilosophie entgegengesetzt

wird, und wie wir die letztere abweisen. Beide beruhen auf einer absoluten Verschiedenheit der Organe, welche eben so verschieden sind, wie im Aeusseren Sehen und Tappen. So wie im Lichte die Dinge der äusseren Welt ganz anders erscheinen, als im blinden Tappen, so erscheinen die Objekte der inneren Welt ganz anders für das Organ der Philosophie, als für das der Ungleichheit.

So könnte nun ein Jeder sprechen, und es ist auch so gesprochen worden auf eine unsinnige und verderbliche Weise; darum darf nur die Zumuthung gemacht werden, daß wir diese Verschiedenheit auf eine jedem, der nur nicht ganz eingewurzelt ist in der Blindheit, und noch die gemeine Ehrlichkeit besitzt, hören und vernehmen zu wollen, völlig verständliche und einleuchtende Weise darstellen. Dies ist hier geschehen. Jene spricht vom Sein, diese vom Werden; dies Verhältniß ist dargestellt an einem faßlichen Beispiele des Etwas. Das Etwas entsteht nur durch Gegensatz und Aussonderung von dem, was nicht zu diesem Etwas gehört. Dies nun ist unmittelbar so wichtig, daß es die ganze Ansicht vom Denken, und überhaupt vom Bewußtsein ändert, und die ganz neue Welt der Transscendentalphilosophie erzeugt, wie sich immer mehr zeigen wird.

Jener Blick der Philosophie sieht gar nicht anders, seinem Wesen und seiner Bildung zufolge; beim Sein bleibt er gar nicht stehen, vernimmt es nicht einmal besonders, sondern geht sogleich fort zum Werden, wo er dann das Sein schon darin hat. Kein Vernehmen, sondern durch und durch Verstehen und nichts Anderes will er. Dazu bedarf er nicht erst des Ermahnens, Anstoßens, Forttreibens: wer dies noch nöthig hat, der ist kein Philosoph. Und so haben wir es erklärt, was es heiße, nicht ein Blitzen der Evidenz, sondern ein ewiger Tag des Lebens sei die Philosophie: man muß nicht Philosophie besitzen, sondern sein, eben diesen absolut genetischen und verstehenden Blick als seine unwandelbare Natur tragen.

5) Weitere Folgerungen aus dem offenbar gewordenen Unterschiede beider Ansichten.

Wir nannten früher das Denken ein Verbinden, eines

Mannigfaltigen zur Einheit, und mit Kant Synthesis. Durch das Verbinden der gemeinen Logik nun entsteht bloß ein quantitatives Verbinden eines Mehr oder Weniger gleichartiger Elemente. Je mehr Merkmale in einem Begriffe sind, auf desto weniger Gegenstände paßt er, je weniger Merkmale, desto mehr Gegenstände befaßt er. Alles gleich; nur ein Mehr oder Weniger; dies ist eine schlimme Verwirrung.

In der transscendentalen Logik dagegen ist die Verbindung qualitativ, schlechthin und ursprünglich verschiedener Grundelemente des Wissens, des Begriffes und der Anschauung, die selbst in der Anschauung eines Etwas schon verbunden sind. Die transscendentale Logik hat demnach nachzuweisen: a) wie beide, Anschauung und Begriff, verschieden sind, b) wie nur durch die Vereinigung beider das Wissen überhaupt zu Stande kommt: denn das Wissen in seiner absoluten Grundform ist eine solche Synthesis der Anschauung und des Begriffes. Die transscendentale Logik wird also nicht fragen, wie Kant: wie sind diese oder jene Bestimmungen des Wissens möglich, innerhalb des schon zu Stande gekommenen Wissens, z. B. synthetische Urtheile a priori? sondern: wie ist das Wissen selbst möglich, d. i. durch welcher Elemente Verbindung ist es möglich? Wir hinein uns versetzend in dieses Bild, sehen es entstehen aus einem Nichtwissen, d. h. wir verstehen es. So weit reicht dieser wissenschaftliche und genetische Blick, so allein ist darum auch Wissenschaft des Wissens, d. i. W.-L. möglich.

6) Eine Hauptbemerkung. Denken ist für's Erste nach dem Obigen bestimmt worden als Bilden des Verhältnisses eines Bestimmten zu einem anderen, innerhalb dessen es bestimmt ist. Z. B. Stellen (an einen Ort) ist gleich Bilden des Verhältnisses des Raumes, den ein Etwas einnimmt, zum allgemeinen Raume. Ein solches Bestimmen, wie hier das Stellen, setzt aber das Bild des Allgemeinen, im Verhältniß zu welchem es bestimmt wird, voraus, wie hier des Raumes. Was d. Erste wäre.

Nun sind dieser allgemeinen Rücksichten, in Beziehung auf welche und im Verhältniß mit welchen die Gegenstände bestimmt werden, mehrere, nicht bloß eine allgemeine: Raum, der hier

bloß zum Beispiel angeführt worden. Was d. Zweite wäre. Jenes Bestimmen aber geschieht, nach der transscendentalen Logik, schlechthin ursprünglich, so wie nur überhaupt ein Wissen ist, indem es nur dadurch zum Wissen kommt.

Das absolut ursprüngliche Wissen setzt darum die Bilder jener allgemeinen Rücksichten voraus, dies ist ein unmittelbarer Schluß. Die transscendentale Logik wird ohne Zweifel verbunden sein, über den Inhalt dieser Bilder einige Auskunft und Uebersicht zu geben.

Da es mir nicht um den Vortrag der gewöhnlichen oder transscendentalen Logik zunächst, sondern um Vorbereitung auf die Philosophie zu thun ist; so steht eine Betrachtung über den Zweck und Erfolg einer solchen Ansicht hier an ihrer Stelle. Gerade in Beziehung auf die Absicht der Vorbereitung, die indifferent läßt, haben wir dies Collegium eine Kritik genannt, und es verglichen mit der Kantischen. Dieses wollen wir nun an dieser Stelle anwenden und thun.

K a n t s Absicht war, nachzuweisen ein A p r i o r i s c h e s im W i s s e n. Fassen Sie dies so: Kant bestritt eine Philosophie, die das Wissen als ein durchaus reines und durch sich völlig gestalt- und bestimmungsloses Bildvermögen betrachtete, welchem alle Gestalt, die es etwa annehme, gegeben würde durch die Einwirkung der Dinge. Kant wollte diese Partei überführen, daß, — womit er sich vorläufig begnügen wollte, — wenigstens Einiges in der bekannten Gestaltung des Wissens sei, das ihnen nicht durch die Dinge gegeben sein könnte, sondern das es durch sich selbst haben müßte. Dies erweislicher Maßen nicht in den Dingen, sondern in dem Wissen selbst Begründete, diese von dem Wissen selbst sich gegebene besondere Gestalt und Bestimmung war nun, was er a priori nannte. — Jetzt für's Erste abgerechnet, aber denn doch erinnert, daß die W. = L. in dieser Bescheidung auf den halben Theil Kant nicht folgt, — von welchem nie recht klar wird, ob es ihm damit so recht Ernst war, oder ob er nur vorläufig, und um solcher Untersuchung, die ihm zu schwierig schien, sich zu überheben, den Theil gewinnen wollte, um dadurch das Ganze zu gewinnen; seinen Beweis nur theilweise zu

Stande bringen wollte, was recht gut geht, und deshalb so zu Werke ging; — daß aber nach der W. = L. alle Gestaltung ohne Ausnahme das Wissen sich selbst giebt, daß es ausser seinen Gestaltungen ganz und gar Nichts giebt, daß die Dinge oder das Sein selbst nur eine im Wissen selbst begründete Gestalt desselben sind, und es darum Dinge gar nicht giebt ausser im Wissen, daß sie darum Alles als apriorisch erkennt, und ein Aposteriori in diesem Sinne gar nicht zugiebt: — (darauf bezieht sich meine früher gemachte Bemerkung; S. 110 ff.). — Dies abgerechnet, sage ich:

W i e k ö n n t e n u n K a n t o d e r d i e W. = L. b e i v ö l l i g g l e i c h e r G r u n d a b s i c h t i h r e n B e w e i s f ü h r e n?

IV. V o r t r a g. Offenbar nur also: sie müssen die ursprüngliche und schlechthin vorfindliche Gestaltung des Wissens sich gestalten lassen vor unseren Augen; in Genesis auflösen, was freilich als f e r t i g und gemacht dem unwissenschaftlichen Sinne sich stellt; da wird es sich ja dann zeigen, ob diese Gestaltung dem Wissen durch sich selbst, oder durch etwas Anderes geworden ist. Dies thut K a n t und die W. = L., es ist ihnen beiden gemeinschaftlich; dies das Organ, als das Eigentliche, was die W. = L. bei ihnen gelernt hat.

Dies giebt nun t r a n s s c e n d e n t a l e n I d e a l i s m u s.

(Ueber Kant ist jetzt des Redens viel. Sie glauben sich nun, da Niemand mehr dasteht, ihn zu vertheidigen, an dem überwiegenden Verdienste, das so lange ihren Geist gedrückt hat, rächen, und sich selbst bei dieser Gelegenheit ein vornehmeres Ansehn geben zu können. Aber Keiner weiß eigentlich, wovon die Rede ist. Probiren Sie es nur. Wenn ein Einziger von diesen superiören Geistern auf die Frage: was denn nun der distinkte Charakter der Kantischen Philosophie sei, antwortet: dies, daß sie das faktisch gegebene Bewußtsein in seine Genesis auflöse, und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse; so will ich Unrecht haben, und es ihnen abbitten. Kant sieht; wenn auch bei Weitem nicht umfassend genug, so sieht er doch wenigstens; und wer ihm gegenüber die Ehre haben will zu reden, muß auch sehen. Sie

aber tappen, und schelten nur Kant, daß er nichts Rechtes ertappt habe. Mein Gott, er tappte gar nicht, sondern er sah; im Lichte aber sind die Dinge anders, als in der Dunkelheit des Tappens).

Grundaufgabe also: das ursprüngliche Wissen aufzulösen, und daran nachzuweisen, daß diese seine Gestalt gar nicht durch die Dinge zu Stande kommen kann, indem sie eben in den Dingen gar nicht ist. Dies wollte eben so Kant, wie wir. Entscheidend dafür ist dieses: das Ding ist ein Produkt des Denkens, d. h. des Begreifens eines Verhältnisses und einer Vergleichung. (Nur jene Verkennung machte es möglich, die Sache anders anzusehen). Die Form des Denkens hat sich dadurch gezeigt als die Form des Dinges. So weit aber geht nun Kant nicht. Also die Gestalt des Dinges ist eine absolute Sich-Modifikation einer absoluten Einheit, ohne daß weiter Etwas dazwischen tritt. Darauf kommt es an.

Aber jene höheren Allgemeinheiten und Urverhältnisse, worin die Objekte gesetzt werden, z. B. Raum und Zeit, sind das Greiflichste, und davon läßt sich sehr leicht nachweisen, daß die Bestimmung nach ihnen nicht aus den Dingen, sondern aus dem Wissen stamme, und dieses hat Kant benutzt, aber die Sache nicht erschöpft. Dies macht freilich nicht gerade ihn, wohl aber seine Nachtreter so fehlerhaft, daß sie, was Versuch und Wegbahnung war, für die Sache selbst hielten. Das Wissen denkt, d. i. setzt in Verhältniß zu einem Höheren und innerhalb eines Höheren, das darum das Wissen durchaus mit sich bringen müßte. Dieses also, das Entstehenlassen der Vorstellung ist die Aufgabe der transscendentalen Logik; der Hauptpunkt dabei ist, daß ein Denken darin sei. Darüber wollen wir sie jetzt vernehmen.

Vorerinnerungen.

1) Es ist hier durchaus nur die Rede von der empirischen und ursprünglichen Vorstellung, d. h. von derjenigen, welche dem Menschen schlechthin durch sein Sein mit gegeben wird, und mit deren Bestimmung das freie Ich gar Nichts zu thun hat.

2) Die absolute Voraussetzung und der Geist des Ganzen ist, daß diese Vorstellung absolut gemacht wird durch ein einfaches sich selbst gleiches Princip, (also daß nicht etwa verschiedene Elemente, der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit und der Freiheit, hier zusammenwirken. Käme etwa dennoch eine solche Unterscheidung der Principien vor, so müßte diese erst später geschehen, und durch den Beweis. Hier ist alle Verschiedenheit in den Principien durchaus abzuhalten, und es kommt darauf an, daß man sie abhalte. Also hier: ein einfaches Princip gestaltet sich durch sich selbst). Es ist dabei die Hauptsache, ein Ich an sich wegzubringen, und das Ich späterhin im Bildwesen, und aus der Sich-Bildung eines einfachen Princips zu erklären; also es entstehen zu lassen im Wissen selbst, und nicht ausser demselben, worauf Alles ankommt. Geben Sie mir darum vorzüglich auf diesen Punkt Acht, den ich schon gestern (S. 122.) berührt habe.

Dieses einfache Princip gestaltet sich durch sich selbst für den wissenschaftlichen Blick der Philosophie, die es im Werden sieht. Wo dieser Blick herkomme, und wie er möglich sei, muß an einer andern Stelle untersucht werden. In der That wird sie nicht, die ursprüngliche Vorstellung, (wäre sie denn da ursprünglich?) sondern sie ist: dies ist leicht zu denken. Nach der gewöhnlichen, aus der Logik stammenden Ansicht ist das Ding, fertig und schlechtweg; also, wie es ist, mit allen seinen Bestimmungen. Nein, sagt die transscendentale Logik, nicht das Ding, sondern die Vorstellung ist; übrigens ist sie ganz so, wie du vom Dinge aussagtest, fertig, schlechthin wie sie ist, u. s. w. Dieses muß festgehalten werden.

Wie sich dadurch, wenn wir einmal hinein sind, die ganze Ansicht dennoch verändert, werden wir sehen

Jetzt zur Sache. Es ist nöthig mit ganzer Seele dabei zu sein. Ich hoffe, es klar zu machen; aber es ist entscheidend für das Verständniß der ganzen Philosophie.

1) Die transscendentale Logik geht aus und knüpft zu ihrem großen Vortheile an einen Satz, der uns schon aus der Einleitung bekannt ist: Die Vorstellung oder das Wissen ist, heißt: es ist absolut ein Bild als Bild, d. i. welches als bloßes Bild verstanden und begriffen wird. Vom Sein des Bildes ist das Verständniß desselben, daß es bloßes Bild,

nicht die Sache selbst sei, unabtrennlich, und in dieser Unabtrennlichkeit besteht eben das bis jetzt aufzustellende Sein der Vorstellung.

2) Ich hoffe, die Worte sind klar, abhaltend den Irrthum, indem sie ihn bezeichnen. Doch ist das noch nicht die Klarheit, die wir wollen. Jetzt construiren Sie das Gesagte in der Einbildungskraft:

Es ist ein Bild = a, so und so bestimmt, von dem und dem innerlichen Gehalte, gleich dem des Seins, das ich nicht kenne, was es auch sei: (z. B. dieser Ofen, dieser Baum). Aber dieses beschriebene Bild a ist nicht allein, sondern von demselben schlechthin unabtrennlich ist ein anderes Bild, wodurch a verstanden wird als Bild. Was ist nun in diesem zweiten Bilde = b enthalten? darauf kommt es mir an. Es ist darin enthalten nicht etwa wieder der Inhalt des a, (wie Ofen, Baum und seine Eigenschaften;) sondern, laut unserer Aussage, nichts weiter als dieses, daß das a sei nur Bild, nicht das Sein selbst, daß es enthalte eben den ganzen *Inhalt* des Dinges, ohne darum das Ding selbst zu sein, dasselbe sei, im Inhalte, ohne es doch selbst zu sein in der That und im Wesen; welches nicht das *Wesen*, sondern eben Bild genannt wird. Daß durchaus kein anderer Unterschied ist zwischen dem Sein und dem a, als daß das Letztere nicht sei das Wesen selbst, ist klar.

Was darum bildet b ab in a? setzt es dem Inhalte desselben Etwas hinzu, oder thut es von demselben etwas weg? Nein. Es berührt gar nicht den Inhalt; sondern es erhebt sich zu etwas ganz Anderem, und spricht aus das innere Wesen desselben: eigentlich, daß es *nicht* sei das Wesen, sondern nur der besonders hingestellte und abgesonderte Inhalt = Bild minus des Wesens. —

Um dies Wort wegzubringen, oder vielmehr es tiefer zu erklären: *Wie läßt sich die Construction des also aussagenden Bildes b denken?* Antwort. Es drückt zuvörderst aus einen Gegensatz zwischen dem Sein schlechtweg, und dem Nichtsein, wiewohl doch Sein, des bloßen Inhaltes des Seins nämlich. Also es erhebt sich in die absolute Anschauung dieses Unterschiedes zwischen dem Sein selbst, und seinem bloßen In-

halte ohne das Sein: des *Unterschiedes* sage ich; denn beide sind nur neben einander und durch einander zu erblicken. In b erhebt sich darum zuvörderst eine ganz andere Region der Anschauung, die der, welche in a herrscht, und einen materiellen Inhalt ausdrückt, ganz und gar entgegengesetzt ist, indem sie nicht ausspricht einen Inhalt, sondern die *Be utung* und den *Sinn* des Inhalts, wie man ihn nehmen solle, ob als solches Sein, oder als bloßes Bild: — zu der *absolut* erkennenden (intellectuellen) Anschauung oder zum absoluten Bewußtsein eines Seins überhaupt und schlechtweg, mit dem Unterschiede vom *Bilde*.

Sodann (was in der Zukunft von der allerhöchsten Wichtigkeit werden wird,) ist wohl zu merken, daß diese Anschauung die eines *Unterschiedes* ist, also weder die Anschauung des Seins, noch des Bildes, sondern des Seins durch Negation des Bildes, wie des Bildes durch Negation des Seins; also selbst ein schlechthin in sich selbst und aus sich lebendes Bild, oder richtiger *Bilden*. Endlich, diesem also entstandenen Bilde eines Bildes *überhaupt* wird nun das vorliegende Bild = a verliehen, und von ihm darauf angesehen, ob es Bild sei oder Sein. Bemerken Sie; was es ist, geht nicht etwa aus irgend einem in a Sichtbaren hervor, so daß es mittelbar daraus *erschlossen* werden könnte, sondern wenn es als Bild erkannt wird, so wird es *schlechthin* also erkannt, und ohne alle Prämissen. (Tiefer unten werden wir über diesen Punkt auf ein überraschendes Resultat kommen). So wird es denn auch erkannt der Voraussetzung nach: a stellt sich dar schlechthin als Bild.

Dies der erste Theil der Analyse des ersten Bestandtheils der ursprünglichen Vorstellung. Aber wir sind mit der Construction noch nicht fertig; denn es fragt sich noch, *wie* sind a und b unzertrennlich von einander, und welches ist der Grund dieser Unzertrennlichkeit? Wir bleiben jedoch einen Augenblick hier stehen, um fest niederzulegen, was gefunden worden ist.

1) Das Bild b ist der Begriff von a, wodurch dasselbe als

Bild, nicht als Sein selbst gebildet ist. Dieser Begriff möchte wohl sein der **Urbegriff**, der absolute Bestandtheil des absoluten Wissens in seiner reinen Form, ohne welchen es zu gar keinem Wissen kommt, wie wir schon in der Einleitung gesehen haben, und hier im Verfolge noch klarer sehen werden. Unter diesen Urbegriff wird nun das bestimmte a subsumirt, welches Subsumiren ein Denken ist, also schon hier findet sich schlechthin im Wissen ein Begreifen und Denken.

2) Diesem Begriffe liegt nun zu Grunde, und er selbst ist nur die bestimmte Anwendung auf a; eine absolut erkennende Anschauung des Seins selbst und seines Bildes. Diese Anschauung ist das allgemeine und absolute, schlechthin vorausgesetzte Wissen, in Beziehung auf welches erst die Beurtheilung des a als bloßen Bildes, und nicht Seins, mithin das ganze b, das Begreifen von a als Bild, möglich ist. Wie soll denn **anerkannt** werden Etwas als Bild, ohne das vorausgesetzte Vermögen, ein Bild schlechthin zu erkennen, und es zu unterscheiden vom Sein? Dies absolut vorauszusetzende Bewußtsein des Unterschiedes ist darum das **Höhere**, in Rücksicht dessen ein Niederes, hier a, bestimmt wird, hier als Bild. (Jene Grundanschauung verhält sich darum gerade so zu a, wie oben der Raum zur Stelle).

Wenn man etwa das Begreifen des a unter den Charakter des Bildes überhaupt, die Subsumtion, das Vollziehen des eigentlichen b, allein und ausschließlich **Denken** nennen wollte; so wird jene Anschauung, als Bedingung, Gehalt, Sphäre, innerhalb welcher gedacht und subsumirt wird, **Denkform** heißen können. Der Unterschied des Seins und Bildes wäre darum Denkform, wie in dem obigen Beispiele des Stellens eines Körpers, der Raum, und da der Begriff des Bildes wohl der absolut erste und höchste sein dürfte, die **absolute Denkform**. Wie zu ihr etwa niedere, falls es deren giebt, sich verhalten, davon wird zu seiner Zeit geredet werden.

3) Also die absolute Denkform ist der Unterschied zwischen Sein und Bild. Das Bewußtsein derselben ist darum eine absolut **verstehende**, intellectuelle Anschauung, Evidenz, Klarheit, und der Grund alles anderen Verstehens; aber auch nur des Verstehens. Toto genere nämlich ist diese Anschauung verschieden von dem Bewußtsein der **qualitativen** Beschaffenheit des a, was man gewöhnlich Anschauung nennt, und im Gegensatze mit welcher ich jene intellectuelle genannt habe; indem im Bilde a wohl das Wesen der Anschauung im Gegensatze mit dem Denken ausgedrückt sein mag. Denn es wird durch diese intellectuelle Anschauung nicht gegeben irgend eine Beschaffenheit, sondern das durchaus andere, der **Sinn**, die Bedeutung, in der man die Beschaffenheit nehmen soll; ob man sie nehmen soll als Sein oder als Bild. Und dies ist eben der absolute Verstand einer Erscheinung, dergleichen a ist. Dies muß man nun eben verstehen, dadurch, daß man es thut, als absolut anzumuthende Prämisse. Das gerade ist die Wurzel und das innigste Wesen des Organs zur Philosophie, das Ihnen schlechthin angemuthet wird, **Sinn** zu haben für den **Sinn**, als schlechthin etwas Anderes, denn alles Mögliche, was **genommen** wird in einem Sinne. Der **bildliche** Inhalt der Erscheinung läßt durch keine Kunst sich herauf erheben zum Verstande, dem **Sinne**; denn beide sind durchaus verschieden. Dies wollen jene, und das hat alle Logik gewollt. Ihre bloße bildliche Anschauung soll man ihnen, doch bleibend mit ihnen im Gebiete des a, hinauf erklären zum Verstande; sonst wollen sie es nicht glauben. Dies geht nun nicht, darum kann man sie auf keine andere Weise bedeuten, als daß sie eben das rechte Organ nicht haben, und daß sie sich vorläufig dies anschaffen müssen.

4) Dies ist die **absolute Denkform**, setzend eben Sinn und Verstand und Bedeutung überhaupt alles Bildwesens; die **Nehmbarkeit** desselben überhaupt in einem Höheren, dies ist der Unterschied der beiden. Auf dieser Einsicht beruht geradezu Alles. Kant hat sie gehabt; es war dies gerade die zündende Flamme, die schon früh in ihn gefallen war. Und hätte er nur diese gehabt, so schwebte er schon wie ein höherer Geist über allen seinen Vorgängern, und die Erfindung der W.-L., die ganz und durchaus von der Durchführung dieser Erkenntniß ausgeht, war durch ihn gegeben. (Dieser Geist herrscht schon in dem Buche: **Ueber den Beweis des Daseins Gottes**).

Kant sagt: das Sein ist keine Beschaffenheit, sondern nur dasjenige, wovon alle Beschaffenheiten ausgesagt werden. In dem letzten Ausdrucke schob er freilich wieder ein Anschauungsbild, ein Substrat unter; und dies böse Substrat ist dasjenige, um dessenwillen sein Unterricht verloren ging. Das Sein wurde ihm logisches Subjekt; er hätte sagen sollen: das Sein sei dasjenige, durch welches alle Beschaffenheiten verstanden würden, und welches wiederum verstanden wird durch die Beschaffenheiten: dasjenige, als dessen Erscheinung und Aeusserung die Beschaffenheiten und die sie darstellenden Bilder, verstanden und angenommen werden.

Derselbe sagt: das Sein ist ein Noumen, ein Produkt des Denkens. Er hat ganz Recht, wenn er von irgend einem besondern Sein redet, das erst durch die Subsumtion unter das absolut angeschaute, rein formale Sein, zu einem Sein wird. Die oben sattsam beschriebene, aller Subsumtion zu Grunde liegende Grundanschauung des Seins im Gegensatze des Bildes dagegen wird niemals, sondern ist schlechthin aller Subsumtion vorauszusetzen: die Eine und absolute Grundlage alles Verstehens und alles Wissens. Dies halten Sie jetzt fest. Welches Seins Anschauung diese absolute Anschauung ist, wird sich einst in der W.-L. finden: (nämlich Gottes).

5) Als absolute Grundlage der ursprünglichen Vorstellung finden wir nun die Einsicht des Unterschiedes zwischen Sein und Bild. Diese Einsicht, — als weder Bild des Einen noch des Andern, sondern Bild ihres Unterschiedes wie ihrer Gleichheit, — ist, wie schon oben bemerkt worden, ein innerlich lebendiges Bilden, ein Durch jedes der beiden durch das Andere. Doch ist dies Fließen wieder eine stehende Einheit; denn es ist eben der Verstand des Einen durch das Andere; der Verstand ist aber ein vollendetes Durch, eine vollendete Wechselseitigkeit der Einsicht. Der Verstand ist am schärfsten zu beschreiben also: Er ist ein Sein (stehendes und festes), das durch sich ein Leben und Fließen setzt: denn er ist ja ein Durch der Einsicht, und ein Leben und Fließen, das schlechthin ein Sein setzt; denn er ist ja eben ein geschlossenes und vollendetes

Durch, die gesetzte absolute Klarheit des Einen durch das Andere. (Durch zeigt an einen Fluß und ein Stehendes zugleich. Dieses müssen Sie nun für sich construiren; wem dieses fest steht, der wird in Zukunft Vieles leicht finden).

Ein solcher Verstand nun mit diesem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden, ist uns die Grundlage der Vorstellungen. Möchten Sie nun jene innere Lebendigkeit aus dem äusseren todten und starren Sein, jene Wechselseitigkeit der Erkenntniß, ihr Mittelschweben zwischen Zweien, aus dem Einflusse der äusseren, für sich abgeschlossenen, und ausser einander befindlichen Dinge, den Sinn und Verstand aus dem Unsinn, sich erklären? Dies wird keinem einfallen, der nur die Worte verstanden hat. Also die Welt der Dinge ist schon versunken, und das absolute Apriori des Wissens schon bewiesen bei der ersten ordentlichen Ansicht.

Dadurch entsteht nun eine völlige Veränderung der Ansicht des Seins, der Wahrheit, der Grundlage, des Absoluten. Statt eines Systems von todten Dingen, einer Materie, die sich gestalten soll, und zwar zu Bewußtsein und Begriff, ist uns geworden ein geistiges, d. i. verständiges Leben. Aus dem absoluten Verstande werden alle Dinge. Statt Materie und Tod haben wir Geist und Leben, als die absolute Grundlage der Dinge. Dadurch erhalten wir zunächst schon den Vortheil, daß wir in gleicher Sphäre bleiben, im Geiste eben und Verstande; und nicht in ein verschiedenes Genus überzugehen haben, wie sich überhaupt ein sehr begreifliches und klares Gesetz der Fortgestaltung des Geistes aus Geist zu Geist finden wird. Jede Wissenschaft ist eine Ansicht des Geistes; um wie viel mehr die W.-L. Eine Gestaltung der Materie in sich ist schon schwieriger; wenn uns aber gar angemuthet wird, anzunehmen, daß diese Gestaltung der Materie Bild, Bewußtsein werde, so ist dies reiner Unsinn.

Es möchte hier vielleicht Einer sagen, dies könne er sich nicht denken; das heißt aber eigentlich soviel, als: er könne es sich nicht einbilden, construiren: denn dies ist Sache der Einbildungskraft. Da wäre es dann freilich in einer Anweisung zur Philo-

sophie nöthig, auch darüber Anweisung zu geben, und dazu soll dies Collegium eben dienen, daß man lerne, geistige Bilder frei zu entwerfen, wie wir bisher schon einige Proben davon gegeben haben. Doch, so viel ich irgend einsehen kann, hat das hier gar keine Noth, warum sollte man denn nicht ein Leben sich bilden können, da man ja immerfort lebt, den Verstand, da man ja doch zu verstehen glaubt? Aber eigentlich will man dadurch bloß abhalten das Construiren, Erschliessen, Bilden, und fordert dagegen, daß es Einem eingegeben werde. Also sagt der Einwurf Nichts, als: ich bin nicht gewohnt, die Sache so anzusehen. Nun gut, so gewöhne Dich daran: denn in Deine Richtung des Auges läßt sich die Wahrheit nicht bringen. Sie kommt so nicht in Deinen Gesichtskreis; wenigstens durch die Wendung des Auges muß man ihr entgegen kommen.

V. Vortrag. (Wir wollen die ursprüngliche Vorstellung entstehen lassen, um in ihr das Denken nachzuweisen, um zu bewahrheiten, daß das Wissen selbst denkt durch sein bloßes Gegebensein. Denken nannten wir Bestimmen und Beschränken in einer höhern, dem Denken durchaus vorausgesetzten Sphäre. Ein solches Bestimmen mithin müssen wir in der ursprünglichen Vorstellung nachweisen.

Wir sagten: Wissen ist ein Bild a, welches sich versteht als Bild. Dies setzt ein Verstehen des Bildes a als bloßes Bild überhaupt, wodurch der Inhalt nicht berührt wird, also ein Bild = b, welches bloß aussagt, Bild ist nicht Sein. Dies Verstehen setzt darum voraus als sein Höheres das Wissen des absoluten Unterschiedes vom Sein und Nichtsein oder Bild: dieses ist dermalen schlechthin gesetzt, als das Höchste und Erste: (um seine eigene Möglichkeit, und was darin liege, können wir uns dermalen noch nicht bekümmern). Wir dürfen uns ja nicht verwirren; ausserdem würde die Philosophie gar zu leicht sein, denn die Evidenz macht sich ja selbst, wie Sie nun gesehen haben. Hier haben wir nun eigentlich ein Dreifaches: das Bild a, das Bild b, worin a als Bild gebildet ist, endlich die höhere

Einsicht und absolute Evidenz des Unterschiedes von Bild und Sein, als die Bedingung des Bildes b. Dieses Letztere nahmen wir hinzu, um b in seinem Wesen recht klar zu machen. Darum lassen wir es jetzt fallen, bis wir es etwa wieder bedürfen).

a und b sind beschrieben.

Wir haben gesagt: beide sind schlechthin unzertrennlich; dies ist das zweite Stück, worüber die transscendentale Logik uns verantwortlich ist. So haben wir nämlich das Wissen in der Einleitung bestimmt. Diese Unabtrennlichkeit wird auch durch den Erfolg wahrscheinlich gemacht, indem es ausserdem zur Vorstellung eines Dinges gar nicht käme (Vgl. S. 125.). Wird nun diese Verbindung beider Bilder etwa nur behauptet, als ein ursprüngliches Faktum: so ist's und damit gut; etwa durch eine weise und nothwendige Einrichtung, dergleichen wohl auch diese logischen Philosophen anführen: oder ist sie nothwendig und läßt ihr Gesetz sich ableiten? Jenes Erstere würde sein eine bloß faktische Ansicht: dieses eine genetische. Nachdem die Philosophie sich rühmt, alles Wissen in seiner Genesis zu sehen, läßt sich ihr wohl das Letztere zumuthen. Und dies muthen wir ihr denn allerdings zu, und lassen sie jetzt ihre Schuldigkeit thun: den Grund des Zusammenhanges und der Unzertrennlichkeit von a und b nachzuweisen. Es ist dies für unsere Philosophie entscheidend; auf der Behauptung: Bild erkenne sich unmittelbar als Bild, also a und b seien schlechthin mit einander vereinigt, beruht unsere ganze Ansicht vom Wissen. Dies konnte bis jetzt noch als willkührlich erscheinen; darum liefern wir ihren Beweis. Die transscendentale Logik sagt: b, als wirklich gedacht, setzt schlechthin voraus ein a, und läßt ohne dies als wirklich sich gar nicht denken. b ist die Anerkennung und Beurtheilung eines Etwas, als eines Bildes. Es wird darum in dieser Anerkennung und für die Möglichkeit derselben ein solches Etwas vorausgesetzt. — Diese Anerkennung des a als Bild genetisch und im Werden — (wir lassen Alles werden, und nur durch dieses Werden erhalten wir unsere beabsichtigte Erkenntniß:) — setzt voraus ein Bild vom Sein des a überhaupt; also sein Bild, sein über ihm schwebendes und objektivirendes überhaupt, ohne

daß noch klar ist, *was* es sei. Und diese Anschauung des Seins überhaupt geht durch die Anerkennung in das Begreifen über, und verwandelt sich in dasselbe, indem sie aussagt, daß dies objektive und vorschwebende Sein nicht sei das Sein selbst, sondern nur sein Bild. In b sind also, in Beziehung auf a, im Flusse der Genesis zwei Bestandtheile: ein Bild seines *Seins* überhaupt, und welches sich verwandelt in ein Bild von seinem Bildsein.

Anschauung habe ich gesagt: dieser bisher noch immer hinausgeschobene Begriff ist hier in seiner absoluten ursprünglichen Bedeutung klar geworden. Es ist die in dem Bilde schlechthin liegende *Beziehung*, daß *in ihm Etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm correspondire*, welches, ohne den hinzutretenden Begriff ein reines, bloßes und weiterhin unbestimmtes Gebildetes bleibt, nicht einmal entschieden über die allererste Frage, ob es Sein sei oder bloßes Bild. — Der Beweis der Unzertrennlichkeit ist geführt, und er ist, denke ich, theils klar, theils belehrend geführt; man sieht nicht nur, daß b, so gewiß es sei, ein a setze, sondern man sieht zugleich, wie es dasselbe setze: es setzt nämlich dasselbe als ein in ihm überhaupt Gebildetes, indem es Bild desselben ist, um zu werden Bild von ihm *als* Bild, und nach diesem Wesen. Das Begreifen zeigt sich als ein *Uebergang* des Bildens von dem Bilde eines *Etwas überhaupt*, zum Bilde von dem bestimmten *Charakter* desselben. b ist darum doppeltes Bild von a, von seinem Sein und von seinem Sein als Bild; und falls Jemand nicht sogleich einsähe, daß ein a schlechtweg gesetzt wird durch die letzte Beziehung, so wird er doch gewiß einsehen, daß es gesetzt werde durch die erste. Bild eines Bildes setzt eben schlechthin durch sich ein Bild; ist nun b dieses; so setzt es ein a, und zwar setzt es dies a als faktisch seiend, und als Grundlage für die Subsumtion.

Um die Klarheit über diesen Punkt, auf den überhaupt Alles ankommt, zu erhöhen, mache ich zwei Zusätze.

1) Es ist hier ein Paar gesetzt und begriffen, nur als Paar, nach einem klaren Gesetze, eine Synthesis und Verbindung, die schlechthin ist, und als schlechthin sein müssend, eingesehen wird.

Darauf beruht eben die ganze Philosophie, die mit solchen Verbindungen und Synthesen zu thun hat. Sie muß daher wenigstens eine zu Grunde legen, die nicht nicht sein kann, um an dieser die anderen zu befestigen. Ich sage, eine solche Verbindung ist durchaus nur, wenn ein Bild als absolute Grundlage vorausgesetzt wird, nicht wenn ein Sein. Denn das Sein ist in sich selbst geschlossen, es setzt schlechthin sich selbst, und kein Anderes ausser ihm (wir werden auf diese Bemerkung zurückkommen, und sie wird noch von den wichtigsten Folgen werden). Das Bild aber setzt schlechthin durch sein Wesen, und so gewiß es Bild ist, und man sich dies nur scharf denkt, ein zweites Glied ausser ihm, ein Gebildetes. Es geht unaufhaltsam aus sich selbst heraus, durch sein bloßes Wesen gedrungen zu diesem Herausgehen und sich nicht genügend. — Nachdem dieser Satz gefunden ist, wird es schwer, einzusehen, warum man ihn erst so spät fand.

2) Bild also kann nicht allein sein; es, in seiner Einheit gesetzt, setzt unmittelbar durch sein eigenes Wesen eine *Zweiheit*.

Nun aber haben wir es hier nicht mit dem Bilde überhaupt zu thun gehabt, und sein zweites Glied nachzuweisen gehabt, sondern mit dem *besondern* Bilde: des *Wesens* des Bildes, b genannt, mit dem *Begriffe*. Von diesem haben wir den Beweis durch einen Umweg geführt, indem wir ihn erst zu einem Bilde überhaupt, zu einer bloßen Anschauung machten, und diese in ihm als einen nothwendigen Ausgangspunkt nachwiesen. —

Nicht, als ob dem Beweise Etwas ermangelte; — das müssen Sie ja selbst sehen, — sondern, wie gesagt, um Sie überhaupt in eine höhere Ansicht dieses Punktes zu führen, will ich, nicht an der gegebenen Stelle; denn da ist nur der geführte möglich, indem ich sonst wohl einen andern geführt hätte; sondern im Allgemeinen den Beweis direkt führen: *Affirmativ* heißt der Satz: durch den Begriff von Bild (*Bild als Bild*) wird ein Bild gesetzt: *allgemein: das Bild ist überhaupt nur durch und in seinem Begriffe, und hat gar kein anderes Dasein.*

Versetzen Sie Sich zu diesem Behufe wieder in das oben

(S. 141.) abgelegte dritte und höhere Glied: Allem Begreifen eines Bildes als solchem geht schlechthin voraus die absolute Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild, und in dieser Klarheit besteht eben der absolute Verstand, der nicht wird, sondern ist, und in allem Begreifen, als einem Subsumiren, das immer ausgeht von diesem Grundunterschiede, vorausgesetzt wird.

Denken Sie sich das Vollziehen dieser Klarheit, dieses Verstehens des Unterschiedes; so kann dies nicht anders geschehen, denn so, daß das Sein und das Bild in demselben zusammengehalten, und mit einander verglichen werde. Nun geht die Vergleichung auf den Unterschied beider in einem Bilde; dies aber kann erzeugt werden nur dadurch, daß die Bilder der beiden zusammengehalten werden, wie sie denn gar nicht an sich, sondern nur in ihren Bildern zusammengehalten werden können. Der Begriff darum, als die Vergleichung und Verschiedenheit der Bilder von beiden (von Sein und Bild), setzt für seine eigene Möglichkeit solche Bilder, und da es um das andere nicht zu thun ist, ein Bild des Seins voraus. Durch das absolute Verstehen (im obigen Sinne) ist darum ein solches Bild schlechthin gesetzt.

Ausser dem Verstehen aber ist es nicht gesetzt: denn ein Bild ist dies nur durch seinen Gegensatz mit dem Sein, dadurch, daß es das Sein nicht selbst sein soll, wiewohl es sonst ganz und gar dasselbe ist; und ist darum überhaupt nur durch einen solchen Gegensatz: der Gegensatz aber ist allen im Verstande.

Schließlich noch: der Inhalt des Bildes von beiden ist ja ganz und gar gleich: denn das Bild soll ja sein Bild des Seins, ganz wie dasselbe ist. Wie darum das Sein, so auch das Bild, und umgekehrt. Wie ist denn nun doch das Eine Bild, das Andere Sein? Nur durch den Zusatz: also durch die absolute Unterscheidung und nur durch diese ist darum Bild.

Also das Bild ist als solches in einem besondern absoluten nur in seinem Begriffe.

(Ein Hauptsatz der W.-L. ist: die Erscheinung ist nur, inwiefern sie sich erscheint. Hier ist der Beweis davon.

Sie ist ja nur durch Negation und im Gegensatze mit dem Sein, und in einem solchen lebendigen Sich begreifen. Setzest du Erscheinung oder Bild im Ernste, nicht etwa statt ihrer das Sein selbst, — (das thun sie aber, ohne sich zu besinnen;) — so setzest du in dieses dein Gesetztes durch eine unvermeidliche Synthesis ein Verstehen seiner selbst, als nicht das Sein selbst: und in diesem Verstehen ihrer selbst setzest du sie zugleich seiend, für sich eben; denn ihr Sein ist ja nur im Gegensatze; aber ein Gegensatz ist nur im Verstande. — Was da ist, ist es nur im Verstande seiner selbst, und hat gar kein anderes Sein, ausser im Verstande. Nur wenn diese Einsicht so uns zur zweiten Natur geworden ist, daß wir dagegen nicht mehr fehlen können, ist uns die Philosophie zu Theil geworden. Die Erscheinung ist absolut lebendiger Verstand, wie schon oben als letzte Grundlage angegeben wurde, ein in sich selbst genetisches Sein aus sich selber. Wer es jemals anders nimmt, läßt die Genesis und das Leben fahren, und nimmt den Tod: ihm verschließt sich das Auge, und er braucht wieder die Fühlwerkzeuge).

Reflectiren wir auf den Geist dieser Beweisführung: wir haben gezeigt, der Begriff, das Als, setzt das Bild und die Anschauung. Dies ist aber einseitig, denn 1) ist es gegen den in der Einleitung nachgewiesenen Satz: daß allenthalben das Erste das Bild a sei, und daß von ihm unabtrennlich sei das Bild b: also nicht a durch b, sondern b durch a. Ferner auch 2) gegen eine früher (S. 144.) gebrauchte Formel dieser Vorträge: das Wissen in seiner absoluten Form sei Verbindung dieser beiden absoluten Theile a und b. Jetzt dagegen haben wir die Sache so dargestellt, als wenn die Anschauung (a) die Folge des Begriffes (b) sei, weil derselbe doch begreift und subsumirt ein Etwas; das Bild a sei also des b Bestandtheil, und nichts Besonderes für sich.

Nun, wir hätten geirrt, und müßten unsere Formel zurücknehmen. Gut: wenn uns nur nicht etwas Bedeutenderes im Wege stände, das in der Sache selbst liegt! Ueberlegen Sie:

Nach jener Ableitung wird **überhaupt** nur zufolge des b (welches Bild des Bildes ist) hingesehen irgend ein Bild schlechthin. Alles ohne Ausnahme, wenn es nur Bild ist, ist dazu gut. b muß Etwas zu subsumiren haben: was? Ein Bild eben und weiter Nichts. Wenn jedoch a weiter Nichts ist, als Bild im Allgemeinen ohne jede Besonderheit; so ist eine erst sich erzeugende Subsumtion, wie wir sie oben beschrieben haben, und welche nur durch Auffassung seines **Totalcharakters**, als Bild, möglich wird, **nicht** möglich. Die Sache ist so, und ich ersuche Sie es scharf zu fassen: a ist ein Complexum von solchen und solchen ursprünglichen materiellen Qualitäten; z. B. von Baum, Thier. Weiter liegt in ihm aufgestellter Maßen Nichts. Daß es ein Bild ist, hängt nun gar nicht ab von diesen Qualitäten, die eben sowohl dem Sein zukommen können, ihm auch allerdings zukommen sollen, und in der That, durch den erfolgten Schluß auf dasselbe, gegebener Maßen übergetragen werden. Das, woran a als Bild erkannt wird, muß etwas ganz Anderes, in dem qualitativen Inhalte gar nicht Liegendes, sondern demselben ganz und gar Entgegengesetztes sein, welches in der Subsumtion erst, und zufolge derselben, in ihm erblickt wird. (Machen Sie sich es deutlich an dem Beispiele des Ofens; liegt da das, wodurch Sie Ihre Vorstellung des Ofens unterscheiden vom Ofen selbst, irgend in dem Inhalte der Vorstellung? Gewiß nicht; Ihre Vorstellung vom Ofen ist gerade eben so, als wie Sie den Ofen seiend sehen. Dennoch unterscheiden Sie sehr wohl Ihre Vorstellung desselben vom Ofen selbst; es muß also dies in ganz etwas Anderem gegründet sein, als in dem Inhalte). Nennen Sie dies unbekannte Element zunächst x.

Zuvörderst: man kann sagen, daß b seiner Möglichkeit nach, nämlich die Subsumirbarkeit des a unter den Begriff eines Bildes, durch dieses x gesetzt sei, und darum, daß in umgekehrter Weise auch b durch a überhaupt gesetzt sei, zufolge unsers erst geführten Räsonnements, daß es so sein müsse. Der **Möglichkeit nach**, sage ich; denn es liegt nicht in a, daß das Bild erkennbar ist durch x, wohl aber in a, daß dies x überhaupt sich in ihm befindet. Um darum, als den zweiten Theil der hier beschriebenen Unabtrennlichkeit, zu zeigen, wie durch a auch b gesetzt sei, haben wir vor allen Dingen zu untersuchen, was dies x sei. Vielleicht, daß wir, worauf wir freilich auch gerichtet sein müssen, bei dieser Gelegenheit Auskunft erhalten über den qualitativen Inhalt des a.

Was ist also x? Dazu müssen wir uns höher erheben und anknüpfen an ein im vorigen Beweise schon vorgekommenes Element, um dies weiter auszuführen.

In der absoluten Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild kann nicht, sagte ich oben, das Sein selbst mit dem Bilde verglichen werden, sondern nur absolut vorauszusetzende Bilder derselben können verglichen, und an ihnen der Unterschied festgesetzt werden. Wie mögen nun etwa in dieser Gegensetzung die Bilder beider verschieden sein, so daß diese Grundverschiedenheit als die Regel aller künftigen Subsumtion und Beurtheilung feststehe? Das Sein setzt schlechthin **sich**, kein Anderes ausser ihm; es ist in sich verschlossen, und allein, fanden wir oben (S. 142.). Dies darum wäre das Bild des Seins in dem absoluten Gegensetzen des Verstandes; einer absoluten Verschlossenheit in sich selbst. Das Bild, im Gegensatze des Seins nämlich, zufolge der Gleichheit und des Zusammenhanges, wäre dagegen **dasselbe**, **indem** es sich äussert, sich abbildet und erscheint. Und so hätten wir denn die beiden Grundcharaktere der gegenseitigen Bestimmung: **Sein**, absolute Geschlossenheit in sich selber; **Bild**, absolute Sich=Aeusserung und Darstellung.

Der Grundcharakter alles Bildes = x wäre demnach gefunden. Aeusserung, in der Aeusserung ein absolutes fiens, **Genesis** eben. — a **setzt** b, muß heißen, es ist auffaßbar als absolute Genesis. **Faktum** eben, **nicht** ewiges und unbestimmbares, und nicht werdendes Sein.

Nach meiner Weise, den Gang der strengen Deduktion zu unterbrechen, zwei **Anmerkungen**, eine weiter deutende, und das Ganze in einen größeren Umkreis fassende, eine zweite polemische, die Gegner abweisende.

1) Ich kann nicht aussprechen, was durch die bestimmte Aufstellung dieser klaren Hauptsätze gewonnen ist. Die absolute

Nach jener Ableitung wird *überhaupt* nur zufolge des b (welches Bild des Bildes ist) hingesehen irgend ein Bild schlechthin. Alles ohne Ausnahme, wenn es nur Bild ist, ist dazu gut. b muß Etwas zu subsumiren haben: was? Ein Bild eben und weiter Nichts. Wenn jedoch a weiter Nichts ist, als Bild im Allgemeinen ohne jede Besonderheit; so ist eine erst sich erzeugende Subsumtion, wie wir sie oben beschrieben haben, und welche nur durch Auffassung seines *Totalcharakters*, als Bild, möglich wird, *nicht* möglich. Die Sache ist so, und ich ersuche Sie es scharf zu fassen: a ist ein Complexum von solchen und solchen ursprünglichen materiellen Qualitäten; z. B. von Baum, Thier. Weiter liegt in ihm aufgestellter Maßen Nichts. Daß es ein Bild ist, hängt nun gar nicht ab von diesen Qualitäten, die eben sowohl dem Sein zukommen können, ihm auch allerdings zukommen sollen, und in der That, durch den erfolgten Schluß auf dasselbe, gegebener Maßen übergetragen werden. Das, woran a als Bild erkannt wird, muß etwas ganz Anderes, in dem qualitativen Inhalte gar nicht Liegendes, sondern demselben ganz und gar Entgegengesetztes sein, welches in der Subsumtion erst, und zufolge derselben, in ihm erblickt wird. (Machen Sie sich es deutlich an dem Beispiele des Ofens; liegt da das, wodurch Sie Ihre Vorstellung des Ofens unterscheiden vom Ofen selbst, irgend in dem Inhalte der Vorstellung? Gewiß nicht; Ihre Vorstellung vom Ofen ist gerade eben so, als wie Sie den Ofen seiend sehen. Dennoch unterscheiden Sie sehr wohl Ihre Vorstellung desselben vom Ofen selbst; es muß also dies in ganz etwas Anderem gegründet sein, als in dem Inhalte). Nennen Sie dies unbekannte Element zunächst x.

Zuvörderst: man kann sagen, daß b seiner Möglichkeit nach, nämlich die Subsumirbarkeit des a unter den Begriff eines Bildes, durch dieses x gesetzt sei, und darum, daß in umgekehrter Weise auch b durch a überhaupt gesetzt sei, zufolge unsers erst geführten Räsonnements, daß es so sein müsse. Der *Möglichkeit* nach, sage ich; denn es liegt nicht in a, daß das Bild erkennbar ist durch x, wohl aber in a, daß dies x überhaupt sich in ihm befindet. Um darum, als den zweiten Theil der hier be-

schriebenen Unabtrennlichkeit, zu zeigen, wie durch a auch b gesetzt sei, haben wir vor allen Dingen zu untersuchen, was dies x sei. Vielleicht, daß wir, worauf wir freilich auch gerichtet sein müssen, *bei dieser Gelegenheit Auskunft erhalten über den qualitativen Inhalt des a*.

Was ist also x? Dazu müssen wir uns höher erheben und anknüpfen an ein im vorigen Beweise schon vorgekommenes Element, um dies weiter auszuführen.

In der absoluten Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und Bild kann nicht, sagte ich oben, das Sein selbst mit dem Bilde verglichen werden, sondern nur absolut vorauszusetzende Bilder derselben können verglichen, und an ihnen der Unterschied festgesetzt werden. Wie mögen nun etwa in dieser Gegensetzung die Bilder beider verschieden sein, so daß diese Grundverschiedenheit als die Regel aller künftigen Subsumtion und Beurtheilung feststehe? Das Sein setzt schlechthin *sich*, kein Anderes ausser ihm; es ist in sich verschlossen, und allein, fanden wir oben (S. 142.). Dies darum wäre das Bild des Seins in dem absoluten Gegensetzen des Verstandes; einer absoluten Verschlossenheit in sich selbst. Das Bild, im Gegensatze des Seins nämlich, zufolge der Gleichheit und des Zusammenhanges, wäre dagegen *dasselbe, indem* es sich äussert, sich abbildet und erscheint. Und so hätten wir denn die beiden Grundcharaktere der gegenseitigen Bestimmung: *Sein*, absolute Geschlossenheit in sich selber; *Bild*, absolute Sich-Aeusserung und Darstellung.

Der Grundcharakter alles Bildes = x wäre demnach gefunden. Aeusserung, in der Aeusserung ein absolutes fiens, *Genesis* eben. — a *setzt* b, muß heißen, es ist auffaßbar als absolute Genesis. *Faktum* eben, *nicht* ewiges und unbestimmbares, und nicht werdendes Sein.

Nach meiner Weise, den Gang der strengen Deduktion zu unterbrechen, zwei *Anmerkungen*, eine weiter deutende, und das Ganze in einen größeren Umkreis fassende, eine zweite polemische, die Gegner abweisende.

1) Ich kann nicht aussprechen, was durch die bestimmte Aufstellung dieser klaren Hauptsätze gewonnen ist. Die absolute

Grundlage aller Gestaltung, die Einheit zu aller Mannigfaltigkeit ist der Verstand. Er in seinem absoluten Sein ist die Unterscheidung des Seins und der Erscheinung an den absoluten Grundbildern derselben. An Bildern sage ich; es ist in ihm nicht das Sein selbst, sondern nur im Bilde ist es in ihm. Es ist darum selbst in seiner höchsten Potenz nur Bild und Erscheinung. Von dem Sein hat er nur die reine Form, die noch dazu in einer Negation besteht, und eigentlich alles Bildens und aller Bestimmbarkeit Negation, also er bezeichnet bloß eine leere Stelle mit dem Zeichen desselben, ein Bild von einem Gebildeten, das noch Nichts mehr ist; das reine, lautere formale Sein. Sodann dessen Bild, in welchem liegen soll Alles, was das Sein ist, nur nicht in der Wahrheit und Eigenthümlichkeit des Seins, sondern als bloße Aeusserung und Bild eines Seins, welche Aeusserung nun zu erwarten, und von ihr allein die Erkenntniß des Seins zu nehmen, und die leere Stelle des Bildes damit auszufüllen ist.

Mit diesem absoluten Scheiden und Vereinigen zugleich in der Ansicht steht nun der Verstand an der Spitze, und so kann er denn weiter handeln und subsumiren, wenn es für ihn Etwas zu subsumiren giebt, über dessen woher wir eben weitere Auskunft begehren. Der Begriff des Seins ist für sich schlechthin unveränderlich und leer; der des Bildes oder der Erscheinung erwartet seine Bestimmung von der absoluten Aeusserung, von der Thatsache. Da nun aber die Aeusserung des Bildes zugleich die des Seins ist, so ist es auch dessen fortgesetzte Bestimmung.

a) Die Aeusserung des Seins muß Jeder an seiner eigenen Person erwarten, er kann sich darüber Nichts ausdenken. Er ist da allein hinzuweisen auf das unmittelbare Erscheinen selbst der Erscheinung, um zur Erkenntniß der Wahrheit, d. i. des Seins zu gelangen. Es kann da nichts Apriorisches, Auszudenkendes geben.

b) Daß diese Aeusserung nun sichtbar, d. i. subsumirbar werde unter den Grundbegriff, wie dies möglich sei, und was dazu gehöre, ist darum die einzige der Philosophie übrig bleibende

Untersuchung. In dieser liegt nun ohne Zweifel auch unsere jetzige Erörterung.

So die höchste Einfachheit der Lehre: das Sein erscheint; die Erscheinung erscheint sich, begreift sich, als solche, als des Seins, und auf diese Weise ist Erkenntniß möglich. — Das Sein erscheint eben absolut durch sich selbst, macht sich offenbar, und ohne dies keine Erkenntniß.

2) Ueber das Verhältniß der Bestandtheile des Wissens zu einander, und daß die Dinge sich nicht einmischen können, sondern daß das Wissen sei Bild und Aeußerung des im Wissen nicht bestimmten, sondern schlechthin reinen und formalen Seins; dies ist jetzt eingesehen worden. Diese Einsicht bekamen wir dadurch, daß wir genetisch construirten; hätten wir dies nicht gethan, so wäre sie nicht gekommen, denn sie liegt eben nur in der Genesis, im Sehen. Evidenz ist eben die absolute Einsicht, die bei der Construction eintritt, denn sie erstreckt sich durchaus nur auf die durch Construction zu erzeugende Sphäre, und wer nicht durch Selbstconstruction in diese Sphäre hineinkommt, für den ist sie gar nicht da. Genesis ist Bild, und Genesis der Genesis ist Bild und Erkenntniß des Bildes. (Dieses ist in der Mathematik, die gewöhnlich als Beispiel der Construction angeführt wird, eben so. Wer nicht den Triangel zu construiren vermag, der wird überhaupt nie eine Einsicht erhalten von der Wahrheit des Lehrsatzes, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist dem Quadrate der beiden Katheten). Also vor der Construction wußten Sie nicht, sahen Sie nicht ein diese Verhältnisse; sie waren Ihnen eine unbekannte Welt; erst durch die Construction wurden sie Ihnen sichtbar; denn sie ist das Auge, dem sie aufgehen: vor ihr wußten Sie kein Wort davon.

Können nun wohl Andere, wer sie auch sein mögen, die diese Construction nicht vorgenommen haben, über die in dieser Region liegenden Philosopheme Etwas bejahen, verneinen, urtheilen? Offenbar nicht, denn sie haben den Sinn, für den sie sind, gar nicht gebraucht. Kann man wissen, ob Jemand diese Construction vollzogen hat oder nicht? Ohne allen Zweifel: denn entweder er vollzieht diese Construction vor unseren Augen,

wie wir hier vor den ihrigen: er stellt diese Untersuchungen wirklich an, nun, so sieht und hört man es; oder er spricht die Resultate dieser Construction aus, so müssen sie mit den Resultaten der Construction Anderer übereinstimmen, oder falls nicht, so muß man durch eigene Vollziehung der Construction darlegen, daß andere falsch construirt haben, wodurch man in den ersten Beweis zurückfällt. Können nun diese nicht doch von Begriffen, Anschauungen u. s. f. reden? O ja, wie dieselben nämlich der empirischen Wahrnehmung erscheinen: keinesweges aber, wie sie für den Verstand sind; denn ein Gegenstand für den Verstand werden sie überhaupt nur in ihrer genetischen Construction. Wir aber reden durchaus nicht von dem Ersten, wollen es gar nicht hören, und behaupten, daß niemand es solle hören wollen; sondern wir reden allein von dem Letztern. Können sie darum mit uns reden, oder wir mit ihnen? Können sie uns widersprechen oder beipflichten? Offenbar nicht: denn wir reden von Dingen zweier verschiedener Welten; wir wollen von der ihrigen gar nicht reden, weil das Geschwätz giebt, und sie von der unsrigen nicht reden, weil dieselbe für sie nicht vorhanden ist.

So nun Jemand nichts kennt als jene empirische Betrachtung, das Tappen, und doch etwa einen Lichtschimmer von Wahrheit und Gewißheit bekommen hat, was muß er glauben? daß es Wahrheit und Gewißheit, da dieselbe im Tappen nicht liegt, und er ausser demselben Nichts kennt, ganz und gar nicht giebt. Daß es nur ein Streben gebe, das recht wohl wisse, daß es vergeblich ist; also ein Streben nach dem Streben. Daß man Jeden solle tappen lassen, wie ihm das Ding nach der Lage seiner Finger gerade gerecht liegt, und daß man höchstens sich Vielseitigkeit, und so Gott will, Universalität anschaffen solle.

Wer nun unter dieser Voraussetzung des Tappens sein Tappen für allgemein gültig erklären will, der ist unbescheiden. Ganz recht! Aber, wer, in dem Gefühle seiner Blindheit gar nicht einmal sich die Mühe gebend, zu vernehmen, wie denn die, die zu sehen glauben, sich darüber rechtfertigen, behauptet, Alle seien blind, es gebe kein Sehen, denn er sei blind, und er sei der Maasstab des ganzen menschlichen Vermögens; der ist unverschämt. Ehe die Geometrie erfunden worden war, mag es wohl Leute gegeben haben, die an der Möglichkeit apodiktischer Erkenntnisse zweifelten; wenn diese jetzt kämen, würde man sie noch anhören? Vor der Construction war das Gebiet nicht da; und Einzelne, durch Genialität getriebene, thaten Blicke in die neue Welt, jetzt aber ist sie da. Eben so in der Philosophie.

Es ist nur aus dem mächtigen Druck der Wahrheit zu erklären, daß sie gar nicht ablassen können,. das alte Lied zu singen, nachdem ihnen dies so oftmals gesagt ist. Wenn ich mich auch nur erinnere, was ich seit den zwanzig Jahren darüber gesagt habe; aber sie können es nicht lassen! Was nun die Behauptung betrifft: »Der Satz von einer anderen Welt kann nicht wahr sein, denn sonst müßten wir sie ja auch sehen;« so ist darüber zu bemerken: Philosophie ist die Genesis der Welt, jenseits der Welt, dies ist ihre andere Welt. Erblicken der Genesis eben ist ihr Organ, ist das Organ der Philosophie oder Wissenschaft.

Dies kennt man nur dadurch, daß man es hat, und ausserdem nicht. Wer es hat, zeigt sich: wer es nicht hat, und doch mitreden will, ist dummdreist; dummdreistes Abläugnen, Skeptisiren (in Erwartung der Sympathie), sich Erboßen — dies ist ihr Vermögen.

So wollen sie schlechthin abläugnen, daß es ein Wissen des Wissens gebe, behauptend, es sei doch auch nur Wissen. Sie hoffens zu Gott! Daß Wissen Genesis ist der Welt, Wissen des Wissens also Genesis dieser Genesis, daß also beides allerdings zweierlei Wissen ist, von dieser Einsicht haben sie nie ein Sterbens Wörtlein vernommen, geschweige denn die Haltbarkeit desselben durch eigenes Probiren geprüft.

Sie geben uns Unbescheidenheit Schuld; es ist aber gar keine, dermalen zu sagen: ich sehe. Doch auf 1000 Blindgeborne einen Sehenden gerechnet, ist wohl klar, daß diese sich theils durch das Kategorische dieser Behauptung, theils durch die Erörterung selbst gedrückt fühlen, und Alle unter sich einig sein werden, es gebe so Etwas nicht, wie Sehen, und der Eine, der dies behaupte, löge, ihnen zum Trotze, um sich zu erheben,

und sei unverschämt. Ueberzeugen könnte man sie nur dadurch, daß man sie selbst sehen ließe. Aber leider, ihr Auge ist verwachsen. So könnte es nun wohl mit dem äußeren Sehen sein, nicht aber mit dem innern! Allerdings: denn dies muß das Menschengeschlecht erst lernen. Es war darum von Ewigkeit her bestimmt, daß einmal eine solche Zeit kommen mußte, wo Einer sprach: ich sehe ein, weiß, während natürlich die Andern dagegen schrien: welche Arroganz! Dagegen läßt sich denn gar nichts anfangen, als sie so abzuweisen, wie wir es hier thun.

VI. Vortrag. Uebersicht und Wiederholung des Gefundenen.

Wem gestern Etwas nicht evident geworden sein möchte, der hole es heute nach. Ich muß erinnern, daß mein Vortrag schon jetzt einen so systematischen Gang genommen hat, daß, wer ein Früheres nicht versteht, mit dem Folgenden nicht wohl fortkommt.

Wir haben in der ursprünglichen und stehenden Vorstellung unterschieden zwei Bestandtheile, ein Bild a, und einen Begriff oder ein Bild desselben a, als eines Bildes, b. Diese beiden haben wir beschrieben, und zwar um ihre Unzertrennlichkeit zu beweisen. Da fanden wir

I. b setzt a, d. i. b kann in unserm Denken gar nicht gedacht und beschrieben werden, ohne ein a vorauszusetzen. Wir haben den Beweis geführt, und sodann erläuternde Zusätze gemacht. Ich will jetzt umgekehrt verfahren, und den einen der Zusätze vorausschicken.

Wenn der Philosophie die Aufgabe gestellt wird, wie sie ihr gestellt ist, eine Einheit zu finden, die schlechthin durch sich nicht Einheit, sondern Zweiheit ist: was könnte sie als solche aufstellen? Antwort: Bild; denn Bild setzt ein Gebildetes. Diese Beziehung nur im Bilde auf Etwas ausser ihm, die da ist, wie es selbst ist, ist Anschauung, Hinschauung, also ein Leben. Ich sollte denken, dies ist unendlich klar, und überaus entscheidend. Aber gerade an der Einsicht dieser Anschauung fehlt es; alle denken sie uns immer verblaßt; sie sollen wirklich und in

allem Ernste setzen Bild, es aus sich herausstellen. Thun sie nun das, so ergreift sie die Evidenz des lebendigen Hinschauens aus diesem Bilde. Aber die Einheit, die wir entwarfen, war nicht Bild überhaupt, sondern Bild des Bildes, seinem Wesen nach. Was d. Erste wäre.

Wir behaupteten, Bild vom Bilde setzt ein Bild: b setzt a. Denn α) es ist ein Bild, setzend Etwas ausser sich, ein in ihm Gebildetes, es ist eben An- und Hinschauung. β) Zugleich aber ist b Bild des Bildes; das ist nicht mehr Sache der Anschauung, sondern des Verstehens; nicht äusserlich auffassend und anschauend, als überhaupt seiend, sondern eindringend in das Wesen, und dies beschreibend in einem Gegensatze. Diese Beschreibung muß nun allerdings an dem Hingeschauten vollzogen werden. Aber es wird gesagt, daß sie möglich sei, daß a wirklich Bild sei, und den Charakter desselben trage. Und so ist denn durch b — a gesetzt, in doppeltem Sinne, nicht nur überhaupt, sondern auch als Bild. (Dies ist hier allgemeine Erkenntniß, die, wie Sie schon gesehen haben, weiter bestimmt werden soll).

II. Umgekehrt muß aber auch, wie in der Wiederholung so eben sich ergab, b durch a gesetzt sein. a muß eben Bild sein, den Charakter desselben an sich tragen.

Nehmen Sie zur Vervollständigung und höhern Klarheit des Erweises nachfolgendes Mittelglied auf in den Beweis, indem wir nur deutlich herausheben, was in der gestrigen Beweisführung schon lag. Diesen Charakter des Bildmäßigen kann b nicht etwa hineinlegen in a, und denselben schöpferisch hervorbringen; denn b verhält sich zu a, wie bloßes Anschauungsbild leidendes Nachbild. a ist, wie es ist, durch sich selbst, und wird in b nur nachgebildet. Soll darum der Charakter des Bildes in a sich finden (sich finden, sage ich mit Bedacht, weil b sich dazu nur verhält wie Nachbild:), und es zufolge dessen subsumirbar sein als Bild; so muß derselbe durch sein eigenes Sein in ihm liegen. Dies ist ein Hauptglied des Beweises und der hervorzubringenden Einsicht.

Ferner: in dem, was wir an a kennen als den qualitativen Inhalt desselben, kann dieser Charakter des Bildes nicht liegen:

dieser Inhalt gehört eben sowohl dem Sein an, wie ersichtlich wurde. Sondern er muß in etwas Anderm liegen, in x, von welchem wir wissen wollen, was es sei. Gehen wir zur Quelle! Wir haben ja die Verschiedenheit des Bildes und des Seins, darum den Grundcharakter des erstern in dem absoluten Verstande. Suchen wir x da auf, — Sein: Geschlossenheit in sich selbst; absolute Immanenz in sich selbst, Bildlosigkeit. Bild dagegen: dasselbe Sein, sich äussernd und erscheinend. Also absolutes Sich-Aeussern, als solches, Fakticität, Genesis ist der Charakter des Bildes und das gesuchte x. Dieser Charakter müßte nun in a sich finden schlechthin dadurch, daß es selbst ist. Durch ihn würde es eine Beziehbarkeit des Begriffes b auf sich setzen, d. i. so viel an ihm liegt, durch sich b setzen.

So weit gestern, jetzt weiter!

In a müßte der Charakter des absoluten Werdens liegen, schlechthin dadurch, daß es ist. Von a kennen wir bisjetzt nur einen bestimmten qualitativen Inhalt. (Wo wir diesen herleiten sollen, wissen wir nicht, es ist aber dies auch gar nicht unsere nächste Frage). Dieser gesammte Inhalt nun muß als werdend und im Werden erscheinen, und angeschaut werden in seinem Bilde, das wir als ein Bestandtheil von b gesetzt haben. Also so: das Bild des ganzen geschlossenen Inhaltes, den wir an seiner Stelle beruhen lassen, ist schlechthin begleitet von einer hinzukommenden bildlichen Bestimmung, und zwar von der, daß dieser Inhalt ganz und durchaus nicht etwa sei, feststehend, und gegeben, sondern daß er werde. Der Inhalt ist freilich abgebildet in seiner völligen Bestimmtheit als Inhalt, als ein So- und durchaus nicht Anders sein; dieses Sosein aber ist abgebildet im Fluge und auf der That des Werdens, und zufolge dieses Werdens erscheine es, weil dies im absoluten Verstande der Grundcharakter des Bildes ist, eben als Bild, und wäre auf diese Weise verständlich. Dieses hinzutretende Werden, das den Inhalt als solchen gleichfalls nicht berührt, ist das x in a.

Der Inhalt ist in die Form des Werdens durchaus seiner ganzen Ausdehnung nach eingetaucht,

und darin aufgenommen: dies macht ihn hier zum Bilde.

Anmerkung. a) Wir haben gesagt: x liegt schlechthin in a, es ist durch dasselbe als Anschauung gesetzt. Denn der Voraussetzung nach ist der Inhalt nur in dieser Form, die etwas ganz Anderes ist, als der Inhalt, und ihn nicht berührt; wie Jedem angemuthet wird, unmittelbar einzusehen, auch wohl ganz und gar keine Schwierigkeit hat.

b) Jetzt ein Beispiel aus der ganz gewöhnlichen empirischen Anschauung. Dies erlaube ich, und führe selbst hinein nach aufgestellter reiner Anschauung in der allgemeinen Construction. So muß ein philosophischer Vortrag zu Werke gehen, und der, der es anders macht, ist keiner. Das Verhältniß ist wie in der Geometrie. Zufolge der reinen Construction der Figur, z. B. des Triangels, die ganz allgemein ist, tritt er an die Tafel und führt an der Zeichnung den Beweis. Ist dieser denn nun das Allgemeine, der rechtwinklige Triangel überhaupt, den er zeichnet? Ich denke nicht; der allgemeine Beweis muß schon aus dem Gesagten eingesehen werden, und das an der Tafel gezeichnete Dreieck ist nur ein belebendes und erläuterndes Exempel. So auch bei uns. Vorstellung des Ofens und der Ofen sind ganz gleich dem Inhalte nach. Wie sind es also doch zwei? Was ist denn die Vorstellung? ich stelle vor; das Verbum, das eine Thätigkeit anzeigt, und ein Ich als Princip dieser Thätigkeit? (Woher dies Ich und die Thätigkeit komme, kann jetzt noch nicht erklärt werden). So viel ist klar, daß darin ein Wirwerden dieses Inhaltes, das zu einer andern Zeit nicht war, ausgedrückt wird; dagegen ein Ofen Nichts werden, sondern Alles sein soll, und er auch immer gewesen sein soll, unabhängig von meiner Vorstellung, und in ihr Werden gar nicht verwickelt.

Unsere nächste Aufgabe ist, das Gesagte in den Zusammenhang der gesammten Erkenntniß, die wir uns schon erzeugt haben, aufzunehmen. Dies geschieht in diesem Falle nicht bloß beiläufig und für den Vorrath und als Hülfsmittel sondern es

gehört als wesentlicher Bestandtheil zu der Rechenschaft der transscendentalen Logik über die Genesis der ursprünglichen Vorstellung.

a nach seinem gesammten Inhalte, den wir dermalen liegen lassen, ist also eine Aeusserung, unmittelbar in der Aeusserung, im Fluge und auf der That des Werdens.

Wessen Aeusserung? darf ich so fragen? Allerdings; denn der ursprüngliche Verstand fragt allerdings so, indem er a daraufansieht, was es sei, und beantwortet auch diese Frage, indem er sagt, es sei Bild, und als solches es subsumirt. Aeusserung des Bildes, will er sagen: des absoluten Urbildes, das durch seine Unterscheidung zwischen dem Sein und einem Anderen gesetzt ist. Alle Aeusserung ist ja des Bildes Aeusserung, denn das Sein selbst äussert sich unmittelbar gar nicht, sondern ist in sich verschlossen.

Ich muß Sie jetzt einladen zu einer etwas feineren Untersuchung, von der ich jedoch hoffe, daß sie der geschärften Aufmerksamkeit vollkommen werde klar werden. Also: das Urbild, die absolute Erscheinung äussert sich wirklich und in der That, sagen wir; es wird Princip und schöpferischer Urheber eines wirklich vor uns liegenden Produktes, eben des Inhaltes a. Nun ist, wie wir gezeigt haben, dies Urbild gar nicht an sich, durch sich, in sich; denn sodann wäre es ja nicht Bild und Erscheinung, vielmehr das Sein selbst; sondern es ist nur im Verstande, und in desselben Form. Es fragt sich darum, ob denn im Verstande, und der bloßen Form desselben, und durch sie ein wirkliches, Grund seiendes, und Etwas aus sich heraus erschaffendes Leben gesetzt sei, dergleichen wir ja eben dem Verstande zuschreiben? Ich antworte im Allgemeinen, um Ihren Blick zu fixiren: es kommt darauf an, wie wir den Verstand selbst fassen.

Nämlich im Verstande, wie ich denselben bis jetzt Ihnen hingestellt habe, liegt bloß der Charakter des Bildes, daß es an Aeusserung erkennbar sein werde, wenn es sich etwa äussere; nur an dieser, aber an dieser sicher: also es liegt in dem Verstande lediglich die Nothwendigkeit einer Subsumtion, auf den Fall, daß diese Subsumtion gegeben sei, und weiter liegt in ihm Nichts. Ob der Fall werde gegeben werden, oder

nicht, scheint gänzlich abzuhangen von dem eigenen und absoluten Leben des Urbildes. Ein solches selbstständiges Leben aber können wir diesem nicht zugestehen, aus dem Hauptgrunde, weil es sodann gar nicht mehr Bild sein würde, sondern selbst das Sein: sodann aus einem andern, hier allerdings zu erwähnenden, und dem Bedenken zu empfehlenden Grunde: daß auf diese Weise durch ein solches selbstständiges Leben das Urbild völlig losgerissen würde vom Verstande, und seine eigene Bahn beschriebe, so daß sich gar nicht begreifen ließe, wie dessen Aeusserungen zu dem Subsumtionsvermögen des letztern gelangen sollten.

Fassen wir dagegen den Verstand anders, und denken ihn als eine absolute Nothwendigkeit der wirklichen Erkenntniß und Subsumtion des Bildes, so gewinnt die Sache ein ganz anderes Ansehn. Zuvörderst sage ich: das Bild muß sich äussern, es kann sich nicht nichtäussern; denn seine Aeusserung ist die Bedingung seiner Anerkenntniß im Verstande; diese Anerkenntniß aber ist als absoluter Verstand, schlechthin gesetzt; darum ist auch die Aeusserung schlechthin gesetzt. Sodann, welches sogleich alle Befremdung haben wird, diese Aeusserung ist nur gesetzt durch die Nothwendigkeit der Erkenntniß, und für sie. Da muß sie gesetzt sein in einer Anschauung und einem Bilde, braucht aber zu diesem Behufe auch gar nicht anders gesetzt zu sein: und ist, da sie nur durch den Verstand und im Verstande gesetzt ist, gar nicht anders gesetzt. Weg darum mit jener durch die erste Ansicht uns vorgespiegelten Aeusserung, Wirkung, Schöpfung aus sich, dergleichen ja gar nicht denkbar ist, da das Sein an sich nur in sich verschlossen ist, und ohne alle Aeusserung. Nur ein unmittelbares Bild einer solchen bedürfen wir; nur ein solches ist absolut gesetzt durch den absoluten Verstand, und nur ein solches ist in einem absoluten Verstande möglich.

Es dürfte nöthig sein, unserm eigenen Bilde von einem bloßen Bilde einer Aeusserung, auf welches hier Alles ankommt, eine noch höhere Klarheit zu geben. Ich thue dies, indem ich Sie es noch besonders erzeugen lasse.

a) Man könnte sagen: das Urbild kann sich nicht äussern (objektiv und wirklich), ohne schlechthin das Bild dieser Aeusserung

sammt ihr mitzubringen. Das Faktum *setzt* das Bild, denn diese Aeusserung soll ja begriffen werden als *ihre* Aeusserung, auf sie zurückgeführt. Dies aber ist nur in einem Bilde von ihr möglich. Sie kann sich nicht äussern, ohne sichtbar zu sein. Hier wird das Bild gesetzt durch das Faktum.

b) Man könnte sagen, und zu bedenken geben: das Bild bringt, so gewiß es Bild ist, sein in ihm Abgebildetes mit sich, wie ja bekannt ist, und eingesehen. Hast du darum das Bild einer Aeusserung, so hast du eben auch die Aeusserung, in ihrem Gegenbilde eben; was bedarfst du sie noch anders! Hier würde also die Sache aus dem Bilde abgeleitet. Das Letztere mag der Wahrheit näher scheinen. Aber wenn ein solcher glaubt, das sei es, so irrt er sich, und bekommt eine Philosophie ohne Grund und Boden, die in der Luft schwebt. Ja wenn wir erst ein wirkliches Bild fertig haben, so ergiebt sich ein in ihm Abgebildetes ohne Weiteres: das haben wir ersehen. Hier kommt es aber darauf an, das wirklich stehende und feste Bild erst entstehen zu lassen. Die wahre Erkenntniß muß darum sich weder versetzen in das Sein, um aus ihm zum Bilde fortzugehen, noch in das Bild, um von ihm aus das Sein zu bestimmen; sondern in den Mittelpunkt beider, in den Schluß und die Verbindung. Die Erscheinung äussert sich eben: und das, so gewiß sie ist; denn sie ist ja durch und durch Aeusserung, kann nicht nicht sich äussern, denn es ist uns mit unserer Begriffsbestimmung Ernst gewesen. Der Tod, in dem wir sie bis jetzt hingestellt haben, ist ja bloß in ihrem Begriffe. Sie äussert sich, da sie durch und durch Bild ist, nur bildlich; der Inhalt ihrer Aeusserung in der tiefsten Wurzel hier ist Bildlichkeit. Diese Aeusserung wird nun durch den Verstand fixirt als ein Bild, mit seinem Abgebildeten; und so erst wird Beides in demselben Schlage.

Machen Sie sich dies ganz deutlich also: 1) Für die Einleitung, was aber hinterher zurückgenommen werden kann. Ein Werden ist überhaupt nur in einem Bilde möglich; denn es ist ein Fluß über ein Mannigfaltiges, und über ein unendliches, ins Unendliche fort zu theilendes Mannigfaltiges. Im Sein aber steht das Mannigfaltige aus einander, und ist sich entgegengesetzt,

nicht Eins, und da ist es kein Werden. Im Bilde des Werdens ist es eins. Das Bild wird durch sein eigenes inneres Wesen der Vereinigung und des Schlusses getrieben von Jedem auf Alles, und ist durch dies sein inneres Princip Eins, und durch diese Beweglichkeit des Schlusses eben ein Werden. Also das Zusammenfließen des Mannigfaltigen wird durch die Form des Bildes: Sein aus Bild.

2) Wodurch wurde das Bildsein in dieser Construction, zu dieser Verknüpfung, erzwungen? Eben durch den Stoff des unendlichen Mannigfaltigen, also *durch ihn* wurde die Bildlichkeit geboren. Hier wird also das Bild aus dem Sein geschlossen.

3) Wo denn darum die Wahrheit? Antwort: Die *Vereinigung* ist die Wahrheit, sie giebt das Verhältniß, aus dem das Beiderseitige, Bild und Sein, erfolgt.

Das also heißt: die Erscheinung äussert sich schlechthin in a. Sie äussert sich nämlich als ein Aeussern, und nur so ist es die Erscheinung, die sich äussert in der Form des *Verstandes*. So ist's, und so wird die ursprüngliche Vorstellung. Nun sollen Sie dadurch vor gewissen Irrthümern bewahrt werden. Deßhalb scharf aufzufassen; denn der künftige Vortrag wird allein durch die heutige Mühe ersprießlich.

VII. *Vortrag*. Es war überhaupt bis jetzt die Rede von der Beziehung des a auf b, und zwar wollten wir in der letzten Stunde (S. 156.) a für sich und ohne alle Beziehung auf b kennen lernen.

Wir sagten: a ist Aeusserung des Urbildes, der absoluten Erscheinung. Wir schrieben darum diesem Urbilde ein Leben zu: wie ist dies möglich? Wie denken wir uns dies ohne Widerspruch? Dies ist die Frage. Ob die uns zunächst zur Erklärung aufgegebene Frage der transscendentalen Logik auch ohne diese Untersuchung etwa hätte behandelt werden können, will ich jetzt selbst nicht untersuchen. Jetzt sind wir einmal darin, und müssen durch. Für den einstigen Vortrag der W.-L. ist indessen diese Untersuchung entscheidend.

1) Wir sind in Gefahr eines solchen Widerspruchs, und haben ihn wohl schon (nämlich irgend Jemand durch unrichtiges Verstehen des aufgestellten Satzes) begangen. Denn:

a) das Urbild, von dem hier geredet wird, ist selbst lediglich in einem Begriffe, und in einem blossen Bilde seiner selbst. Es ist als Abgebildetes und anders nicht. Ueberlegen Sie noch einmal mit mir also: der absolut ursprüngliche Verstand ist die Klarheit des Unterschiedes zwischen Sein und seinem Bilde; in einem Bilde, versteht sich; denn nur darin ist der Unterschied klar. Dies setzt zuvörderst als das Eine Bestandtheil des absoluten Verstandes ein Bild des Seins; und als das zweite Glied der Vergleichung ein Bild des Bildes. Woher nun dieses zweite Glied? Ein Bild wollen wir haben! Ich bitte; ist denn das als das erste Glied der Vergleichung erwähnte Bild des Seins nicht ein Bild? Also ein Bild haben wir ja schon im ersten Gliede, und zwar ein schlechthin seiendes, dadurch, daß das Sein selbst sich bildet. Bedürfen wir denn nun eines zweiten Bildes, oder haben wir nur das Recht, ein zweites zu setzen? Offenbar nicht, denn ein Bild ist, *das Bild des Seins*. Wie viel aber, und was bedürfen wir eigentlich, um die Vergleichung, in die wir das Wesen des Verstandes gesetzt haben, heraus zu bringen? Antwort: das erste und einzige Bild, das da ist, müßte wieder schlechthin *sich sehen*, objektiviren, ein Bild seiner selbst sein, Anschauung; und zwar müßte es sich anschauen *als Bild*, nicht als die Sache selbst; es müßte also zugleich sein sein *Begriff*. Also eigentlich liegt in dem ursprünglichen Verstande das Einfache: das zweite Bild: $\frac{B}{B}$ ist *dasselbe* wie $\frac{B}{S}$; nur ist es in $\frac{B}{B}$ auf sich selbst bezogen; Anschauung seiner selbst und Begriff: es *schaut* sich an, und *begreift* sich zugleich im Gegensatze gegen das in ihm abgebildete Sein. Demnach Dreierlei liegt darin:

1) das Sein eines Bildes schlechtweg;
2) Anschauung dieses Bildes;
3) ist die Anschauung zugleich das Sich-Begreifen als Bild.

Das Urbild als solches, in seiner Absonderung, hat darum ausserdem durchaus kein anderes objektives Dasein, ausser im Be-

griffe seiner selbst. Auch versteht sich, daß es dies Dasein nicht verändern, erweitern oder verringern kann. Was es ist, und was wir ihm ferner zuschreiben wollen, hängt darum lediglich ab von der Art, wie es selbst in diesem seinem ursprünglichen Bilde oder Begriffe (der nicht wird, sondern ist,) abgebildet ist; es hat gar kein anderes Sein, ausser im Bilde, und diesem Bilde seiner selbst. Es ist und bleibt in alle Ewigkeit nur ein abgebildetes Sein.

(Ich habe hier direkt dargestellt, was ich in der vorigen Stunde (S. 157.) indirekt erwiesen habe. Alle Verwirrungen in der W.-L., auch alle Unverständlichkeit derselben in ihren Prämissen kommen lediglich daher, daß man diesen Satz entweder niemals recht eingesehen hat, oder daß er uns bei der stets fortwährenden Richtung zum Dogmatismus, um durch das Absehen eines Ansich sich zur Ruhe zu begeben, entgeht).

b) Nun ist geredet worden von einer Aeusserung dieses beschriebenen Urbildes in a. Zufolge der so eben gemachten Bemerkung fällt nun die mögliche Ansicht, daß dies sei Aeusserung eines Lebens an sich, ganz und gar weg: sondern, so gewiß sie ist, ist sie gesetzt durch das ursprüngliche Bild ihrer selbst, *in* dieses Bild, und nicht anders. Denn Alles, was die Erscheinung als objektiv ist, ist sie nur in dem Bilde. Also es ist kein Leben an sich, sondern Bild eines Lebens. Dieser erste Punkt versteht sich von selbst, und es ist darüber gar keine Frage.

Dagegen kam in Frage das: ist denn nur in unserer bisherigen Ansicht von dem absoluten Verstande, und dem *Bilde des* Bildes in ihm, eine solche Aeusserung gesetzt oder nicht?

Um Sie in Beziehung auf das Ganze in den rechten Gesichtspunkt zu stellen, sage ich: falls wir nun fänden, es ist nicht so gesetzt; so ist daraus auf eine doppelte Weise zu schließen: Entweder nämlich setzen wir voraus, wir haben den richtigen Begriff des Verstandes aufgestellt, so folgt daraus: es giebt darum keine solche Aeusserung des Bildes. Oder in der Voraussetzung, daß jener richtig sei, so folgt: unser vorausgesetzter Begriff vom Verstande ist unrichtig, und muß dergestalt erweitert werden, daß durch ihn die Aeusserung und das Leben der Erscheinung = dem Urbilde

gesetzt sei. Da wir nun hier vom Faktum ausgehen, und dieß zu erklären haben, in ihm aber eine Aeusserung des Bildes durchaus liegt; so haben wir zu schließen auf die letzte Weise, und in der vorigen Stunde wirklich also geschlossen.

Der Begriff von dem absoluten Verstande muß daher *erweitert* werden. Diese weitere Bestimmung des Verstandes ist darum unsere wahre, allerdings der transscendentalen Logik anheim fallende Absicht, und mit dieser Erweiterung haben wir es zunächst zu thun.

Die Fragen hiebei sind folgende:

1) Liegt eine solche Aeusserung in dem Bilde vom Bilde, welches der ursprüngliche Verstand, wie wir ihn gefaßt haben, setzt?

2) Falls sie nicht darin liegt, wie und warum liegt sie nicht darin? woran liegt es? Auf welche bestimmte Weise hätten wir darum unsern Begriff von dem absoluten Verstande zu erweitern, und das Bild desselben vom Bilde anders zu bestimmen, damit die Aeusserung darin liege?

Ad 1. Wie wir den Begriff des Verstandes früher, und so eben recht durchgreifend genetisch geschildert haben, so liegt in seinem zweiten Gliede, $\frac{B}{B}$, das allein uns hier angeht, lediglich die Hinschauung seines Bildes, mit dem Begriffe, daß es eben Bild sei, nicht Sein selbst: diese bloße Negation, und weiter liegt in ihm durchaus Nichts. Eine zweite leere Stelle, so wie das Bild des Seins die erste war, ein zweites rein formales Sein eines Bildes, durchaus ohne allen Gehalt, und ohne alle Aeusserung, durch welchen Gegensatz allein ja das Bild vom Sein unterschieden wurde. Wir haben demnach in der ganzen Form $\frac{B}{B}$ und $\frac{B}{S}$ reine Gehaltlosigkeit, für Bild und Begriff: ein bloßes erblaßtes Bild der *Stelle*. Es ist leer und gehaltlos; darum liegt in ihm eben auch keine Aeusserung, ist in ihm Nichts abgebildet. Es ist so fertig, und es kann in alle Ewigkeit hinaus Nichts werden. — Da nun so nicht einmal ein recht eigentlicher

Gegensatz möglich ist; indem das Bild als Bild nur dadurch möglich ist, daß in ihm ein Gehalt liegt als Aeusserung; so könnte man auf den Gedanken gerathen, daß ein solcher Verstand, wie er auf diese Weise beschrieben worden, überhaupt nicht möglich ist, als absoluter, und daß das Bild von ihm, welches wir zu Stande zu bringen vermögend gewesen, sich nur auf eine *Abstraktion* gründe aus einer andern, probehaltigern Gestalt des Verstandes. Jedoch wir wollen dies indessen nur als Muthmaßung und als einen Verdacht herstellen, da an diesem Orte die Sache nicht füglich ausgemacht werden kann.

Also daß in diesem vorausgesetzten Verstande das Bild ohne Möglichkeit der Aeusserung abgebildet ist, liegt eigentlich darin, weil es durchaus leer und ohne allen Gehalt abgebildet ist: Das Eigentliche darum, was wir in unserer Ansicht des ursprünglichen Verstandes zu ändern hätten, wäre, daß wir ihn ein Bild des Seins mit einem durchaus bestimmten Charakter hinschauen ließen, ein gehaltvolles Bild. Sie denken dies so: rein analytisch, und nur verdeutlichend, was wir schon ausgesprochen haben, nicht Etwas einschiebend, wovor Sie stets auf der Hut sein müssen.

α) Dieser innere Gehalt, die Qualität des Bildes ist, weil das Bild selbst ist, und dadurch, daß es ist. Das hingeschaute Bild ist dieser Gehalt, und dieser Gehalt ist das Bild. Das Bild giebt sich nicht etwa durch irgend eine Freiheit innerhalb seines schon gesetzten *Seins* diesen Gehalt, sondern es hat ihn durch sein bloßes Sein, es bringt ihn schlechthin mit sich. *Sein gesammtes Sein, dem Inhalte sowohl als der Form nach, ist das Erscheinen des Seins selbst.*

β) Der Form nach, sage ich. Das Sein des Bildes ist nämlich nicht etwa ein solches objektives, in sich geschlossenes und vollendetes Sein, wie wir es oben hingedacht haben, unser eigenes Denken vergessend; eine solche Seinsform hat es gar nicht, denn sodann wäre es das Sein selbst, nicht aber sein Bild: sondern es ist nur in der Form des *Sichverstehens* und darum *Sichanschauens*, in welcher allein ein Bild sein kann, da es nur durch den Gegensatz Bild ist: welche Form jetzt der Philo-

soph (der an seiner Stelle sein Vermögen dazu verantworten mag), genetisch einsieht. In dieser Form des sich Verstehens theilt es sich nun in ein Bild des Seins selbst, das da erscheint, und in ein Bild der Erscheinung, welche eben es selbst ist: Diese letztere; also als den bloßen Inhalt hin- und anschauend.

1) Der Inhalt ist schlechthin, zufolge des Erscheinens des Seins, dieser, und nicht mehr noch minder, aus diesem absoluten Grunde. Es ist Wahrheit im Wissen: ihr Sitz ist die absolute Anschauung; diese ist wahr, weil sie das Erscheinen des Seins selbst ist, die unmittelbare Offenbarung, die das Absolute von sich giebt.

2) Aber dieser Inhalt ist nur in der unmittelbaren, so eben beschriebenen und abgeleiteten Anschauung. Nur die unmittelbare Erscheinung des Absoluten tritt in die Anschauung, und umgekehrt: nur in diese Form der Anschauung tritt die Erscheinung ein. Sie allein ist das Sichtbare, und nur in diesem Medium eine Sichtbarkeit. Dies darum ist das Kriterium der Wahrheit. Was sichtbar ist, ist wahr, ist Erscheinung; wenn es nicht wahr wäre, träte es in die Region der Sichtbarkeit gar nicht ein; denn die Anschauung ist nur durch die Erscheinung, und erstreckt sich nicht weiter, denn sie. (Wie durch weitere Bestimmung dies sich noch beschränken wird, werden wir sogleich sehen). Wer schon ungefähr unsere Ansicht kennt, wird einsehen, welch ungeheurer Gewinn für Klarheit und Wahrheit durch diesen Satz gemacht ist.

Zuerst lag in unserer bisherigen Beschreibung des Verstandes kein Inhalt, weil die Erscheinung in ihm dargestellt wurde als bloß formell: diese Ansicht ist falsch, die Erscheinung hat den Gehalt des Absoluten.

Jetzt weiter: Ich sagte: der Inhalt des Bildes wird aus dem ursprünglichen Verstande heraus schlechthin angeschaut, und diese Anschauung lag allerdings als nothwendig in den Prämissen. Wie aber, wenn wir diese Behauptung, aufgestellter Maßen

wenigstens, zurücknehmen müßten? Bedenken Sie mit mir, sich ruhig ihrer natürlichen Construction überlassend, die hier recht leitet, Folgendes: Ein Inhalt soll angeschaut werden. Aber durch die An- und Hinschauung, wie wir sie kennen (S. 141.), wie wir sie an der nothwendigen Beziehung des Bildes auf ein Abgebildetes in ihm construirt haben, wird nur Etwas überhaupt als seiend hingeschaut, äusserlich umfaßt und umschlossen; es wird aber dadurch nicht eingedrungen in das Innere, in das Was desselben. Diese Anschauung eines innern Gehalts, diese begriffsmäßige Anschauung, die wir fordern, und in welcher der Charakter des Begriffs Was, und der der Anschauung, das objektivirte Sein, innigst vereinigt sind, bedarf einer ganz andern und besondern Form.

Kennen wir etwa schon eine solche? Zum Glücke ja, aus dem Vorhergehenden (S. 153 ff.). Es ist die Form des Werdens, der unmittelbaren Genesis. In ihr ist ein Fluß, dem das Sehen folgt, und der so zur Einheit des Bildes gebracht wird, in welchem schlechthin aus jedem auf Alles geschlossen wird. Hier ist eine Qualität in dem schlechthin Sichmachenden der Einheit aus der gegenseitigen Bestimmtheit aller; aus dem lebendigen Durch. In diese Form des Werdens müßte darum der absolute Inhalt der Erscheinung eintreten, wenn er anschaubar sein sollte. Ist dies erst gewonnen; so ist sehr begreiflich, wie er nun eben als Aeusserung und Werden begriffen und subsumirt werden könne. Wir schließen fort: nun soll der Inhalt anschaubar sein schlechthin; mithin muß er eintreten schlechthin in dieser Form.

Bemerken Sie die Schlußweise: auf diese kommt Alles an; sie auseinander zu setzen, war schon die Hauptsache in der vorigen Stunde; dies tritt noch deutlicher und schlagender in der jetzigen hervor.

Wir hatten einen Inhalt des Urbildes; wir haben ihn noch, und zwar ganz und durchaus denselben, durch das Erscheinen des Absoluten bestimmt. Nur ist die Form verändert. Vorher war dieser Inhalt ein festes objektives Sein, und als solches niedergelegt im Bilde. Jetzt ist er durch und durch Werden und Ge-

nesis. Sie sehen, und sollten sehen die Zufälligkeit der Form bei dem Gleichbleiben des eigentlichen Wa's. (Darauf kommt Alles an, und wem dies entgeht, der verliert die Wahrheit).

Diese Form der Genesis ist nun wie gesetzt? durch die Anschaubarkeit. Wo darum? Ganz allein und lediglich in der Anschauung. Der Inhalt der Erscheinung wird gefaßt schlechthin ins Bild, zufolge der absoluten Form ihres Seins. Nun ist sie ins Bild zu fassen nur in dieser Form des Werdens. Sie ist darum der Inhalt, absolut gefaßt in diese Form: versteht sich, in der Anschauung, und nirgends anders, weil sie eben auch überhaupt nirgends anders ist, als in der Anschauung.

Aeussert sich denn darum die Erscheinung? Freilich, im Bilde ihrer selbst: sie schaut sich an als äussernd, und im Werden. So also ist es zu verstehen? Möchtest du es denn etwa anders verstehen? Ist denn die Erscheinung anders, ausser im Bilde ihrer selbst? Da du nun die Aeusserung wohl nicht anders denken wirst, als eine Behauptung ihres Seins; (wiewohl es in der That gar keine andere Bestimmung desselben giebt, und dir dies jetzt nur erlaubt wird, um durch Gegensatz dir den Begriff zu bilden:) so wird die Aeusserung denn doch wohl auch nirgends anders sein können, ausser in dem Bilde ihrer selbst.

Denke dir nun irgend ein bestimmtes Bild einer solchen Aeusserung, wie du an a gerade von einem solchen ausgegangen bist; so wirst du in demselben haben die Duplicität des Gebildeten, eben eines Werdens (a), und eines Bildenden desselben Werdens, und es ist ganz klar, daß, so gewiß dies Bild ist, diese beiden Bestandtheile als solche sich gegenseitig setzen. Aber du sollst dir nicht einfallen lassen, eins dieser Stücke aus dem andern erklären zu wollen, denn abgerechnet, daß du das Bild überhaupt nicht erklärst, sondern als faktisch gegeben schon voraussetzest, wie willst du denn das Quale des Werdens, das in beiden auf dieselbe Weise ist, erklären? Dieses Quale ist jetzt absolut erklärt; unmittelbare Erscheinung des Seins selbst. Woher das Werden? Durch das Bild. Wie aber Bild? Weil es ausserdem als Qualitatives gar nicht da wäre, weil diese bildliche Form die einzig mögliche seines qualitativen Daseins ist.

Wir haben also nicht dies besondere Bild erklärt, sondern das Bildsein überhaupt.

Vorbereitung zur künftigen Untersuchung:

Die gesammte Qualität tritt in die Anschauung ein in der Form des Werdens. Dies ist doch wohl ein absolutes Werden, das niemals ist, sondern durch und durch wird, wo nirgends ein Anhalten und Tod des Seins eintritt, sondern lautrer reiner Fluß! Dadurch kommt es aber wieder zu keinem bestimmten und geschlossenen Bilde; welche Begränzung doch die Form des Bildes schlechthin verlangt? Woher nun diese? davon in der nächsten Stunde.

Bemerkungen.

1) Ich habe zweimal schon das früher Aufgestellte zurückgenommen; erstens änderte ich den zuvor aufgestellten Begriff vom absoluten Verstande, sodann wollte ich das Quale sehen als seiend anschaubar; dennoch fand sich, es könne nur in der Form des Werdens angeschaut werden. Dies wird öfter geschehen, und ist eben das Wesentliche der Methode. Wer empirisch ein Sein auffaßt, dem bleibt es so; dieses rührt sich nicht aus der Stelle. Wessen Philosophie aber Genesis auffaßt, der muß, indem er die ganze Reihe nicht auf einmal auffassen kann, sich feste Punkte stecken, diese im Weitergehen auflösen, und dadurch das Erste aufnehmen in einem größern Zusammenhang u. s. f. Wir haben darauf zugleich das absolute Gesetz des Wissens ausgesprochen, und die zuletzt aufgestellte Frage, woher das geschlossene Werden im Wissen komme, vorläufig schon gelöst. Jene Bestimmtheit des einzelnen Bildes ist eben auch ein solches, falls es zu einem Bilde überhaupt kommen soll, nothwendiges Abstecken bestimmter Gränzen im absoluten Flusse des Werdens der Erscheinung; das wohl seine Gesetze haben wird, eben so wie das unsrige in der Wissenschaft wohl auch die seinigen haben dürfte, die wir nur nicht zugleich aussprechen können, indem wir ihnen folgen.

2) **Fortsetzung der Polemik gegen den Skepticismus.**

Der Skepticismus giebt sich gern für *vornehm* aus; die Etwas für wahr halten, sind ihm Kurzsichtige und Beschränkte, die nur eben das, was ihnen vor den Füßen liegt, sehen; besonders auch nicht die große Gelehrsamkeit von den Meinungen Anderer haben; die große und ausgebreitete Umsicht. Wie aber, wenn wir zeigen könnten, daß er recht gemein und pöbelhaft ist? Wir wollen ihm zwar nicht Unrecht thun; es mag wohl noch dummere Teufel geben, kurzsichtigere als der Skeptiker; aber wir halten ihn hier gegen die Wissenschaft.

Zunächst eine *Definition* und Deduktion des Skepticismus, und nicht etwa den Feind laßt uns hören, sondern den Freund, der sich selbst dafür erklärt, und dabei sagt, dies sei die einzig mögliche Philosophie (§. 711.). Und zwar wollen wir diejenige geben, welche unter den mir bekannten die durchaus gründlichste ist; wer eine gründlichere weiß, der bringe sie mir; wir wollen sehen, ob sie besser besteht. Diese findet sich in *Ernst Platners* philosophischen Aphorismen. Thl. 1. §. 705.

»Wenn Köpfe, welche mit einem hohen Grade der psychologischen Einsicht« (eine weitläufige Bekanntschaft mit den Gesetzen, nach welchen sich die Meinungen und Ueberzeugungen der Menschen machen,) »und des dialektischen Scharfsinns« (d. i. a. Leichtigkeit, selbst neue Meinungen, die noch nicht dagewesen sind, sich auszudenken; b. jede Meinung zu rechtfertigen aus ihrem Principe, und in ihrem Zusammenhange:) »eine besondere Laune, d. h. die Gabe und Geneigtheit, die Dinge von einer eigenen Seite anzusehen« (eben jenen dialektischen Scharfsinn in Arbeit zu setzen) »verbinden; das Innere des menschlichen Erkenntnißvermögens« (ist psychologische Einsicht) »und alle die Verhältnisse zu betrachten, von denen Vorstellung, Urtheil, Ueberzeugung abhangen; und dabei hinblicken auf die wider einander laufenden Denkarten und Meinungen der Menschen,« (theils durch eigene Erfahrungen ihnen bekannt, theils durch die Geschichte der Philosophie, der Dogmen u. s. f.): »so entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstätigkeit, welche alle Ueberzeugung unmöglich macht:

— bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemüthsbewegung, der Entschluß zu Stande gebracht und durchgesetzt wird, Nichts weder zu bejahen, noch zu verneinen; — — mithin dem Räthsel der Welt ruhig zuzuschauen, und allen *metaphysischen Nachforschungen darüber zu entsagen.*«

Dieses sind also zunächst die *Erfordernisse* für den Skepticismus. Man sieht darum wohl, woher das Gegentheil des Skepticismus kommt. Ein geringer Grad psychologischer Einsicht und dialektischen Scharfsinns. Es hat sich ihnen nun eben durch Individualität, Erziehung, Leben ein Fürwahrhalten so gemacht. Etwas Anderes kennen sie nicht, sie haben nur ihr Dorf gesehen! Der vornehme Mann dagegen, von dem hier die Rede ist, hat mit einem Scharfblicke, dem Nichts entgeht, mehrmals den Ocean der menschlichen Meinungen umschifft, und ist, vermöge seines dialektischen Scharfsinns fähig, aus sich selbst heraus Tausende solcher Welten wieder zu erschaffen, falls sie verloren gingen.

»Es entsteht in ihnen eine Art von schwindelnder Unstätigkeit, welche alle Ueberzeugung unmöglich macht.« (Richtig: wenn eine Meinung fest halten sollte, so müßte er entweder nur die *eine*, oder deren Gründe als *überwiegend* einsehen. Aber der Skeptiker sieht stets alle, und sieht die *Gründe* aller, alle gleich viel taugend; also für ihn ist nicht zu entscheiden zu diesem oder jenem). —

»Bis endlich, mit Hinzukunft einer Art von Gemüthsbewegung, der Entschluß zu Stande gebracht wird: nichts weder zu bejahen noch zu verneinen, alle Ideen der Menschen ohne Partheinehmung von sich zu weisen, und bei den scheinbarsten Anlässen zum Glauben, in einer unverrückten Selbstständigkeit zu verharren« — (Es fehlt ein Glied: bis er endlich erhebt zu einem allgemeinen Satze seine bisherige Erfahrung: daß keine Meinung Etwas vor der andern voraus habe; daß allenthalben mehrere, mit gleich geltenden Gründen ausgerüstet, sich widerstreiten werden; darum beschließt, sich nicht mehr hin und her bewegen zu lassen, wie ein Rohr vom Winde, — das Schauspiel sich machen zu lassen. Ihn soll Nichts mehr versuchen, wie es sich auch anthun möge).

Im Allgemeinen: 1) es kann sein, kann solche geben. 2) die Partei, die sie nehmen, ist allerdings die vernünftigste in dieser Lage.

Jetzt wissenschaftliche Prüfung dieser Theorie:

§. 708. »Die Denkart des Skepticismus beruht vornehmlich in diesem Gedanken, welcher zugleich der Mittelpunkt ist der ganzen skeptischen Kritik: Alle menschliche Vorstellungen haben den Anschein nichts Anderes zu sein, als Verhältnisse; mithin kann man sich von ihrer objektiven Wahrheit nicht überzeugen.«

Die Grundvoraussetzung hierbei ist, es giebt Verhältnisse, von denen die Vorstellungen abhangen, einen unbegreiflichen Einfluß der Naturgewalt. Diese sind 1) unbegreiflich, unerforschlich, keiner kann ihrer Gewalt entgehen, 2) den Einen bestimmen sie zu einem solchen Fürwahrhalten, den Andern zu einem solchen; diesem kann Keiner entgehen, daß er einen solchen Glauben hat, so wenig wie dem, daß er eine solche Nase, solchen Mund hat. Daher ist aller Glaube nur individuell — nicht allgemein. — Wie, wenn wir gleich den ersten Satz, nicht zwar daß es so sei, sondern daß es schlechthin so sein müsse, abläugneten, jene unbegreifliche Gesetzlosigkeit als selbst das Gesetz, und sagen: es giebt allerdings ein begreifliches Grundgesetz, nach welchem alles Wissen schlechthin in Allen sich machen soll und kann; und Jeder kann sich erheben zu dessen Einsicht; wer sich zu der Einsicht dieses Gesetzes erhebt, dem macht sich sein Wissen schlechthin; er weiß, daß es gesetzmäßig, nothwendig und allgemein gültig ist, und ist so über jede Wandelbarkeit der Psychologie hinweggesetzt. Dieses ist der stehende Charakter der Wissenschaftlichkeit: man muß das Wissen in seiner Entstehung sehen, und dadurch es sich sichtbar machen. Jene erste Ansicht mag wahr und richtig sein, für die sie gilt. Sie sind Naturprodukt. Man muß aber nicht dabei bleiben, die zweite Natur ist die des Werdens und Erzeugens.

Dieses Werden und jenes stehende Sein wird doch wohl Jemand aus einander bekommen! Beide verhalten sich wie blindes Ohngefähr zum sichtbaren Gesetze.

Wenn nun so Einer kommt, was will denn unser Skeptiker nun sagen? Wie verhält er sich zu ihm?

Er wird antworten, das habe ich nicht gefunden, weder in mir, noch in der Meinungswelt, die ich umschifft habe; mithin ist es auch nicht: Keiner findet jenes Gesetz. Was ist das für ein Schluß? Noch deutlicher. Sie stellen auf als Grundgesetz: *nihil scitur.* Dies ist eine Aussage, die nur durch Selbstbewußtsein gefunden werden kann, also es heißt Nichts als: *equidem* nihil scio, was wahr sein kann, aber nicht das mindeste Interesse hat. Sollte der Satz wissenschaftlich ausgedrückt sein, so müßte es heißen: *nihil sciri potest*, und forderte eine genetische Ableitung der Nothwendigkeit des Nichtwissens, was, noch andere innere Widersprüche, die diesen Satz drücken, und von denen wir ein ändermal reden wollen, abgerechnet, ein vollkommener Widerspruch ist. Er ist Ausdruck der Wahrnehmung des eigenen Zustandes; wobei 1) das Nichtsein zum Nichtkönnen erhoben wird, was schon eine innere Schlechtigkeit und Selbstwegwerfung, eine Niederträchtigkeit ist. 2) Ihr schon auf diese Weise erschlichenes Nichtkönnen wird dadurch erhoben zum Nichtkönnen des menschlichen Geschlechtes! Was ist dies? Je mehr Jemand seine Person vorbringt, und sie zum Mittelpunkt des All macht, desto dummer, plumper, unedler ist er. Jemehr er vergeht im Gesetze, desto edler. Hier setzt der Skeptiker zum Maasstabe des Wissens seine ärmliche Person; er ist eben gemein und unedel. — Dies vorläufig; ich werde indeß diese Vergleichung noch fortsetzen.

VIII. Vortrag. Uebersicht: 1) das Bild des Seins selbst, das da nicht durch sich, sondern durch das Sein, ist das Urbild.

2) Dieses existirt nur im Verstehen seiner selbst als Bild, und dieses Verstehen ist möglich nur, indem es sich setzt, und sich im Gegensatze setzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes seiner selbst, als des Bildes vom Sein. Das Bild hat darum schlechthin durch sein Sein ein Bild von sich selbst, und zwar

nicht überhaupt, sondern im Gegensatze des Seins als Bild. Nur in diesem Bilde und Begriffe von sich selbst ist es ausser dem Sein, und von ihm abgetrennt, und mit einem eigenen Sein.

3) Bild ist Aeusserung, Darstellung des inneren Wesens. Wie darum ein Bild ist, ist in ihm ausgedrückt der Gehalt des Seins selbst, und wie dies Bild eben ist, so ist sein ganzer möglicher Gehält. Es kann demselben Nichts hinzu oder abgethan werden.

4) Das Bild ist schlechthin *für sich*, und kann nicht anders sein, indem dies Fürsichsein, Sichanschauen seiner absoluten Seinsform ist. Nun ist es als ein bestimmter Inhalt: es ist darum *für sich* als ein solcher Inhalt, es schaut sich an als ein so und so Bestimmtes.

5) Aber ein Inhalt, ein Qualitatives kann in dieser Form des Seins, die wir durch das geführte Raisonnement ihm gegeben haben, gar nicht angeschaut werden. Anschauung eines Qualitativen verlangt die Form des Werdens, die der Genesis. Nun muß der Inhalt eben schlechthin angeschaut werden, eintreten in die Bildform, darum muß er eben schlechthin eintreten in die Form des Werdens.

Hierbei eine allgemeine Verständigung, weil sie an dieser Stelle sehr deutlich zu werden verspricht. Die Erscheinung oder das Urbild ist ein solches, mit solchem Inhalte, schlechthin dadurch, daß das Absolute ist. Mit diesem Satze wäre nun alles Raisonnement abgeschlossen, und weiter Nichts zu sagen. Wiewohl wir uns hüten müßten, auch hier zu bemerken, daß wir denn doch von ihr redeten, sie setzten, uns denkend über sie erhöben. Es würde schwer fallen, die Möglichkeit eines solchen Denkens zu erklären. Doch lassen wir das. Nun ist aber diese absolute Erscheinung Gottes nicht so für sich, nicht so in diesem objektiven Sein, wie wir sie hingedacht haben; denn sodann ginge ihr inneres Wesen verloren; sie wäre eben nicht Erscheinung oder Bild, sondern das Sein selbst: sondern sie ist nur in einem Begriffe von sich, in einem Bilde ihrer selbst; und so mag ausser Denken wohl eben dies ihr Bild sein. Dies nicht einfache Sein, wie das Sein des absoluten Seins, sondern das Sein in dieser

Beziehung auf sich selbst, und als Bild seiner selbst. Dies absolute Mittelsein des Bildenden und Gebildeten, Verstehens und Verstandenen, ist seine absolute Form, die auch nicht wird, sondern ist, und dadurch ist, daß das Absolute erscheint, als ein von seiner Erscheinung Unzertrennliches: und nicht im Wesen des Absoluten, sondern im Wesen der Erscheinung oder des Bildes schlechthin Gegründetes. Dies sieht man nun gewöhnlich nicht, weil man einen Hang hat, allenthalben die Form des objektiven Seins anzubringen, um mit seinem Denken recht bald in Ruhe zu kommen. Aber die transscendentale Philosophie sieht es, und in dieser Einsicht besteht eben ihr Wesen.

Durch diese wesentliche Form der Erscheinung, daß sie ist nur in ihrem eigenen verständigen Bilde, und ausserdem nicht, ändert sich gar sehr und bestimmt sich weiter die Ansicht, die wir erst von der Erscheinung gewonnen hatten, als von einer unveränderlichen und ewigen, die da schlechthin ist, wie Gott ist. Dies bleibt freilich wahr, nun ist aber diese ewige Erscheinung nur in ihrem Bilde; das Bild hat wieder sein nothwendiges und gesetzliches Sein, welches darum der Erscheinung, die in ihm ist, mitgetheilt wird. Dies ist nun die angebliche Aufgabe der transscendentalen Philosophie: die Form, welche das absolute Quale der Erscheinung annimmt von der Bildform, erschöpfend aufzuweisen; in diesem Geschäfte sind wir jetzt begriffen, und Alles, was wir schon aufgestellt haben, ist von dieser Art; *Bestimmung des absoluten Inhalts der Erscheinung durch die Bildform*, in der sie allein da ist. In dieser Form macht die Philosophie die Erscheinung genetisch, nimmt sie auf allmälig in diese Form, und zeigt, wie sie dadurch bestimmt und umgestaltet wird. Das Quale der Erscheinung an sich kann sie nicht genetisch auflösen; denn dies ist schlechthin, und kann aufgefaßt werden nur wie es eben ist, freilich in der Form, deren Bestimmung sonach immer abgerechnet werden kann, wenn man nur erst erkannt hat, worin sie besteht. Darum wird die Philosophie nach Vollendung ihres Geschäfts, das nur in der Aufstellung der Form des Bildes und der daraus nothwendigen Gestaltungen besteht, und durchaus in nichts Anderem, und die von dem innern

Inhalt durchaus Nichts liefert, als ein leeres Bild, die leere Stelle, in die er einzutragen ist, — an das Leben selbst verweisen, in welchem allein, freilich immer befreit durch die Form, das Quale heraustritt. Das Quale also muß erlebt und gelebt werden; doch wird durch die Philosophie die Ansicht des Lebens gereinigt, indem sie die Form, die das Quale in der Erscheinung nothwendig annimmt, kennen lehrt, und also einen Abzug des bloßen, aber nothwendigen Scheins von dem Wahrhaften und Realen möglich macht.

Hierbei wird zugleich klar, und nichts verhindert es gleich mit beizubringen, was die Philosophie für ihre eigene Möglichkeit voraussetzt: nämlich offenbar dies, daß die bloße Form von sich selbst als solcher ein Bild habe; denn die Philosophie ist ja eben die Aufstellung und Entwickelung dieses Bildes der bloßen Form in ihr selber. Daß es ein solches gebe, beweisen wir fürs Erste durch die That, dadurch, daß sie ein Bild dieses Bildes giebt. Giebt es ein Gesetz, nach welchem ein solches Bild des bloßen Bildes seiner Form nach ist, wie dies ohne Zweifel Statt findet; so wird auch dies aufgestellt werden müssen; da, wo die Philosophie sich genetisch erklärt, welches ohne Zweifel erst da an seiner Stelle sein wird, wo sie selbst in ihrer ersten Funktion, d. i. in ihrer Beziehung auf das wirkliche Bewußtsein sich vollendet hat.

Jetzt weiter.

6) Das Sein, das absolute Quale, wird schlechthin aufgelöst in das Werden, also in ein absolutes durch und durch Werden, indem kein Sein, kein Stehen, keine Vollendung oder Geschlossenheit ist.

7) Dieses müßte geschehen, haben wir gesagt, um der Anschaubarkeit willen des Quale. Aber sehen wir es recht an, so wird das Quale gerade durch diesen Umstand, der die Anschauung möglich machen sollte, von der andern Seite wieder unanschaubar. Denn ein Bild ist ja ein festes und geschlossenes Ganzes, Einheit eines Flusses, und darum Geschlossenheit und Vollendung eines Werdens; enthaltend ein bestimmtes Werden, also eine Synthesis des Werdens und Seins, ein Werden, das da ist; und ein Sein, das da wird. (Gerade wie wir S. 138. den absoluten Verstand beschrieben). Soll also ein Bild sein; so muß ein geschlossenes Werden vorausgesetzt werden. Wie kann dieser Widerspruch zwischen der ersten, aus der Prämisse durchaus folgenden Nothwendigkeit, und zwischen dem Postulate eines Bildes gelöst werden?

8) Wohlgemerkt, dieser Widerspruch muß so gelöst werden, daß eben beide Postulate stehen bleiben; denn beide sind durchaus gültig. Das Bild, das vollendete Bild eines Werdens muß durchaus sein, und kann nicht erlassen werden; denn dies ist eben die absolute Form der Erscheinung, da zu sein in ihrem Bilde. Wiederum muß auch die Absolutheit des Werdens beibehalten werden; denn nur auf diese Weise ist es die Erscheinung selbst, und ihr Quale, wie es ausging aus dem Absoluten, die da gefaßt wird in die bildliche Form; das Eine, wie es ist, ganz und ungetheilt in der Form des Werdens. Die Geschlossenheit des Werdens verlangt schlechthin die bildliche Form; die Unendlichkeit und Absolutheit des Werdens, ohne Stillstand, Ruhe und Sein in ihr, verlangt der Inhalt. Beides ist wahr, und muß wahr bleiben. Es muß nur neben einander bestehen.

Lösung des Widerspruches.

(Die Untersuchung ist fein und höchst bedeutend: 1) weil sie Licht und Klarheit giebt über einen der schwierigsten Punkte der W. = L.; 2) weil sie als Muster und Bild anderer Untersuchungen der Art gelten kann, die in der transscendentalen Philosophie vorkommen: der Vereinigung absoluter Gegensätze).

Das Rechte wäre, in den Mittelpunkt unmittelbar hineinzutreten, das können wir aber in dieser Vorlesung nicht. Sondern wir müssen dazu von einem Gliede anfangen, und wählen dazu die wirkliche Anschauung, das geschlossene Bild des Werdens; das wir eben setzen wollen und genetisch sich machen lassen, so gut wir es in dieser Lage können.

a) Setze ein Etwas, das durchaus nur ist im Bilde seiner selbst. Ein solches Etwas haben wir an der Erscheinung.

b) Nun versetze dies Etwas in Bewegung, Aeusserung eines Werdens: laß es in der That werden Princip (wie wir von der Erscheinung indessen, um nur zu einem Anfange der Einsicht zu

kommen, voraussetzen wollen). Was muß nun nothwendig geschehen? Das Vorausgesetzte ist nur im Bilde seiner selbst. Dies ist die Form seines Seins. Nun wird gesetzt, es äussere sich, trete in Genesis, es entsteht darum nothwendig ein Bild und Anschauung dieses Aeusserns und Werdens; außerdem wäre es nicht dies, die Erscheinung, was sich äusserte, indem deren Sein überhaupt unabtrennlich ist vom Bilde, so gilt dies auch von der Aeusserung, als einer Bestimmung ihres Seins. Also das Werden in einem Flusse abgebildet, wird das Bild oder die Anschauung dem Flusse folgen, und über alle Punkte desselben mit fortgerissen werden.

c) Scharf ist zu prüfen, was erwiesen sei, und was nicht? Das Bild oder richtiger: Bilden folgt dem Flusse, und wird mit ihm fortgerissen. Dies hat sich ergeben, aber es läßt sich nicht einsehen, woher doch die Einheit des Bildes kommen möge; wie dasjenige, was uns wohl indessen dunkel als Bewußtsein und Apperception vorschweben mag, zu Stande kommen soll. Es läßt sich nicht einmal einsehen, wie in diesem Flusse, in dem unserm Denken die unterscheidbaren Theile des Mannigfaltigen durchaus aus einander fallen, wie der Fluß selbst und sein Bilden verschieden sein können. Wie und woher darum die Einheit des Bildes in das Bilden, welche wir doch bedürfen, weil das Bild schlechthin eine Einheit postulirt?

Suchen wir nicht lange, und besinnen uns nur auf das, was wir schon haben. Nach unserer Voraussetzung hat ja die Erscheinung schlechthin ein Bild ihres Seins eben in absoluter Einheit und Vollendung. Dieses Bild ihres Seins und Bestehens vergeht nicht, ist nicht aufzuheben, sondern es ist und bleibt ewig und unwandelbar; eben dies Bild des Seins der Erscheinung Gottes ist darum auch hier in diesem Flusse das Eine; in ihm sieht die Erscheinung schlechthin sich, als das Abfließende; und zugleich als das Eine, Dauernde und Selbige in allem Wandel. Ein stehendes und bleibendes Bild wandelt, und der Wandel wird hindurchgesehen durch die Einheit. Was ich oben sagte: das Sein ist im Bilde, mithin ist es auch der Wandel, als die Form des Seins; dieser Satz gilt nicht bloß in unserm

Räsonnement, sondern es gilt in der That und Wahrheit im
wirklichen Sehen. Nicht der Wandel ist's, der gesehen wird un-
mittelbar, und der ein Bild bei sich führt; denn Wandel hat
keine Einheit; sondern das Sein ist's, welches gesehen wird, als
wandelnd, dies ist durch und in der absoluten Bildbeziehung,
und durch dies erst hindurch wird gesehen der Wandel.

(a ist das Bild Desselben, Bleibenden. Dies, in seinem
Bleiben, wird gesehen als wandelnd durch 1, 2, 3. Wie tritt
nun 1, u. s. f. in das Bild ein? Giebt es ein unmittelbares
Bild desselben? Nein, wohl aber ein a, das als bildend dieses
und dieses und dieses im Bilde vorkommt).

Sie haben fürs Erste daran genug zu denken, deßhalb will
ich es dabei lassen; bevor wir weiter gehen, nur noch dies be-
merken:

1) Wir haben die formale Einheit des Bildes gefunden,
die absolute Selbstanschauung der Erscheinung in ihrem Eins-
bleiben und dauernden Sein im Wandel; es giebt ein Bild
nur vom Einen, das da ist, in beiderlei Sinne, nicht wird.
Keineswegs aber die materiale Einheit, die Abgeschlossenheit des
Werdens, ungeachtet wir sie immer vorausgesetzt haben, und
unsere Construction ohne sie gar nicht hätten machen können;
was ohne Zweifel ein Beweis ist, daß diese materiale Einheit in
einer gewissen Rücksicht, (in faktischer ohne Zweifel, die uns eben
noch gar nicht recht erklärbar ist,) Bedingung ist der formalen.
Dadurch dürften wir auch wohl in die Verbindung hinein kom-
men, die wir eben suchen, und in die Lösung des Widerspruchs.
Dies ist die nächste Aufgabe.

2) Wir sind in dem Vorhergehenden gekommen auf den Grund
der Apperception, d. i. des Bewußtseins, Selbstbewußtseins
in allem Wissen. Kant hat diese Apperception erkannt als
Einheit oder Deduktionsgrund aller Denkgesetze oder Kategorien.
Was eigentlich heißen müßte: alle Denkgesetze und alles nach ih-
nen zu Stande gekommene Denken sind jene Apperception selbst,
nur weiter bestimmt durch besondere Fälle der Anwendung. (So
spricht er in der Kritik der reinen Vernunft; liefert aber die De-
duktion selbst nicht, obgleich ein Kapitel heißt: Deduktion der

Kategorien). Dies ist nun die große, das Wissen eigentlich neu erschaffende Behauptung Kants, die bei ihm freilich nur Anschauung geblieben, Genieblick, ohne daß er sie klar dargelegt oder bewahrheitet hätte.

Kant sagt: die synthetische Einheit der Apperception, das: *Ich denke*, müsse alle meine Vorstellungen begleiten können. Auch die W.=L. weist das Ich nach als die Grundlage aller Vorstellungen. Kant nennt aber diese Einheit eine synthetische, d. h. die Einheit komme zu Stande durch Verbindung eines Mannigfaltigen, eben des Flusses, zu α; also auch Produkt einer solchen Synthesis, aus der Prämisse des Mannigfaltigen ein *genetisches*. Wie aber habe ich sie so eben beschrieben? Offenbar nicht als eine synthetische, sondern als eine *analytische* Einheit. a) sie *ist*, wird nicht. b) sie wird nicht gesehen durch das Mannigfaltige hindurch, sondern das Mannigfaltige wird durch die *Einheit* hindurch gesehen. Sie entsteht nicht durch Verbindung des Mannigfaltigen, sondern dies entsteht durch die Zerstreuung, Verbreitung und Zertheilung des Einen über ein Mannigfaltiges durch die Form eines Werdens. *Alles Mannigfaltige wird sich zeigen müssen als eine Analyse der Einen Erscheinung; und wir werden es wahrhaft begreifen, und wenn wir es als solches begreifen.* Dies ist nun ohne Zweifel ganz etwas Anderes, als das von Kant Gesagte; er hat es auch wohl nicht gewußt. Gehen wir denn aber so gar weit von einander ab in einer solchen Hauptsache? Wir werden sehen: es könnte nämlich sehr wohl sein, daß er in seiner Behauptung auch Recht behielte, untergeordnet nämlich, daß die Apperception auch eine synthetische Einheit wäre; nicht zwar absolut, wodurch man eine Philosophie *ohne Boden* erhalten würde, aber darum, und weil sie eine analytische ist.

Wie wäre es, wenn sich die Sache so verhielte? Zur Apperception gehört Zweierlei: 1) daß Etwas sei, das schlechthin Bild seiner *selbst* ist, ein Sein, einzig nur in dieser Beziehung auf sich selbst als Bild, dessen formales Sein in dieser Beziehung aufgeht. So haben wir die Erscheinung begriffen, und dies der

Grund unserer Behauptung einer Apperception, die nicht wird, sondern schlechthin ist. 2) Daß dies Etwas auch ein Bild habe dieses Verhältnisses zu sich selbst: populär, daß es diese Beziehung auch sehe, nicht bloß ein *Selbst* sei, sondern auch als Selbst sei, als solches. Dieses zweite Bild könnte wohl als ein Entstehen, eben aus einer Mannigfaltigkeit sichtbar werden, und so die synthetische Einheit *Kants* sein. Es ist aber von ihr, uns wenigstens, klar, daß dieses Bild nicht eine Einheit *schafft*, sondern nur eine *nach*bildet, die schon ist: die *synthetische* Einheit der Apperception ist daher bloßes Nachbild der *analytischen*. So wäre *Kants* Behauptung berichtigt und in die W.=L. aufgenommen. Nun könnte es sein, daß gerade dies Nachbild, dies Bewußtsein der ursprünglichen Identität bedingt wäre durch die materiale Einheit des Mannigfaltigen im Bilde, der *Geschlossenheit*, die wir nächstens abzuleiten haben; daß wir sonach durch diese Nebenbemerkung uns so recht eigentlich vorbereitet hätten auf das, was wir demnächst zu treiben haben. —

Fortsetzung der Polemik gegen den Skepticismus.

Wir fanden in dieser Beziehung: 1) der Skepticismus kann immer nur von einer Selbstbeobachtung ausgehen. Eine gemeingültige und *wissenschaftliche* Ansicht liegt ihm durchaus nicht zu Grunde.

2) Diese Subjektivität verwandelt er ohne Weiteres in einen allgemeingültigen Ausspruch; dies ist kurzsichtig und plump und bauernstolz; denn es zeigt, daß er über seine Person nicht hinaus kann, zeigt Mangel auch nur an der allerersten Bildung.

Z. B.: »*ich* kann nicht begreifen.« α) Dies soll freilich mehr heißen; ist doch aber in der That nur dies. β) Dies kann nun wohl sein; denn davon hat man kein Bild a priori, sondern lernt es nur durch den Besitz, wie der Blinde keinen Begriff vom Gesichte hat; aber was ist denn daran Interessantes? welche plumpe Arroganz, vorauszusetzen, es liege Jemandem daran, zu wissen, was Cajus begreife, was nicht! Aber weil *sie* historische Notizen würdigen, so soll man sie wieder würdigen; manus manum lavat. Ein Recensent sagt: »es habe einen Werth; denn ein Mensch hat es gedacht.« Ich weiß nicht, ob ein Mensch

als Individuum überhaupt Werth habe für die Menschheit, insofern seine Gedanken bloß persönliche Träume sind. »Ich verstehe das nicht.« Es kann sein! Wen geht es an? Uebrigens soll und muß man eben Alles verstehen, genetisch machen können, wenn nur eben der gewöhnliche grammatikalische Sinn darin ist.

(Nil sciri *potest.* — sed scis, quid sit scire, ergo aliquid scis: sed unde hoc scis, quid sit scire? sine dubio ex experientia, quid sit scire. Also ist die Behauptung: nil scitur die höchste Faselei).

Die Wissenschaft dagegen hat es 1) zu thun nur mit dem Allgemeinen, und ist darin aufgegangen.

2) Dieses soll Jeder durch sich *selbst* einsehen. Geben und mittheilen kann man es nicht. Dies die rechte Bescheidenheit; nicht vor Individuen, denn diese sind insgesammt ohne allen Werth, sondern vor dem Gesetze der Geisterwelt.

»Der Skepticismus ist durchaus unwiderlegbar.« (S. Platner §. 710.) Ganz Recht, denn erste Erkenntniß ist nur möglich in der Sphäre des Denkens, nicht aber der empirischen Beobachtung; komm nur erst in die rechte Sphäre; so kannst du gar nicht mehr im Zweifel verharren. Ohne aber in dieser zu sein, kann man dir keine Erkenntniß aufdringen.

IX. *Vortrag.* Eine Hauptschwierigkeit der transscendentalen Philosophie für den Anfänger besteht darin, daß die Untersuchungen derselben sich weit auseinander ziehen aus einem sehr einfachen Anfange, indem ein Punkt für seine Klarheit einen andern setzt, und dieser für sich wieder einen andern, u. s. w. Bei wem man sich nun auf Nichts berufen kann, jeden einzelnen Punkt von vorn heraus auseinandersetzen muß, der könnte sehr leicht bei der Länge des Weges den Hauptpunkt, der Alles umschließt, und allem Einzelnen das Licht geben muß, vergessen, und so hätte er denn eine Kenntniß von Bruchstücken, ohne inneren Zusammenhang. Es ist darum ein Haupterforderniß in einem

solchen Vortrage, daß man, so lange er auch dauern mag, nie den Hauptpunkt vergesse, und alles Einzelne auf denselben beziehe.

Hier handelt es sich zunächst über den Grund des Zusammenhangs, der Nothwendigkeit des Beisammenseins, und der Unzertrennlichkeit der beiden Bilder, Bild, und Bild dieses Bildes.

1) In b als dem Bilde des Bildes ist schlechthin ein Bild a gesetzt (S. 141 ff.); dies war jedoch lediglich eine formale Klarheit, ein idealischer Satz, ohne uns weiter zu belehren.

2) Die Hauptsache war, wie a — b setze: (S. 145.) d. h. a muß ein solches sein seiner Form nach, daß durch dasselbe nothwendig ein b gesetzt ist (S. 146.). Hierauf gaben wir schon die Antwort: es muß ein *Werden* sein (S. 147.). Denn ein Werden ist von der Art, daß es nur in der *Einheit* eines Bildes sein und ein Bestehen haben kann; für sich fiele es nothwendig aus einander (S. 159.). Dies wäre gut; wir hätten daran eine Belehrung gewonnen.

Aber woher nun dies Werden selbst? Wie ist dies gesetzt? (S. 156.). Wir haben es eingesehen: die Erscheinung ist ja nicht eine leere von Nichts, sondern sie ist des Seins, hat darum schlechthin dadurch, daß sie ist, ihren Inhalt, und ihren ganzen bestimmten Inhalt (S. 156 f.). *Sie ist Inhalt.* Da sie nun überhaupt ist lediglich in dem Bilde ihrer selbst, und *wie* sie ist; so muß auch ihr Inhalt, wenn er eben Erscheinungsinhalt ist, nothwendig sein im Bilde ihrer selbst, und kann gar nicht ausser demselben liegen (S. 161.). Sie ist Inhalt nur in der Anschauung ihrer selbst, ausserdem nicht. (Ein höchst wichtiger Satz S. 162 f.).

Aber ein Inhalt, ein Qualitatives kann in die Anschauung eintreten nur in der Form des *Werdens*, (S. 165.) als Genesis. Nur in dieser Form wird eingedrungen in das Innere des durch die erste Anschauungsform nur von Aussen her aufgefaßten Seins; und so wäre denn unsere aufgeworfene Frage, woher denn das Werden in dem Bilde ist, beantwortet (S. 166 f.). Denn a, das wir als ein Qualitatives auch wohl kennen, wäre der absolute ursprüngliche Inhalt der Erscheinung. Dieser ist in der Form des Werdens, gerade so, wie wir ihn in a brauchen, um

die Nothwendigkeit eines b in demselben zu zeigen. Die Frage wäre beantwortet: wir wissen, woher a, und was es eigentlich sei, und hätten seine Form begriffen.

Wir fanden ausserdem während des Laufes der Construction folgende Nebensätze:

1) Aller Inhalt des Wissens ist schlechthin ursprünglich, durch die unmittelbare Erscheinung des Absoluten in ihm; er ist durch und durch Bild, aber das Bild des Einen Seins. Alle Dinge, alles Sein ausser dem einigen Sein ist bestätigt.

2) Der Inhalt wird in ein Werden verwandelt durch die Anschauung (S. 166.), also lediglich dadurch, daß er eintritt in die Form des Bildes. Darauf eben kommt es an, zu zeigen, wie die Erscheinung geformt werde durch die Anschauung (S. 173.). Hier wird sie in ein Werden verwandelt. Wie kann die Anschauung so große Dinge thun? Weil sie die Seinsform der Erscheinung selbst ist, sie ist als Princip derselben zu denken, nicht etwa als bloßes Accidens: sie tritt nicht zu derselben hinzu, sondern ist mit ihr schlechthin in Einem Schlage (S. 144 ff.). Wenn wir daher die Erscheinung anders denken, sie jenseits des Werdens fassen, um das Werden in seiner eigenen Genesis zu haben; so thun wir dies nicht, als ob diesem Jenseits in der That Etwas entspräche, sondern eben nur für die Genesis der Philosophie, welche ihre eigene Möglichkeit an einer anderen Stelle erweisen mag.

Aber ist denn unsere Frage wirklich gelöst? Sie ist nicht gelöst. Nach diesem Räsonnement muß diese Genesis des Inhalts sein absolute und lautere Genesis, ohne alles Sein in ihr zufolge der Anschauung: (denn der ganze Inhalt soll ja durch und durch sein Erscheinung; diese aber ist Gegensatz gegen Sein, also absolutes Werden). Aber zufolge derselben Anschauung, als tiefern Bildes, muß in dem Werden allerdings sein geschlossene Einheit, ein Bestehen (S. 174.). Beides muß beisammen bestehen, beides ist gleich nothwendig, aber wie? (Vgl. S. 175.)

In den Mittel- und Einheitspunkt beider Glieder sogleich hinein zu treten, wie es ein systematischer Vortrag der Philosophie thun würde, geht hier nicht, weil alle die Nebenbegriffe,

aus welchen das Verständniß desselben zusammengebracht werden muß, uns noch mangeln.

Noch diese Bemerkung: Allenthalben wo wir einen solchen Widerspruch zu lösen haben, welches öfters in unsern Vorträgen der Philosophie vorkommen wird, ist nicht die Meinung, daß wir durch unsere Kunst ein Drittes, das die Gegensätze vereinige, ausdenken und hineintragen wollen; sondern — daß es eigentlich gar kein Widerspruch sei: das vereinigende Glied sei in der That ursprünglich in der Anschauungsform schon gegeben, und wir wollen es nur darin anerkennen.

Ist aber der Einheitspunkt; so zeigt er sich auch in den Gliedern des Gegensatzes, wenn wir sie nur recht begreifen; sowohl in dem unendlichen Werden, als in der Geschlossenheit muß sich der Einheitspunkt verrathen. Dazu das Mittel, bei Einem Gliede des Gegensatzes anzufangen, und zwar bei der Abgeschlossenheit und Vollendung des Werdens, und in ihm den Einheitspunkt zu suchen.

Es muß dies nochmals wiederholt werden; es ist wichtig und übt zugleich das Construiren.

Setzet den Fluß begleitet von seinem Bilde. So entsteht keine Einheit: die Bilder der Punkte fallen eben so auseinander, wie die Punkte selbst auseinander fallen.

So? ist das wahr? Sehen denn wir nicht ein Gemeinschaftliches in den Bildern aller dieser Punkte? Ich sollte denken: in allen sehen wir dies, daß sie Bilder sind insgesammt. Realisiren wir nun diese Einheit für uns, in der Anschauung selbst; so hat man für dieselbe ihre Einheit. Wenn ein Bild ist schlechthin von ihnen, als Bildern; so sind sie darin gleich und bleiben gleich in ihrem unendlichen Wandel; und wie auch das Bild des Besondern immerfort sich verändern mag, bleibt doch das Eine Bild ihrer aller, daß sie insgesammt Bilder sind, in diesem Wandel unveränderlich stehen; das Bild des Bildwesens überhaupt, das Allen gemeinschaftlich ist.

Ich sage, wenn wir dies voraussetzen: dürfen wir dies?

Allerdings, das Bild ist schlechthin im Bilde seiner selbst, so gewiß es ist, und außerdem ist es gar nicht. Sind darum diese mannigfaltigen Bilder, so sind sie gewiß in einem Bilde, und sind begleitet von einem Bilde, darin nichts weiter abgebildet ist, als daß sie Bild sind, ihr allgemeines Bildwesen, und dies zufolge des absoluten Grundsatzes von der Seinsform der Erscheinung überhaupt: sie kann nirgends und nimmer, und in keiner Gestalt sein, ohne daß sie sich erscheine als Bild. Und so hätten wir die Einheit, die wir in dem Begriffe der Erscheinung schon hatten, nur wieder anerkannt (S. 176 f.). Diese Einheit nannte ich nun eine bloß *formale* Einheit des Mannigfaltigen, oder des Werdens: (S. 177.) auch eine analytische, und unzerstörbare Einheit (S. 178.). Die Erscheinung kommt nie aus ihr selber heraus; ist sie werdend und wandelnd, so ist *sie* es, die Eine, die da wandelt, nicht nur überhaupt, (für einen Denkenden ausser ihr), sondern für sich selbst.

Aber eine *materiale* Einheit, eine Geschlossenheit des Mannigfaltigen ist noch nicht nachgewiesen. Dazu mögen die Betrachtungen leiten, die ich anstellte. Zur Apperception gehört Zweierlei (S. 178 f.): 1) ein Sein, das nur im Bilde seiner selbst ist, ein *Selbst*, diese Duplicität der Beziehung auf sich im Bilde. 2) Daß dieses Sein ein Bild dieses Verhältnisses seiner selbst habe. Im ersten Selbst ist das Subjekt im Objekt aufgegangen; es *ist* eben ein Selbst, im zweiten sieht es sich in dieser Beziehung, schwebt über sich, wie wir es so eben thaten. Dies ist gefunden durch Analyse. Wenn es uns nur um das *Daß* zu thun wäre, und nicht um das *Wie*, so möchte es dabei sein Bewenden haben; da wir aber genetisch verfahren, so müssen wir tiefer gehen. (Darin die dialektische Kunst der Entwickelung).

Ich sage: In dem aufgestellten Räsonnement über die Einheit des Werdens ist unser Grundprincip vergessen, und dagegen gefehlt. Es hieß so: kein Sein der Erscheinung, das nicht begleitet sei von dem Bilde desselben. Nun ist in dem aufgestellten Werden *sie* das Werdende, und ihr Werden ist begleitet sowohl

von dem Bilde desselben, des Werdens (in unserm Zeichensysteme a), als auch von dem Bilde, daß dies in seinem gesammten Wandel Bild sei; oder von b. Aber daß *sie*, die Erscheinung, das Werdende ist in diesem Werden, ist von keinem Bilde begleitet. Also ein Werden ist gebildet; weiter ist unsere Beschreibung gar nicht gegangen; keinesweges aber ist gebildet ein Werdendes, und noch weniger die bekannte Erscheinung als dies Werdende.

Oder so: das Sein der Erscheinung im Bilde reißt hier ab, und es entsteht ein Hiatus, ein unzusammenhängendes Sein des Bildes. Das Bild ist schlechthin in seinem Bilde von sich: inwiefern es *ist*, ist es auch im Bilde, in der Hinschauung, die schlechthin ein Sein setzt, und gar nichts Anderes setzen kann. Es bestimmt der Voraussetzung nach dieses Sein zu einem Werden, einer Aeusserung. Diese Bestimmung ist nicht im Bilde, das Werden selbst ist wieder darin.

Nun ist ferner das Werden unserer eigenen Argumentation zufolge darin lediglich aus dem Grunde, weil es die Erscheinung selbst ist, die da wird. Diese aber, und nur diese, und was sie selbst ist, ist im Bilde; (nicht etwa ein Fremdes, das in sie hineinträte). Es findet sich sonach hier ein *nicht Angeschautes* als Princip und Seinsgrund einer Anschauung, was aus dem Bilde herausfällt, soll im Bildsysteme Grund sein; wir haben also ein Fremdes Undurchsichtiges in der Erscheinung, die allein im Bilde sein kann.

Ich setze hinzu: Es kann auch gar nicht im Bilde sein gerade dieses Glied, welches wir hier verlangen. Bild, vermöge seiner eigenen Ruhe und Bestimmtheit, in sich selbst, setzt auch allemal ein ruhendes, und bestimmtes Gebildetes, ein Sein, oder ein durchaus nur solches und kein anderes Werden. Hier aber wird, damit ich das Unbildbare indessen in ein Wort fasse, — ein Bild der Bestimmung zum Werden gefordert; welches weder ist das stehende und ruhende Sein; denn es ist das Herausgehen aus demselben: noch ist irgend ein Werden; denn dies liegt in der Anschauung, und eben darüber wollen wir hinaus. Wäre es darum im Bilde, so müßte es auf eine ganz andere Weise darin

sein, als wir bis jetzt von demselben wissen oder verstehen, und die charakteristische Art dieses Bildes würde wohl bemerkt werden müssen, und unsere ganze Aufmerksamkeit verdienen.

Wenn es ein solches Bild, daß die Erscheinung selbst sei das Werdende im Werden, dennoch etwa gäbe und geben müßte; so könnten wir uns schon hier, wenn wir uns nur erlauben wollen, einige bis jetzt noch nicht erklärte Begriffe aus unserer gewöhnlichen Kunde zu entlehnen, vorläufig eine Vorstellung machen, wie es zu einem solchen Bilde kommen kann.

Die Erscheinung schaut nämlich nur das an, was sie selbst ist, und kein Fremdes. Nun schaut sie der Voraussetzung nach das Werden in a allerdings an. Wenn sie nun etwa ein Bild hätte von dem ersten Gesetze, daß sie nur anschauen kann, was sie selbst ist; so könnte sie aus dem Umstande, daß sie das Werden anschaut, schließen, daß sie selbst sein müsse das Werdende im Werden, und durch diesen Schluß die begehrte Anschauung ihrer selbst, als des Werdens, bekommen. (Gerade wie wir jetzt nach diesem Grundgesetze verfahren; so könnte die Erscheinung bei jedem Sehen eines Werdens schließen: das bin ich, denn ein Fremdes ist mir nicht sichtbar).

Aber wenn dies auch wäre, so fielen doch immer diese zwei Anschauungen aus einander: die Anschauung ihrer als des Werdenden im Werden, die da ausschließt alles wirkliche Werden, läge immer ausser der Anschauung des wirklichen Werdens, und es zeigte sich hier eine Disjunktion in denselben, was zu der bisher gewonnenen Ansicht von der Einen Grundanschauung auch nicht paßt, und einer Erörterung bedürfen würde. Was d. Erste wäre.

Sodann bedenken Sie, was wir für die Möglichkeit des Schlusses, auf den wir die Anschauung der Erscheinung als des Werdenden im Werden gründen wollen, voraussetzen. Der maior wäre, daß die Erscheinung eine Kunde (ein Bild) hätte des Gesetzes, daß sie immer nur sich selbst anschauen könne. Sodann der minor: daß sie anschaue das Werden. Die Möglichkeit des maior zu untersuchen, drängt uns, wie ich aus dem Zusammenhange wissen kann, dermalen noch Nichts; wohl aber

liegt die Untersuchung des minor ganz auf unserm Wege, und hilft uns weiter. Dieser setzt voraus die Anschauung der Erscheinung, daß sie anschaue das Werden: davon hat in dem Bisherigen auch noch Nichts verlautet. Wir haben gezeigt die Nothwendigkeit und allgemeine Möglichkeit einer Anschauung, eines Bildes des Werdens: das einfache Verhältniß fand Statt: das Werden war das Gebildete. Jetzt aber reden wir von einer Anschauung der Anschauung, einem Bilde des Bildes des Werdens, was ja ganz etwas Anderes ist. Ferner sagten wir: die Erscheinung solle sich anschauen als das Anschauende in dieser Anschauung des Werdens. Die Erscheinung müsse darum haben ein allgemeines Bild von sich selbst, das sie durch diese Anschauung weiter bestimmt. Hier darum führt unser Postulat auf den zweiten Theil der Forderung der Apperception: ein Bild dieses Verhältnisses der Erscheinung zu sich selbst, ein eigentliches Ich, ein formales Bild der Erscheinung. Unser Postulat sage ich: Wollen wir nämlich, wie wir ohne Zweifel müssen, unsern Grundsatz durchsetzen, daß alles Sein der Erscheinung sei schlechthin in ihrem Bilde von sich selbst, daß in diesem Bilde (dieser absoluten Ersichtlichkeit) auch liegen müsse, daß die Erscheinung das Werdende sei in allem Werden; so müssen wir nicht bloß, wie bisher, ein Sichanschauen der Erscheinung, sondern auch ein geschlossenes und bloß formales Bild derselben von sich setzen, und in dieses Bild sie sich zuerst erscheinen lassen als das sehende; damit vermittelst dieser Anschauung sie auf sich schließen könne als das Werdende im absoluten Werden. Wir treten dadurch in ein ganz neues Gebiet der Ansicht von der Anschauung, deren Charakter wir wohl zu bemerken haben werden.

Wie dieses mit unserer Hauptfrage nach der Vereinigung des absoluten und des geschlossenen Werdens zusammenhängt, und diese löst, gehört allerdings hier zur Sache. Es könnte nämlich wohl sein, daß durch das jetzt Aufgestellte die Disjunktion der zwei Anschauungen ihre Vereinigung erreicht hätte: wenn nämlich das absolute Werden wäre im Ich, als Princip, das nur wird, und nie ist; dagegen das abgeschlossene Werden bloß wäre ein einzelnes Bild eines solchen wirklichen Werdens, und der Grund

der Abgeschlossenheit eben darin läge. In dem Satze: die Erscheinung sieht sich als das Sehende, haben wir das Princip der Empirie hingestellt, das uns hier allein angeht. Dies ist, auf die vorige Form des Schlusses zurückgeführt, der minor desselben. Der maior, daß die Erscheinung sich sehe als das Werdende, verlangt eine Erhebung, und begründet das praktische Gebiet des Wissens, die Sittlichkeit. Das Verhältniß der beiden ist durch das Gesagte schon recht gut klar geworden.

Ich sagte, wir würden hier mit dialektischer Kunst verfahren. Dies ist nicht die Dialektik des Aus- und Erdenkens, sondern das Denken macht sich uns selbst, die Evidenz ergreift uns. Durch Genie nur plötzliche Evidenz, die wieder entschwinden kann; wahre Dialektik aber die gesetzmäßige Methode, zu dieser Evidenz zu kommen. Die Kunst der Dialektik, wie alle Kunst, ist unendlich; nicht aber die Wahrheit. Construction ist nun die Anleitung, durch die Einbildungskraft den Begriff zu erfinden, daß die Evidenz sich einstelle. Es giebt da gleichsam eine ursprüngliche, und nach dieser ringen wir. Wie in der Mathematik: nicht die Wahrheit wird gemacht, sondern nur der Vortrag der Wahrheit.

X. Vortrag. Das gestern vorgetragene eigentlich Neue war leicht, weil es in der Region einer logischen Entwicklung liegt, die uns bekannt ist. Jetzt dagegen haben wir einzudringen in Zergliederung und Construction, von denen wir Zeit unsers Lebens noch Nichts gehört haben. Wir sagten: die Erscheinung habe von sich ein Bild als des Werdenden im Werden nur durch Schluß; dadurch, daß sie das Bild oder die Anschauung des Werdens ist, und dieses subsumirt unter sich, als ihrer, der Erscheinung, Werden.

Ich sagte, daß Sie dazu haben müßten ein formales Bild ihrer selbst, ein Bild der Identität des Anschauenden und Angeschauten. Es müßte darum geben eine Selbstanschauung der Erscheinung als des Anschauenden in der Anschauung des Werdens. Wie eine solche möglich sei, ist unsere dermalige Frage.

Zuvörderst haben wir nachzuweisen die Möglichkeit einer Sichanschauung der Erscheinung als des Anschauenden. Dies ist der erste Punkt; oben hieß es der zweite Theil der Apperception. Dadurch treten wir nun in eine ganz neue, bis jetzt noch gar nicht berührte Sphäre; es ist wichtig, daß wir nicht darüber wegschlüpfen, sondern den Unterschied derselben von der vorigen recht klar machen. Die Erkenntniß hat zwei Theile: a) die des Grundsatzes, und b) die Realisirung desselben: mit dem ersten hatten wir es bisher zu thun, jetzt betreiben wir den zweiten. Schon früher (S. 185.) sagte ich zur Erregung der Aufmerksamkeit, die Erscheinung müsse sich sehen als übergehend aus dem Sein zum Werden: es müsse also geben ein Bild eines objektiven, selbstständigen Seins ausser dem Bilde, und überhaupt ausser der Form des Werdens. Nun aber sagt unser Hauptgrundsatz: daß die Erscheinung gar kein objektives Sein hat ausser im Bilde. Sonach scheinen wir diesem widersprechen zu wollen, (und das noch dazu in dem gegenwärtigen Zusammenhange, wo wir gerade den Grundsatz behaupten und geltend machen wollen, denn wir wollen begreifen, daß die Erscheinung als das Werdende auch im Bilde sei); das kann unsere Meinung nicht sein. Und noch dazu muß das Aussen untergeordnet sein dem Nichtaussen; denn es kann nur im Bilde sein: das Aussen ist demnach innerliches Aussen, ein im Bilde Liegendes. Es ist dies vielleicht der schwierigste Punkt in der Untersuchung, darum gerade, weil wir ein Gesetz suchen, das wir faktisch immer treiben, indem unser ganzes geistiges Sein fast immer in der Ausübung dieses Gesetzes besteht. Aus diesem sollen wir herausgehen, um es in seiner Genesis zu verstehen. Solche Untersuchungen sind jedoch schwer, weil sie ein völliges Sich-Losreißen von sich selbst fordern, und wir werden uns länger dabei aufhalten müssen. Ganz klar wird es uns nur in der Genesis selbst, wie dies mit aller Klarheit sich verhält. Aber um sicher zu sein, diese selbst Ihnen klar zu machen, wollen wir vorher den eigentlichen Punkt, auf den es ankommt, uns so klar machen, als es ohne Einsicht in die Genesis geht.

Die Erscheinung soll sich anschauen als anschauend das

Werden, als Bild dieses Werdens; darum als das, aus einem selbstständigen Leben, schlechthin aus sich und durch sich Hinschauende. $\frac{\frac{B^1}{B^2}}{W}$; das ist das Postulat. Aber dies möchte wohl nur auf den Augenblick gehen und Stich halten; so lange als das obere Bild (B^1) sich vergäße, sich nicht besönne, daß es ja selbst das anschauende sei. Wie es seines eigenen Hinschauens sich erinnerte, so bliebe ja ein B^2 nicht mehr das selbstständige Leben, sondern es selbst mit seinem Leben wäre wieder ein Hingeschautes aus dem oberen B, aus der Anschauung der Anschauung. Diese Vernichtung der Selbstständigkeit des Lebens in B^2 nun wollen wir eben abwenden, und wenn wir von einem objektiven Sein reden; so meinen wir eben diese nicht zu vernichtende Selbstständigkeit; und das Sein ausser dem Bilde bedeutet eben das Sein nicht durch das Bild, obwohl es sein kann im Bilde.

Dadurch vorbereitet, drücken wir die zu lösende Schwierigkeit also aus: Ein Bild a schaut schlechthin aus sich hin ein Gebildetes; und dieses ist, ist eben schlechtweg zufolge des Bildes. Wie lange aber? Setzen wir, daß dieses hinbildende Leben sich wieder besönne auf sich, und ein Bild von sich fassen könnte, eben so, wie wir ja eins von ihm gehabt haben; so ist jetzt dieses Leben b das eigentliche, und das Sein a ist sein Produkt. Jetzt aber hat es wieder nur ein Bild von dem, a projicirenden Leben b. Wer verhindert es denn, wieder darauf sich zu besinnen, und ein Bild desselben zu entwerfen = c? so ist jetzt c das wahre b und vermittelst desselben a aus sich projicirend. Und wer verhindert es denn, daß auch c wieder sich auf sich besinnt, und ein Bild seiner selbst werfe = d? so wäre nun d das eigentliche Leben; aber auch dieses gilt nur bis zur nächsten Besinnung, und so ins Unendliche fort. Wo hätten wir denn hier ein Urbild, und eine letzte wahre Erscheinung, bei der die Besinnung auf das Bilden stehen bleiben müßte? Dieses Urbild, seinen Charakter, und das Gesetz, durch welches dasselbe zu Stande gekommen, suchen wir eben, wenn wir vom objektiven Sein, hier insbesondere der Erscheinung für sich selbst reden, an welchem das

Bild sich vernichtet, und nicht mehr geschaffen oder projicirt haben will. Von diesem reden wir zuerst, indem aus ihm, wie wir hoffen, das Uebrige sich wohl ergeben wird. Dies also der eigentliche Sinn unserer Aufgabe.

Zur Lösung: So darum sieht es mit unserer bisherigen Ansicht des Satzes: die Erscheinung ist schlechthin im Bilde ihrer selbst; und dem Verständnisse desselben aus, daß wir solche Folgerungen zugeben müssen, und nicht abweisen können. Woher mag dies kommen? Sehen wir den Fehler in unserer Construction; so finden wir auch das Mittel, ihm abzuhelfen. Es kommt daher: weil wir die Erscheinung sich nur faktisch hinschauen lassen: so ist es in unserm vorausgesetzten Bilde dieses Verhältnisses. Wir haben darum eben als Grund der Hinschauung ein freies Leben, das mit derselben Freiheit dieses hinschauende Leben wieder hinschauen kann, und das Hinschauende von diesem wieder, und so ins Unendliche. Daher darum das gegen uns geführte Räsonnement.

Also wir ließen die Erscheinung nur faktisch sich hinschauen durch ein freies Leben. Wissen wir es denn etwa so, oder wissen wir es besser? Freilich und zum Glück wissen wir es besser, und haben auch unsere bessere Erkenntniß ausgesprochen. Sie schaut sich ja hin nach dem absoluten Gesetze ihres Seins; sie kann nicht sich nicht hinschauen, und doch sein; denn sie wäre ja sodann nicht Erscheinung, sondern es wäre bei dem einfachen und in sich geschlossenen Sein geblieben. Ihre Sichanschauung ist nicht etwa bloß etwas Faktisches, sondern ihr Sein bringt sie schlechthin nothwendig mit sich. Gewußt darum haben wir es allerdings; wir haben es nur nicht geltend gemacht in unserer Construction der Anschauung. Wollen wir nun diesen Satz hier geltend machen, und haben wir ein Recht dazu? Ich meine es, nach unserm eigenen Grundsatze: daß alles Sein der Erscheinung bei sich führe sein Bild. Nun ist hier ein gesetzliches Sein als solches, und zwar das allerhöchste und Grundsein der Erscheinung. Soll denn diese Gesetzlichkeit sich nicht auch ausdrücken im absoluten Bilde? Doch wohl nothwendig! Und wenn wir dieses thun; was erhalten wir als das **Grundbild**? **Antwort:**

Die Erscheinung schaut sich an und hin, als nach dem Gesetze schlechthin sich anschauen müssend, als nicht seiend ausser im Bilde ihrer selbst; in diesem aber seiend schlechthin Alles, was sie ist. Kurz, und um es Ihnen am Einleuchtendsten zu beschreiben, gerade diejenige Einsicht selbst, welche ich in dem Bisherigen gearbeitet habe, in Ihnen hervorzubringen, daß die Erscheinung schlechthin nur sei im Bilde ihrer selbst, ist die ursprüngliche und absolute Selbstanschauung der Erscheinung.

Analysiren wir dies:

1) Diese Grundanschauung ist selbst durch das Gesetz der Erscheinung nothwendig. So gewiß das Absolute erscheint, ist sie, und kann nicht nicht sein.

2) Die Grundanschauung ferner ist Bild des Gesetzes, als eines solchen, in dem Inhalte, wie wir sogleich sehen werden Sie bildet ab eine Nothwendigkeit, eine Form des Seins, die schlechthin ist, nämlich die des Bildseins. Sie, die Erscheinung ist absolut durch ihr bloßes Sein ein solches Bild, des Gesetzes, nicht etwa zufolge einer Abstraktion aus dem concreten Falle, die wohl ewig unmöglich bleiben dürfte: sondern schlechthin darum, weil sie Erscheinung ist, Alles aber, was die Erscheinung ist und hat, in dem Bilde ihrer selbst ausgedrückt sein muß.

3) Sie ist An- und Hinschauung ihrer selbst, als unter diesem Gesetze stehend, und als dadurch schlechthin bestimmt, — eben demselben Gesetze zufolge, welches sie ausspricht, und unter dem sie im Aussprechen selbst steht, indem sie gar nicht sein kann, ohne anzuschauen, und auch wieder nicht anschauen kann, ohne sich anzuschauen, als anschauen müssend. Aus diesen Elementen und in ihrer absoluten Vereinigung besteht die Grundanschauung.

Folgerungen: eigentlich auch nur eine fortgesetzte und erweiterte Analyse.

1) Was den Gedanken betrifft, den ich im Vorbeigehen äußerte: diese Anschauung steht selbst unter dem Gesetze, das sie ausspricht in einem Bilde. Daß es so ist, ist klar: sie schaut sich hin, zufolge des Gesetzes ihres Seins: — und wie? Als eben schlechthin sich anschauend. — Sie stellt darum dar ihr eigenes Sein, dies aber wird ein Leben, an einem Bilde ausser

sich. Die Anschaulichkeit = Erkennbarkeit ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit machte ein Bild ihrer selbst in dieser Gesetzmäßigkeit nothwendig. Jenes erste Lebende und Setzende ist die Erscheinung: was ist denn das Gesetzte? Ein Bild. Warum denn das? Weil sie ihr Gesetz begreifen soll; dies aber nicht begreifen kann, indem sie es lebt, sondern nur in dem Bilde dieses Lebens.

Also das zweite Bild ist gesetzt durch die Begreiflichkeit des innern Lebens, durch dieselbe aber ist es schlechthin gesetzt. Es könnte sein, daß wir dadurch, wenn es Ihnen nur recht verständlich geworden ist, den Grund des Zusammenseins zwischen Begriff und Anschauung, (um welche es uns wohl eigentlich in unserer stehenden Formel von der Unzertrennlichkeit des a von b zu thun sein mag;) erhalten hätten, und daß von diesem Grundsatze alle künftige Beurtheilung von dergleichen Fragen abhängt. Das Bild ist das Medium des Ausdrucks und der Anschaulichkeit eines Gesetzes, und es ist durchaus kein anderes Bild möglich.

2) Das Bild ist in seiner Form zu betrachten. Bemerken Sie, daß in diesem Bilde sichtbar wird ein selbstständiges Leben, das nicht sein kann Nicht-Leben; denn es ist ja gebildet ein Leben zufolge eines absoluten Gesetzes: es muß sich hinschauen aus sich, von sich und durch sich selbst, und kann es nicht auch unterlassen, auch Nicht-Leben sein, denn es ist dies nothwendig. Die Erscheinung schaut sich hin als nach dem Gesetze ein Bild ihrer selbst; kann dieses Bilden sich wieder bilden in einem neuen Bilden und dies neue Bilden wieder in einem neuen und so ins Unendliche fort? Nein, denn es geht eben auf im absoluten Sichbilden: es besteht in dieser Einfachheit, denn das ist sein Gesetz. Es ist gar keine Willkühr und Freiheit in dasselbe hineingelegt, sondern es ist in es hineingelegt ein Gesetz, daß es sei Bild seiner selbst.

Es ist gebildet die Anschauung eines Werdens. Die Quelle des Lebens des Bildes vom Werden liegt jetzt im ersten Bilde. Wie lange? Wenn sich das erste Bild besinnt, so ist es vorbei! So vorher: dies Besinnen aber ist nun weggefallen durch das Gesetz; denn nach diesem lebt das Bild aus sich selbst ohne alle

Willkühr, sein Bild spricht ausdrücklich sich ab alles Hinbilden und Erzeugen dadurch, daß es in dasselbe selbst verlegt die Nothwendigkeit des Bildens. Es erklärt sich selbst für ein bloßes Nachbild und abgesonderten Reflex: und dies zwar dadurch, daß es selbst bildet nach dem Gesetze und bildet ein gesetzliches Sein. Dieses ist nun die Objektivität, die Unabhängigkeit von dem Bilde, in welchem es ist, das innere Aussen, das wir haben wollten, entstanden gleichsam aus einem Hiatus zwischen den beiden Bildern.

Dies daher der absolute Grund der Objektivität, des Seins eines Gebildeten unabhängig und ausser seinem Bilde: laut dem Ausdrucke des Bildes davon selbst ist es das Bild eines nothwendigen und gesetzmäßigen Seins. Also alles objektive Sein gründet sich auf das Bild einer Nothwendigkeit, oder eines Gesetzes desselben, und ein anderes objektives Sein giebt es nicht.

3) Dieses durch die absolute Grundanschauung hingesetzte Bild eines objektiven Seins, was ist es nun insbesondere für uns? Ein Bild zuvörderst, rein und durchaus Produkt der Hinschauung jener absoluten Grundanschauung: rein und durchaus bildmäßiger Stoff, eben Hinschauung und nur durch sie. Doch ist es ein Bild, das nie vergehen, weichen oder wanken kann, indem es ja nicht Produkt ist eines freien, sondern eines absoluten nothwendigen Hinschauens nach dem Gesetze, so gewiß das Absolute ist, und durch dieses Band mit ihm vereinigt. Aus diesem Bilde möchten wohl alle »Dinge« stammen, und sie möchten wohl auch nur Bilder sein. —

Es ist ein Bild der Erscheinung, als schlechthin ein Bild ihrer selbst. Wie nennt man das? Ich. Ich bitte zu bemerken, daß das Bild bloß dadurch, durch den Ausdruck dieser absoluten Nothwendigkeit des Verhältnisses der Erscheinung zu sich selbst Ich ist; also ein objektives Ich; zwar durchaus Bild, aber seiend, so gewiß das Absolute erscheint, und unter dieser Bedingung nicht nicht sein könnend. (Wenn jene Grundanschauung sich wieder als solche reflektiren könnte, was wohl möglich ist, so würde es heißen: Ich bin Ich).

Ich kann Ihnen sagen, daß, wenn Sie dies verstanden haben, wie ich hoffe, da es meines Erachtens gar nicht schwer ist, weil es größtentheils Verstandessache ist, Sie einen ungeheuern Gewinn gemacht haben für künftige Transscendentalphilosophie. In diesem Satze liegt der Schlüssel zu derselben.

Also: wie die Erscheinung sich, als ein objektives Ich, anschauen könne, ja müsse (nach dem zweiten Theile), haben wir gesehen: es bleibt also noch übrig, wie sie sich anschaue, als anschauend das Werden.

XI. Vortrag. Zuvörderst wieder in den Zusammenhang uns versetzend. Wir gingen aus von dem Satze: es ist uns schlechthin ein bestimmtes Wissen gegeben, es findet sich schlechthin in unserm Bewußtsein vor. Dieses besteht nach der transscendentalen Logik nicht aus bloßer Anschauung, so daß das Denken erst hinterher hinzukäme durch Freiheit, wie die gemeine Logik meint, das Denken ist absoluter Bestandtheil des Wissens, welches in einer Synthesis besteht von Anschauung und Denken. So behauptet die transscendentale Logik der gemeinen Logik gegenüber, welche wir beide hören, und kritisch prüfen.

Davon hat die transscendentale Logik ihren Beweis zu führen durch genetisches Entstehenlassen des faktisch gegebenen Wissens, von dem wir hier reden, und durch Nachweisung des Denkens darin. (Ich sage: durch genetisches Entstehenlassen; nicht, als ob es etwa wirklich entstände, in der That ist es). Das Entstehenlassen ist bloß das Sichtbarmachen des Gesetzes und der Art und Weise dieses Seins. (Darüber haben auch Mißverständnisse obgewaltet; wir haben ihnen stets widersprochen. Daß sie hier nicht auch einreißen! Es ist gar keine historische oder faktische Causalität, sondern eine lediglich intelligibele der Gesetze. Es gehört gar sehr zu unserm Zwecke, dies zu erklären, und wir werden darauf zurückkommen).

Das letzte Hauptglied nun in dieser Herleitung, (welche ausging von dem Bilde und dem Bilde des Bildes, a und b,

und der Unzertrennlichkeit beider, wie ich als fest erkannt voraussetze), von welchem das zunächst Gesagte und noch zu Sagende abhängt, ist dies: Was die Erscheinung irgend sein mag, ist sie nothwendig im Bilde ihrer selbst. Ein Bild begleitet stets ihr Sein: dies ist hinzustellen als absoluter Grundsatz. Nun soll die Erscheinung ein Bild ihres ursprünglichen Inhalts haben nur an der Form des Werdens. In diesem Werden, welches im Bilde erscheint, ist sie nun das absolut Werdende. Als solches vermag sie aber durchaus nicht unmittelbar im Bilde zu erscheinen, denn das Bild setzt nothwendig ein zur Ruhe Gekommenes, eine Einheit (S. 174 u. 185.). Soll sie es nun doch, wie wir annehmen müssen, wenn wir unsern Grundsatz durchsetzen wollen; so müßte dies geschehen nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß (S. 185.). Dieses könnte nur also geschehen: die Erscheinung hat ein Bild nur ihres Seins, keines fremden, was im Bilde liegt, ist sie selbst; dies ist der maior. Der minor: Nun liegt in ihrem Bilde auch das Bild eines Werdens. Schluß: Mithin muß sie in diesem Werden sein das Werdende; sie selbst muß werden.

Dieser maior und minor wären die Bedingungen des Schlusses; dieser die Bedingung des Bildes, das wir fordern. Wir haben auf den maior keine besondere Untersuchung gerichtet, weil dieser sich von selbst ergiebt, wohl aber auf den minor. Dieser setzt das Bild des Werdens in einem neuen Bilde, welches die Erscheinung sich zuschreibt, in ihm schreibt die Erscheinung sich zu, dieselbe anschauend in einem neuen Bilde, die Anschauung des Werdens.

Wie ist nun unser minor möglich, ist unsere dermalige Frage. Wir untersuchten dies stückweise. 1) Die Erscheinung erscheint darin zuvörderst sich; sie hat ein Bild von sich, das auch als bloßes Bild sich anschaut und versteht, und so das in ihm Gebildete als das selbstständige, und von ihm, dem Bilde, unabhängige Wesen ausdrücklich setzt. 2) Dieses Sich bildet es nun insbesondere als das Bild eines Werdens. Der erste Theil ist in der vorigen Stunde erledigt; an den zweiten gehen wir jetzt.

Der erste Theil so bewiesen: Die Erscheinung ist schlechthin in ihrem Bilde, und nicht ausser demselben; diese ihre Seinsform ist eine gesetzliche. Da sie nun, schließen wir zurück, im Bilde ist schlechthin Alles, was sie ist; so muß diese ihre Gesetzlichkeit, auch als solche im Bilde sein: sie muß sich hinschauen, als ein Sein, in welchem Bild und Gebildetes schlechthin unabtrennlich ist, als ein Ich, als einen absoluten nothwendigen Reflex ihrer selbst, und zwar wohlgemerkt, als Etwas, das ein Ich sein muß. Die Hauptpunkte der näheren Erörterung müssen wieder in Erinnerung gebracht, und noch schärfer ins Auge gefaßt werden; ohne dies ist kein Fortschreiten zum zweiten Theile möglich.

Bevor wir weiter gehen, noch diese Vorerinnerung.

Die Ableitung des gegebenen Wissens, die wir durch die transscendentale Logik zu machen haben, hat es, nach unserer Voraussetzung mit zwei verschiedenen Bestandtheilen zu thun, mit Denken und mit Anschauung. So darum auch unser Verständniß dieser Ableitung: das Denken eines Denkens, und Anschauung, Construiren einer Anschauung. Das Erste fällt uns theils nach den ursprünglichen Gesetzen des Wissens, theils nach unser Aller vorhergegangener Weise der Ausbildung bei Weitem leichter, als das Zweite. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in dem Vermögen der Hervorbringung des beabsichtigten Bildes, als darin, es festzuhalten. Demnach ist es für die folgende Untersuchung durchaus nöthig, Beides in gleicher Klarheit zu fassen; denn ohne dies Zweite bekommt auch das Erste nicht seinen rechten Sinn. Ich muß erinnern, daß die jetzt anzustellende Untersuchung von der zweiten Art ist, und die Construction durch Anschauung erfordert; und den Schlüssel enthält zu allen übrigen Constructionen, so daß Alles darauf ankommt, sie richtig zu vollziehen. Ich erinnere dies nicht bloß, um Ihre Aufmerksamkeit zu lenken und zu fixiren, wiewohl auch darum mit; sondern auch, um Ihnen begreiflich zu machen, weshalb ich bei dem folgenden Beweise so weit aushole, und von der geraden Bahn, deren Fortsetzung Sie von mir erwarten werden, abweiche. Das richtige Construiren hängt davon ab, daß man bis in das Allertiefste des ersten

Grundbildes eingedrungen sei, dieses ganz gefaßt habe, und hierauf in der Construction kein Mittelglied überspringe, da alles Künftige nur eine weitere Bestimmung des Frühern ist.

1) Als unser Grundbild haben wir die absolute Erscheinung gefunden, als ein Sein, in welchem Gebildetes und Bild schlechthin unabtrennlich sind. Falls es nun etwa dazu käme, daß man eins dieser beiden Stücke ableitete aus dem anderen, so ist klar, daß diese Ableitung eine doppelte sein könnte, entweder des Bildes aus dem Sein, oder des Seins aus dem Bilde. Und, damit wir gleich dieses hinzusetzen, daß, falls Alles im Bilde ausgedrückt sein muß, was in dem Sein der Erscheinung ist, diese Duplicität der Folge auch ausgedrückt sein muß im Bilde, und zwar zugleich, da sie zugleich ist.

Fürs Erste aber müssen wir uns deutlich werden über den Begriff der Ableitung selbst: a) Ableitung ist offenbar Bild von einem Verhältnisse zweier Bilder, die in der Ableitung vorausgesetzt werden. Welche der beiden möglichen Ableitungen man nun eben machen will, ob das Bild aus dem Sein, oder umgekehrt; so ist gesetzt ein Bild vom Sein, als solchem, und ein Bild vom Bilde, als solchem, und es soll in diesem Falle aus dem ersten das zweite, oder aus dem zweiten das erste folgen. b) Ableitung ist also Folgerung des Einen aus dem Anderen. Was heißt dies? Durch das eine Bild ist das andere gesetzt nach einem absoluten Gesetze, und mit Nothwendigkeit. Das Setzen hebt von dem Einen an; dies ist (in diesem Zusammenhange) gesetzt, weil es gesetzt ist; das zweite aber ist gesetzt, weil gesetzt ist das erste. — Ein solches Verhältniß nennt man nun in der Sprache das des Grundes. Es möchte sich nämlich schwer in einer Sprache philosophiren lassen, wo dies Verhältniß nicht ausgedrückt wäre. Das Eine darum, das schlechthin keinen Grund hat, ist der Grund des Zweiten, dieses das Begründete; nicht aber etwa umgekehrt. Das Gesetz des Grundes ist also eine weitere Bestimmung des Gesetzes des Seins; denn das letztere sagt bloß aus die Identität des Bildes und des Seins. Beide müssen nothwendig mit einander sein, und können nicht eins ohne das andere sein. Da nun aber darin das Durch, die Folge

unbestimmt und zweideutig gelassen ist, darum gar nicht nach demselben gefolgert werden könnte; so wird das Gesetz auch das einer Bestimmtheit der Folge, d. i. durch das Gesetz des Grundes und des Begründeten, den Anzeiger, wie mittelbar gesetzt werden soll, weiter bestimmt.

2) Nun zur Anwendung dieses Gesetzes. Wenden wir dasselbe in seiner Duplicität an, so müssen wir aus dem Sein erschließen das Bild, und aus dem Bilde das Sein.

A. Aus dem Sein, es versteht sich der Erscheinung, soll das Bild folgen; es versteht sich das schlechthin ursprüngliche; das Sein soll hier Grund sein des Bildes. So müßte zum Behufe dieser Folgerung das Sein durchaus ohne alles Bild gesetzt werden, als ein schlechthin Bildloses, ein Sein an sich. (Freilich auch dies in einem Bilde desselben, denn das Folgern kann ja nur in einem Bilde und aus einem Bilde vor sich gehen, aber dies Bild müßte sich durchaus nicht für Bild halten). Aus diesem also Gebildeten, das aber durchaus nicht Gebildetes sein will, sondern Sein an sich, folgte nun, der durch das Gesetz vom Grunde weiter bestimmten Ansicht der Unzertrennlichkeit zufolge, schlechthin ein Bild. Das Sein an sich brächte mit sich sein Bild, und dieses wäre die erste Anwendung des Gesetzes vom Grunde.

Hierbei angehalten, und die Sache erst begreiflich gemacht.

Ist denn ein solches Sein an sich der Erscheinung zu denken, zuerst für uns, damit wir nur uns selbst, die Philosophirenden, verstehen, was wir etwa der ursprünglichen Erscheinung zu verstehen und darnach zu verfahren anmuthen? Und welches Sein derselben wäre dies etwa?

Wir haben gesagt, die Erscheinung ist schlechthin dadurch, daß das Absolute erscheint; sie ist das Erscheinen des Absoluten selbst. Nun ist doch aber diese Erscheinung nicht das Absolute selbst in seiner Verborgenheit und Immanenz in sich; sondern es ist das ganz Andere und Entgegengesetzte des inneren Seins, seiner Form nach. So denken wir es, und haben es gedacht, und jetzt muthe ich Ihnen an, daß Sie es scharf denken, denn es ist dieses das Ende einer Menge Irrthümer und Verwir-

rungen. Haben Sie es so gedacht, so sehen Sie, daß in diesem Gedanken gar nicht die Rede ist von irgend einem selbstständigen Sein der Erscheinung an sich selber, und für sich selber: sondern von einem durchaus einfachen Sein, nicht zwar des Absoluten selbst, aber, wenn man so will, des absoluten Accidens des Absoluten; seines Erscheinens; und dies Sein ist in seinem Gegensatze mit dem Sein in sich und für sich, wohl zu nennen ein Sein an sich.

(Daß wir dies Sein dermalen gedacht, und so es im Bilde gefaßt haben, ist freilich wahr; doch ist dies bloß die Form unseres Denkens, der Inhalt aber ist schlechthin ohne alles Bild. Wie wir zu diesem Denken eines nicht Gebildetseinsollenden kommen, mögen wir ein andermal verantworten; so viel ist klar, daß es nicht nothwendig ist, daß wir es bilden, indem sonst die Erscheinung gar kein Sein hätte ohne Bild, und der ganze Gedanke sich selbst nothwendig vernichtete).

So darum ist die Erscheinung schlechthin Alles, was sie ist, aus dem Absoluten, ohne alles eigene Werk und Begründung; weiter liegt Nichts in ihr, als das erscheinende Absolute.

In welcher Rücksicht nun die Erscheinung an sich sei, ist aus dem Obigen auch schon klar: in Rücksicht ihres Inhaltes nämlich, mit absoluter Abstraktion von der Form ihres Seins, daß sie nicht ist das Absolute selbst, sondern nur seine Erscheinung, welches nur in einem Gegensatze mit dem Sein, und darum in einem absoluten Bilde möglich ist, wovon wir jetzt noch nicht reden, sondern nur von ihrem Inhalte. Dieser Inhalt ist nun schlechthin, wie er ist, nicht durch die Erscheinung oder ihre Form, sondern durch das Absolute, indem er dessen Inhalt selbst ist, und Erscheinung ist er nur dadurch, daß er ist in dieser Form, nicht das innere Sein des Absoluten selbst, sondern sein Erscheinen, was dermalen uns Nichts angeht. Dieser Inhalt nun ist offenbar nicht begründet durch irgend ein Bild, nicht abzuleiten und modificirt aus irgend einem Bilde, sondern er ist, als Sein der Erscheinung, und innerer Grund und Boden derselben, durchaus absolut, ihre Substanz: (obwohl, wenn an sie selbst der Satz des Grundes angelegt wird, sie nicht in sich

begründet ist, sondern in dem Erscheinen des Absoluten, was aber hier, wo von dem Sein der Erscheinung an sich die Rede ist, abgehalten werden muß).

Dieses also beschriebene Sein an sich der Erscheinung führt nun, nach dem Gesetze seines formalen Seins, seines Seins als Erscheinung, und nicht als absolutes Sein selbst, bei sich sein Bild: es folgt aus diesem Sein an sich, da es nicht Absolutes an sich, sondern Erscheinendes an sich ist, das Bild seiner selbst. Da dies Bild nicht das Sein an sich selbst ist, sondern nur aus demselben nach dem Gesetze folgt; so ist dadurch ein Uebergang gesetzt, der sich nur ausdrücken läßt als ein Leben. Es folgt darum, vermittelst des Gesetzes des formalen Seins der Erscheinung, als Bild im Leben, welches die Folge ist, formaliter und qualitativ, jenes Seins. Also das durch das Sein der Erscheinung Begründete ist ein Leben, welches in seiner Lebensform jenes Sein abbildet.

Und so hätten wir von der ersten Anwendung des Gesetzes vom Grunde geredet. Bemerken Sie dabei:

1) Wir haben gesagt: das Bild folgt schlechthin aus der Form des Seins als Erscheinung. Nun wird wohl Niemand sagen (dies Bedenken Sie wohl, damit Sie nicht glauben, wir hätten unsern ersten Grundsatz: die Erscheinung ist nur im Bilde ihrer selbst, zurückgenommen, und damit nicht der klare Unterricht, den ich über diesen Punkt gegeben zu haben glaube, vereitelt werde), die Erscheinung sei, ohne doch zu sein Erscheinung. Also die Form ist von ihrem Gehalte, welcher der Inhalt auch des Absoluten ist, das Bild, dem zufolge das Erstere ist, ist von dem Sein an sich, welches im letztern gedacht wird, schlechthin unabtrennlich. Es giebt darum nicht etwa in der Wirklichkeit ein solches Sein an sich ausser dem Sein im Bilde, das erste zu Einer Zeit, das zweite zu einer darauf folgenden Zeit: sondern in dem wirklichen Sein der Erscheinung ist der Inhalt durchaus in dem Leben, seinem Bilde. Bloß unser Denken ist es, das die Wirklichkeit auflöst, da sie kein Einfaches, sondern ein Zusammengesetztes ist, um sie aus diesen Bestandtheilen unsern Augen zusammenzufügen; ein Verfahren, dessen Möglichkeit die Phi-

losophie fürs Erste durch das Faktum selbst beweist, über die Gründe dieser Möglichkeit sich aber wo anders ausweisen mag.

2) So wie wir nun ein vorausgesetztes ursprüngliches Denken, aus dem wir ohne Zweifel zu folgern gedenken, beschreiben, wo der Inhalt schlechthin aufgeht in einem absoluten Leben, worein kein Tod kommen kann; so sollen eben wir, die Philosophirenden selbst, denken. Ein ursprüngliches Bild des Seins an sich der Erscheinung, welches zugleich das innere Sein des Absoluten ist, als abbildendes Leben endlich haben wir zu setzen als die absolute Grundlage der Erscheinung. Wir haben also hier das Wissen dem wahren Gehalte nach erhalten; er ist Leben, denn das Leben ist Bild des absoluten Gehalts der Erscheinung, welches der des Absoluten sichtbar ist. In welcher Form nun diese Realität eintritt in die Wirklichkeit, davon ist eben die Rede.

B. Zweite Anwendung des Gesetzes des Grundes.

Umgekehrt soll nun ein Sein aus dem Bilde folgen, dessen Grund das Bild selbst ist: — es versteht sich auch hier, ein ursprüngliches Sein.

Dies ist nun das formale Sein der Erscheinung, als solcher. Denn Erscheinung ist durchaus nur im Gegensatze und in Beziehung auf das Sein; wie schon früher auseinandergesetzt ist (S. 144.): mithin nur in einem Begriffe und Bilde ihrer selbst. Ihr Sein ist durch und durch Bild, insofern ohne allen Gehalt, als daß sie eben der Abdruck des Bildens ist.

Näher überlegt: dies Bild ist durchaus nicht der Abdruck irgend eines Seins, als Gehaltes, sondern lediglich die Weise ihres Werdens, der Genesis der Erscheinung: die Lösung des Widerspruchs zwischen dem absoluten und einigen Sein, und noch einem zweiten Sein ausser ihr, ist darum ein leerer Begriff: und das Sein nur im Begriffe, durch ihn, und durchaus wegfallend, wenn das Begreifen wegfällt, wie es denn in der ersten Betrachtung nicht war, da wir darauf nicht reflektirten. Also ein aus dem Bilde und Begriffe projicirtes Sein, und nicht ausser ihm.

Darauf kommt es an: dieses Sein ist ein absolut reiner Begriff; bloß formal, ohne allen materialen Inhalt, lediglich

ausdrückend ein Verhältniß. (Dies wissen eben die formalen Logiken und alle dergleichen Philosophien nicht, daher ihre verworrenen Vorstellungen über die Begriffe, und ihre absolute Ignoranz über das a priori).

Der Begriff sagt bloß aus, daß das Sein nicht ist das Absolute selbst, sondern nur eine Beziehung und Aeusserung. Eine Negation darum: die Erscheinung sei das Absolute nicht; und zugleich eine Aufhebung der Negation, durch das Verhältniß zum Sein: sie ist aber doch des Absoluten Erscheinung. Wie will nun diese Negation, das reine Nichtsein in dem Sein der Erscheinung liegen, und dadurch sich abbilden? Kann eine Negation ein Was sein? Zum sicheren Beweise, daß es ist ein Bild ganz anderer Art, ein absolutes Bilden aus sich, von sich, durch sich: Bilden, nicht Sein, und dies zwar nach dem Gesetze. Es ist ein rein formales Bild, und das durch dasselbe gesetzte Sein ein leeres, formales Sein; diese reine Schöpferkraft des Wissens hier einzusehen, darauf kommt alles an. (Im Wissen giebt es Vieles, was nur ist im Bilde, und durch das Bild, indem es nichts Reales ausdrückt. Z. B. der Gedanke eines Vermögens; dieser ist ein durchaus leerer und gehaltloser, und doch liegt im Wissen ein Bild eines solchen Vermögens. Der Quell aber und das erste Bild dieser Art, woran lauter Form ist, ist das Bild von der Erscheinung selbst; denn die Erscheinung als solche ist reine Negation, durch den Begriff, daß sie nicht das Sein ist: diese Negation ist aber nur in einem Bilde).

Die Vereinigung beider Principien ist leicht: die Erscheinung ist zufolge des Gesetzes ihres formalen Sein ein Leben; nach dem ersten Satze. Dieses Leben ist das Erscheinen des Absoluten selbst: die Position. Sodann: es ist vielmehr das Nur-Erscheinen, nicht Sein, die Limitation und Negation, und diese ist nach dem Gesetze. Nun giebt es zwei gesetzliche Bestimmungen dieses Lebens, daß nämlich es sei das Bild des innern Seins des Gehaltes, das einen Gehalt hat; und die, daß es sei Bild der Form des Seins, die gar keinen Gehalt hat, und eben in dieser Gehaltlosigkeit besteht. Daher ist es reines Bild, ohne alles innere Sein, das nur im Bilde und durch das Bild

ein Sein ist. — Nach dem ersten Gesetze kommt nun die Anschauung zu Stande, nach dem zweiten das Denken.

Das zweite Bild ist eben das des Gesetzes, welches es, das Bild, selbst ausdrückt: also Ich, wie im Vorigen (S. 194.) gezeigt ist. So ist es das Denken, und zwar das Grunddenken. Denken ist also lediglich Bild des Gesetzes eines Seins, es versteht sich eines solchen, das durch ein Gesetz da ist, und dadurch beschränkt ist; das höchste durch ein Gesetz beschränkte Sein aber ist das Sein der Erscheinung. In Rücksicht des absoluten Seins kann von einem beschränkenden Gesetze gar nicht die Rede sein. Also beides liegt schlechthin in der Erscheinung: Anschauung und Denken in Einem Schlage. Inhalt und Form sind schlechthin unabtrennlich; denn da ihre Gründe unabtrennlich sind, Sein und Bild; so können auch ihre Folgen nicht getrennt gedacht werden. Um diese absolut organische Vereinung der Anschauung und des Denkens war es uns nun zu thun.

Anwendung.

1) Dies macht ganz klar in erster und höchster Potenz, was alle genetischen Ableitungen in der Wissenschaft sagen wollen, sie sind, a) Bilder, reine absolute Bilder, denen gar kein Sein entspricht, und denen nur mit Mißverstand das Sein zugeschrieben werden könnte; b) sie setzen für ihre eigene faktische Möglichkeit dasselbe Sein voraus, dessen Erzeugung sie bilden; — zum sicheren Beweise, daß sie nicht wirklich und in der That zu erzeugen vorgeben. So hier: das Absolute erscheint, ohne Zuthun irgend eines Fremden, (etwa der Erscheinung), und dieses Erscheinen ist eben die Erscheinung an sich: die eben darum, daß sie ist die Erscheinung eines Anderen, nicht ist durch sich. Diese Erscheinung nun führt mit sich, nicht als ein Theil des Erscheinens, das Absolute, denn das ist in jenem qualitativen Sein derselben vollendet, sondern durch ihr formales Sein: schärfer und eigentlicher, durch ihr Nicht-Sein des Absoluten selbst, sondern nur in einem Verhältnisse mit ihm Sein — ein sich bildendes Leben, und in diesem und durch dieses sein Bild, d. i. das Bild seiner Erzeugung. Da nun die Erzeugung selbst ist Bestimmung des Lebens des Seins, wie könnte sie denn da sein ohne das Sein, und dasselbe etwa im Ernste und realiter erzeugen? — Also wird Sein und Leben für die Möglichkeit dieses Bildes vorausgesetzt. Die Erscheinung hat ein Bild ihres Seins, als nicht des Absoluten. Wie aber hat sie dies Bild? Nur dadurch, daß sie mit sich bringt ein schlechthin sich bildendes Leben, welches sie hat schlechthin dadurch, daß sie ist. Wie ist sie: durch das Erscheinen des Absoluten. Also das Bild von ihrem Sein setzt voraus ihr Sein, indem es voraussetzt das Leben, durch welches das Bild erzeugt wird. Nun spricht das Bild von dem Erscheinen des Absoluten. Wird da ein historischer Act ausgedrückt? das wäre ja ein Widerspruch: denn indem sich die Erscheinung beschreibt in ihrer Genesis, ist sie ja schon. Was ist denn nun diese Genesis? Sie ist reines Bild, das schlechthin durch sich setzt, daß ihm kein Sein entspreche. Bei dieser höchsten Ansicht der Genesis der Erscheinung aus dem Absoluten selbst soll Ihnen klar werden, was unter Genesis verstanden werden muß. Alle genetische Erklärung setzt das Sein voraus; sie ist reines leeres Bild des innern Seins, Analyse des Seins. Die Unkunde aller dieser Sätze hat die größten Irrthümer verbreitet über die Theorie des Begriffs und der Anschauung, des a priori und a posteriori und ihren Zusammenhang.

2) Da die beiden angezeigten Folgen, des Bildes aus dem Sein, und des Seins aus dem Bilde, an sich und in der That in dem Gesetze des formalen Seins der Erscheinung liegen, unmittelbar und gleich nothwendig; so müssen sie durch dieses Sein sich ergeben, und dies muß dieselben bei sich führen. Hier ist die Erscheinung Duplicität der Folge: des Seins aus dem Bilde und des Bildes aus dem Sein, schlechthin in Einem Schlage, denn nur in dieser Einheit ist das formale Sein der Erscheinung vorhanden: diese Einheit ist, darum sind auch ihre Theile. Diese Einheit dürfte nun wohl gerade das sein, was wir hier suchen.

Vorbereitende und ermuthigende Anmerkungen, indem ich Ihnen Etwas sage, das Sie doch gewiß verstehen werden, und das Ihnen die Form des Verstehens alles Uebrigen reichen soll.

1) Was unsere Wissenschaft höchst leicht macht, verwirrt oft gerade durch seine Einfachheit, weil man sich eine solche Einfachheit gar nicht vorstellen kann, und von der Philosophie ganz etwas Anderes gewohnt ist, von ihr die dunkelsten und schwierigsten Betrachtungen erwartend.

Wir haben ein ganz bestimmtes Objekt unserer Betrachtungen, die Erscheinung; nur sie, das Eine, Selbige, ohne alle Zerstreuung. Dieses sollen wir nur objektiv ausser uns hinstellen, an uns dabei gar nicht gedenkend, wiewohl wir zugleich sie selbst sind; — gerade so als ob ein Physiker eine Pflanze vor sich hinstellt und sie beobachtet. Diese Eins bleibende Erscheinung sollen wir nach ihrem eigenen innern Gesetze sich erzeugen lassen: nach dem eigenen inneren, sage ich; also bloß zusehend, eben so wie die Pflanze in ihre Theile analysirt und zusammengesetzt wird. Wir haben, wie dort der Physiker, nur das reine Zusehen, Aufmerken und Verstehen. Von dem Unsrigen, unserm Scharfsinne, unserm »Sichwasausdenken« sollen wir gar Nichts hinzuthun, sondern rein objektiv verfahren, indem Wissenschaft nur da möglich ist, wo eine völlige Sonderung der Subjektivität und Objektivität Statt findet. Was ist leichter? wozu aber verstehen sich besonders in der Philosophie die Menschen schwerer?

2) Indem ich einen Unterschied gemacht habe zwischen zwei Folgen: Bild, das aus dem Sein folgt, und Sein, das aus dem Bilde folgt; — habe ich eigentlich einen Unterschied zwischen Sein und Sein machen wollen, und die alte Verwirrung und den Doppelsinn, der in dem Gebrauche dieses Wortes herrscht, und der allerdings die Quelle unserer Unphilosophie und unsers übrigen Unverstandes ist, aufheben wollen. Denn ich werde hoffentlich so consequent sein, und darf mir von Ihnen die Consequenz versprechen, um das Sein, das ich aus dem Bilde ableite, nicht wieder zu einem wahrhaften Sein machen zu wollen, sondern nur in und für das Bild, und es als Gebildetes verstehen; werde doch, nachdem ich bekannt, daß es durch und durch Bild sei, es auch Bild bleiben lassen. Sie sehen also, daß ich im zweiten Falle das Sein anders nehme, also zwei Begriffe unterscheide: 1) das wahre Sein, ein in sich selbst Ruhendes, in und

durch sich selbst Bestimmtes; also Inhalt und Qualität, und dies bleibt mir allein das wahre Sein. 2) Ein Sein, welches schlechthin das nicht ist, sondern Verhältniß, Beziehung, Negation, also Etwas, das zwischen zweien Seinsformen liegt, aber durchaus keins von beiden selbst ist.

Diese zwei Seinsformen, ausser denen andere gar nicht möglich sind, das Absolute, und das Sein der Erscheinung des Absoluten. Wenn nun ausgedrückt ist, daß das Letzte nicht ist das Erstere; ist denn dies ein Sein im ersten Sinne, ein materielles und qualitatives? Oder wenn gesagt wird, daß das Letztere sei durch das Erscheinen des Erstern, ist dies ein Sein ersterer Art? Ist denn ihr Nichtsein ihr Sein, und überhaupt ein Sein? Ist das Dasein der Erscheinung nicht das Erscheinen des Absoluten selbst? Und ist denn das Letztere besonders und abgehoben von jener? Wie und wo sind sie denn nun? Im reinen Bilde, dem eben durchaus kein Sein entspricht, noch entsprechen kann. (Wahrheit ist wohl darin: das Verhältniß ist solcher Art, hier aber nur genetisch angeschaut, was dort, im Sein, in Einem Schlage ist. Diese Wahrheit haben sie oft auch mit dem Sein verwechselt). Dieses weist uns hin auf eine reine, selbstständige Bilderwelt, die durch ihr Wesen das Sein ganz und gar ausschließt; diese nun nachzuweisen, ist eben unser Geschäft, und unsere Hauptabsicht, indem die Philosophie eigentlich allein in dieser reinen Bilderwelt ihr Wesen treibt. Wenn man dies weiß, so ist es unbegreiflich, wie jemand Negation und Verhältnisse hat für ein Sein halten, und nicht sogleich für reines Bild erkennen können: eine Unterscheidung, die ja vor den Füßen liegt! So z. B. Größe und Kleinheit drückt doch wohl ein reines Verhältniß aus, ist also reines Bild. Dies ist auch nicht etwa eine Schwierigkeit in der Sache, sondern bloß die alte Gewohnheit, welche das Mißverständniß veranlaßt.

Mit diesem Zwischenliegenden haben wir es nun zu thun, mit der reinen Bilderwelt. Nun zur Sache: zur Vereinigung dieser so entgegengesetzten Bilder. — Sie sollen Bilder erzeugen, oder Ihnen sollen sich solche erzeugen, die Ihnen, etwa eine frühere Bekanntschaft mit dieser Philosophie abgerechnet,

ganz und gar noch nicht vorgekommen sind. In diesen selbsterzeugten Bildern sollen Sie anschauen die in Ihnen liegenden Gesetze, und aus ihnen Etwas folgern; ein doppeltes, nicht füglich zu vereinigendes Geschäft. Es wird darum gut sein, daß Sie sich recht innig damit bekannt machen, sich an sie gewöhnen als möglich und nothwendig.

XII. Vortrag. Unsere Absicht ist, das schlechthin seiende Wissen, unser Aller, in unserer Einsicht werden zu lassen. — Das seiende aus sich, von sich, durch sich; dies ist ein Theil unserer Voraussetzung. — Sodann ist es ein synthetisches, mannigfaltiges, zusammengesetztes, wie gleichfalls vorausgesetzt wird. — Bloß in seiner gediegenen concreten Einheit sind wir's: in dieser Concretion es zu wiederholen und nochmals zu setzen (empirisch es zu charakterisiren), ist auch keine Kunst. Wir wollen es anders, genetisch, erkennen.

1) Es ist ein synthetisches, bestehend aus Elementen. Wer unterscheidet diese, für wen sind sie da? Für die Wissenschaft eben; wer möchte es anders verstehen! — Kommen wir durch diese Analyse auf's Einfache, auf das Ende? So gewiß wir sie recht anstellen; es versteht sich immer für das Wissen.

2) Wenn wir nun fertig sein werden, was dann? Wir werden sehen, wissen, wie wir sahen vorher; nur wird unser Sehen eine andere Beschaffenheit haben: es wird sich selbst verstehen in seinem Grunde, oder nach und aus seinem Gesetze, worin wir eben den Charakter des Denkens erkannt haben. Es ist dann nicht mehr einfaches Wissen, sondern ein solches, das zugleich seinen Exponenten bei sich führt: nicht bloß wissend, falls es reflektirt, daß, — sondern auch, warum es ist und so ist. Kurz, absolute Klarheit ist gewonnen.

3) In dieser Analyse möchte es wohl so sein, daß wir die Elemente desselben, = a — b, nicht erkennen könnten, ohne erst die Elemente dieser Elemente, = $\alpha\beta\gamma\delta$. erkannt zu haben: indem nämlich die Elemente unseres vorausgesetzten A (das schlechthin

seiende Wissen) selbst keine einfachen, sondern nur zusammengesetzte wären: — für die Wissenschaft nämlich, bei welchen dieselbe sich daher nicht beruhigen, die sie eigentlich gar nicht verstehen könnte. —

Gerade so hat es sich nun mit uns begeben! Zuerst sind zu untersuchen: die Elemente der Elemente. Die Erscheinung ist schlechthin für sich: in ihr darum ist das Sein das Bild, und umgekehrt. Sie setzt sich als dies bildende Sein. — Ihr Grundgesetz mithin ist das der Zweiheit.

Erst seit dem Beginnen der letzten Synthesis, der Erwähnung und Anwendung des Satzes vom Grunde, als der weitern Bestimmung jenes ersten Gesetzes, sind wir bei der Ableitung der eigentlichen Elemente unseres A. — Jenes enthielt die Elemente der Elemente, Sein und Bild: dieses — gar nicht Elemente, sondern Verknüpfungen der Elemente, und zwar der beiden möglichen — Sein und Bild, — und auf die beiden möglichen Weisen, das Erste aus dem Zweiten, das Zweite aus dem Ersten herleitend: — also doppelte Verknüpfung: des Seins an das Bild; — des Bildes an das Sein: jedes zwei Glieder. Endlich wiederum dieser Verknüpfung Verknüpfung, indem jene beide doch unabtrennlich sind: — das fünfte Glied.

Daher nun formale Klarheit und Uebersicht. Wir sehen, worauf es ankommt, wenigstens von Aussen. Jetzt aber sollen wir hineintreten in die beiden Verknüpfungen selbst, wodurch sie erst uns wahre Verknüpfung werden. Hier haben wir nur das formale und ertödtete Zeichen.

Kurz: Sie eben zum klaren Erkennen desjenigen zu machen, was Sie immer sind und gewesen sind, des Wissens, Bewußtseins, — ist die Aufgabe, und wenn uns dies gelingt, so wird uns eben Alles klar sein, und es wird keines Weitern bedürfen. Ich setze vor Ihnen zusammen, nicht eigentlich etwas Objektives, sondern Etwas in Ihnen selbst und in Ihrer Anschauung.

Jetzt in den bisherigen Zusammenhang zurück.

1) Zwei so verschiedene Bilder der Erscheinung von sich selbst sind gesetzt durch ihr bloßes Sein: das eine enthaltend das formale Sein derselben, daß sie schlechthin in ihrem Bilde ist;

das andere ihr qualitatives, daß sie ist Erscheinung des Absoluten. Wir haben ausser dieser Verschiedenheit des Inhalts beide auch noch durch die Anwendung des Gesetzes des Grundes auf sie unterschieden, und gefunden, daß das Eine sich ansehen lasse als schlechthin begründet durch das Sein, das qualitative nämlich: das andere, als selbst begründend das Sein; nicht zwar dasselbe, von welchem die Rede ist im ersten Satze, sondern ihr eigenes, das bloß formale Sein der Erscheinung.

2) Aber die Erscheinung ist schlechthin im Bilde ihrer selbst, was sie ist; sie muß darum auch sein jene Zweiheit im Bilde ihrer selbst; und da dies ein Bild ist von ihr, als Einheit, eben als Erscheinung, in formeller Einheit des Wesens; so muß sie diese Zweiheit sein in einem vereinigenden, und diese Zweiheit aufhebenden Bilde.

a) Hier darum ist zu führen die Deduktion des Bildes, von dem die Rede ist, der Vereinigung und Synthesis, die wir suchen aus der absoluten Grundform der Erscheinung. Früher hatten wir nämlich das faktische Bedürfniß, Anschauung und Begriff mit einander zu vereinigen. Jetzt aber erheben wir uns in das Gebiet der reinen Apriorität, unabhängig von dem durch den Zusammenhang unserer logischen Untersuchungen uns aufgegebenen Bedürfnisse. Beides wird wohl zusammenkommen, richtig das Princip verfolgt, wird sich die Lösung wohl finden.

b) Es wird darum gefordert, laut dem Inhalte dieser Deduktion, nicht etwa eins der früher schon bekannten Bilder, sondern ein durchaus neues, und zwar ein Bild der vorher genannten Bilder. Dies Bild wird gefordert zufolge des Gesetzes des formalen Seins einer Erscheinung überhaupt, welche eben, der Voraussetzung nach, schlechthin ist. Also das geforderte Bild ist ebenfalls schlechtweg, wie sie, wird nicht etwa. Aber es ist in diesem seinem absoluten Sein Bild der vorherbeschriebenen Bilder. Diese letztern sind darum gar nicht für sich, sondern sie sind nur als Abgebildete in ihrem jetzt zu beschreibenden Bilde. (Dieses wird angeführt, damit Sie sehen, wie wir unser Versprechen von der noch weitern Bestimmung durch die Bildform halten. Wir freilich haben diese beiden Bilder besonders construirt: aber unser Geschäft ist eben, die Wirklichkeit in ihre Bestandtheile zu zerlegen, um sie vor unsern Augen entstehen zu lassen; daß wir darum nicht sagen, es sei eine Wirklichkeit vor der von uns bewiesenen eigenen Wirklichkeit, ist ja bekannt. So halten wir an der Einen Seite ein Bild des absoluten Gehaltes in einem Leben als Schema I. Jetzt wird klar, daß in der Wirklichkeit dies nur ist in seinem Bilde: im Schema II. Und wer kann wissen, wie dieses Ueber durch andere neue Bilder über den Bildern noch wird herabgesetzt werden).

3) Das zu beschreibende Bild ist das Bild der Einheit der Erscheinung in den beiden Bildern; das Einsbleiben der Erscheinung in beiden soll in ihm abgebildet sein. Es muß darum in ihm dargestellt sein, was in beiden Bildern das Gemeinschaftliche ist; dies aber ist das Begründen überhaupt, wie wir dasselbe beschrieben haben, lediglich um der Anwendung willen, die wir hier davon machen. (Lassen Sie sich diese beiden Punkte: Bild, höheres umfassendes Bild der beiden beschriebenen Bilder, ferner, daß das verschiedene Begründen in beiden, und nichts Anderes, das eigentlich Gebildete ist, nicht entgehen; es ist die Absicht dabei, einem Satze, der bisher seine gehörige Klarheit für uns noch nicht erhalten hat, weil er nicht hoch genug genommen worden ist, eben durch die Höhe seine Klarheit zu geben. Darum muß man die Erklärung ja nicht herabziehen).

Um nun von der Einen der beiden Seiten aus, und zwar, wie billig, von der leichteren, die Construction des postulirten Bildes anzuheben, sagen wir: Im Bilde des formalen Seins schaut die Erscheinung schlechthin Sich, und ist dadurch der Eine und absolute Grund ihres angeschauten Seins. Wir meinen das uns schon früher als Ich bekannte Bild, wo die Erscheinung anschaut das Gesetz, daß Sein und Bild schlechthin unabtrennbar von einander sind (S. 191 ff.). (Das sollen Sie nun in allem Ernste nehmen, daß die Erscheinung durch ihre Anschauung Grund ihres angeschauten Seins ist, und sich erinnern, daß Sie dies in den obigen Betrachtungen eingesehen haben, indem hier gar kein wahrhaftes Sein, in keiner möglichen Bedeutung der Welt, sondern ein reines und lauteres Bildsein gesetzt sei. Vgl. S. 202 ff.)

Die Erscheinung schaut sich hin als Ich; hat ein Bild des Verhältnisses des Bildes zum Sein, daß das Bild Grund sei des Seins, ohne jedoch dies Hinschauen und Grundsein selbst wieder zu bilden, oder dessen sich bewußt zu sein, sondern aufgehend eben im Bilden, in der Anschauung eines Ichbegriffs, wie wir ihn oben beschrieben haben. Nun aber reden wir hier von einem Bilde dieser Anschauung; da müßte also die Erscheinung werden Bild und unmittelbare Anschauung eines solchen absoluten Denkens aus sich, von sich, durch sich, und dadurch Erschaffenes eines Gedachten. Die unmittelbare Selbstanschauung der Erscheinung müßte durch das Bild eines Denkens bestimmt werden als eben dies Gesetz; sagend: Ich bin das schlechthin frei und absolut Denkende, d. i. eben Grundseiende durch Bilden.

Noch einmal: Bild setzt ein Gebildetes; nun umschließen Sie dies Bild, so geht dasselbe auf im Hinschauen, und damit gut, welches ein Ich giebt, worin Bild und Sein unabtrennlich sind. Das Ich ist da, ein nacktes Bewußtsein: Ich. Jetzt sehen wir ein, daß es dabei nicht bleiben könne, sondern das Bewußtsein oder die Anschauung des Ich soll wieder eintreten in das Bild. Gut. Was soll da eintreten? Was vorher war, aber verloren ging, das absolut thätige Hinschauen, Hindenken. Dies Bild vom Bilde wird also sein ein Bild des Hinschauens, die Erscheinung wird darin aussagen: ich bin ein absolut Hindenkendes. Nur richtig dies verstanden, kein Wort ist umsonst gesetzt. Man könnte es falsch etwa so auffassen: es entstehe eine wirkliche Begebenheit des Hindenkens. Aber diese Anschauung ist weder die eines gegenwärtigen, noch ehemaligen wirklichen Hindenkens, sondern die Anschauung der Erscheinung als denkend durch sich, Bilder erschaffend zufolge ihres Wesens. Also so: die Erscheinung hat eine objektive Anschauung von sich als einem Selbstständigen, als Resultat des früher beschriebenen Denkens: = Ich. Als dieses Ich schaut sie sich nun an als ein absolutes Denkprincip: Bilden ohne alles vorausgesetzte Sein, vielmehr dadurch das Sein selbst setzend. — Folgende Lichtgedanken mögen die Sache noch klarer machen. Dort (in a) schaut sich die Erscheinung hin innerlich, nach dem Gesetze ihres Seins. Nun

ist dies Sein doch auch ihr, nicht des Absoluten, Sein; aber alles ihr Sein ist im Bilde. Jetzt nimmt sie daher auch dieses Sein auf ins Bild; es ist also nun nicht mehr, wie vorher, unter dem Gesetze, sondern sich selbst Gesetze gebend; darum freies Princip, versteht sich innerhalb der Gränzen ihres Seins, also bildendes Princip, nicht etwa Seinschaffendes, denn Sein ist es durch und durch nicht, und darum ist es in seinem eigenen formalen Sein ganz und gar leer. (Wir hätten den Satz auch noch so beweisen können: das Sein, was der Erscheinung das Gesetz giebt, muß auch sein im Bilde der Erscheinung von sich selbst; — falls es uns um diesen Satz allein zu thun gewesen wäre). — Dies der erste Theil: objektivirende Anschauung der Erscheinung, als eines absolut freien Bilder-Princips. —

4) Dies wäre nun das neue Bild von der Einen Seite: In diesem Einheitsbilde wird gebildet der Voraussetzung nach, oder es wird begriffen das erste der vorliegenden Bilder, also das darin mitgesetzte Ich: es wird begriffen und verstanden in seiner Genesis, und zwar als Produkt der absolut bildenden Erscheinung, die auch als Ich gesetzt ist: das erste Bild, in dieses Bild aufgenommen, spricht sich aus: Ich setze schlechthin mich selbst.

Wohlgemerkt: a) so wird das schlechthin sich hinschauende Ich begriffen, sage ich: nicht etwa angeschaut. Die absolute Hinschauung schaut nicht etwa sich wieder an, da sie sodann ja gar keine absolute Hinschauung wäre, sondern sie schaut sich eben schlechthin: oder, die Erscheinung versteht sich schlechthin dadurch, daß sie ist, als Ich, in der oben (S. 194 f.) erklärten Bedeutung des Wortes. Diese Hinschauung aber ist schlechthin begleitet von der andern, daß sie mit absoluter Freiheit geschehe. (Durch das Hinschauen geht ja die Freiheit verloren, mittelbar: soll sie doch sein, so muß sie hinzutreten in einem bloßen Bilde ihrer selbst). Richtiger darum und gleich hineintretend in den synthetischen Mittelpunkt: es ist eigentlich gar keine solche Sich-Hinschauung der Erscheinung als Ich, als erstes; sondern es giebt nur ein Bild derselben, als absolutes Produkt der Erscheinung. In

diesem Bilde ist sie nun freilich selber, gebildet nämlich, und ihr Produkt, das Ich, gleichfalls gebildet. So muß man es ansehen, ausserdem hilft das synthetische Aufsteigen Nichts.

b) Das Ich wird als Produkt des freien Denkens begriffen. Warum? Insofern als es durch die erste (wie wir sie wieder nennen wollen) Anschauung gesetzt ist. Wie denn aber? Als Einheit, Identität des Seins und Bildes, schlechthin nach dem Gesetze, in seinem Wesen. Dieses Bild des inneren gesetzlichen Wesens, das Ich, ist es, was als absolutes Produkt des schöpferischen Denkens hingesetzt ist, in seinem besonderen sogestalteten Sein nämlich: mehr aber nicht. Dies als Ich Charakterisirte und durch sein eingesehenes Gesetz Begriffene ist nun, wie ich oben (S. 194.), da wir bei dieser Materie standen, wohl eingeschärft habe, durch diesen Begriff selbst durchaus objektiv hingestellt; das Bild ist nicht projicirend, es ist nicht ausgesagt irgend ein Sein oder Bild; es ist nur ausgesagt, daß, wenn Eins von beiden sei, das andere gleichfalls damit gesetzt ist. Das Ich ist schlechthin leer alles Inhaltes, des Seins wie des Bildes, und bloß darin ausgedrückt das Verhältniß von Bild und Sein in ihrer Unzertrennlichkeit. So ist also darin offengelassen der Raum für jede Bestimmtheit, welche vielleicht von der andern Seite des Bildes hineinkommen möchte, und dies wird uns wohl auf die zweite Seite unseres Bildes führen. Also wohlgemerkt: die Erscheinung ist in dem Bilde von ihr, das wir hier haben, durchaus leer alles Bildens und Seins, und geschildert nur von der Seite eines Verhältnisses eines solchen. So ists hier. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Erscheinung also leer bleiben soll.

Jetzt zum zweiten Theile unsers Bildes.

1) Wir haben, ausser jenem Bilde des formalen Seins der Erscheinung, auch noch ein anderes, das sie auch schlechthin mit sich bringt durch ihr Sein, das ihres Gehaltes. Dies ist dadurch, daß es Bild ihres absoluten Gehaltes ist, in sich abgeschlossen und vollendet, in sich immanent. Wir wollen nun, scheint es, es nicht in einem solchen abgeschlossenen Zustande lassen, mit

dem wir gar nichts weiter anfangen könnten, sondern wir wollen wiederum haben ein Bild dieses Bildes. Ein solches nun unmittelbar zu setzen, weil wir es eben brauchen, giebt es durchaus keinen Grund;- wohl aber haben wir ein mittelbares Bild desselben daraus abgeleitet, daß die Erscheinung ein Bild haben müsse ihres gesammten Seins, welches durch dieses qualitative Bildsein zwar nicht ausgefüllt wird, zu welchem aber dasselbe doch auch mit gehört.

Darum stehe fest, und entgehe Ihnen nie: a) daß wir ein Bild des materialen Bildes fordern nur in dem Bilde des gesammten Seins; also nur in einer Synthesis, nicht für sich. b) Daß durch ein solches Bild des gesammten Seins aber auch jenes besondere Bild eben schlechthin gesetzt und erwiesen ist; dies ist das Band. Es steht fest: es ist in der wirklichen Erscheinung — nicht ein Bild des qualitativen Seins — aber dermalen ein Bild dieses Bildes, Schema II., schlechthin nothwendig.

Also das Daß ist erwiesen, es ist ein solches Bild des Qualitativen absolut gesetzt, und es bedarf dabei keiner Genesis. Die Frage ist bloß von seiner Bestimmung im Gegensatze mit dem Einen bekannten Theile der ganzen Synthesis.

Dies noch deutlicher durch eine Sonderung, wie der Theile der Frage, so der des Beweises; denn wir müssen hier sehr genau sein!

a) Die Erscheinung ist schlechthin jenes Bild ihres Qualitativen durch ihr bloßes Sein, und kann es nicht nicht sein: es ist jenes Bild ihr unaustilgbar.

b) Weil sie jenes Bild nicht allein ist, sondern auch noch ein anderes Bild ihres formalen Seins, so ist sie weder jenes noch dieses, sondern sie ist beides in einem Bilde der beiden = x. Dieses x und die Gestalt, die wir demselben zu geben haben werden, ist die wahre wirkliche Gestalt der Erscheinung. In diesem x liegt nun ein Bild von jenem qualitativen Bilde; dies ist's, was keiner Ableitung weiter bedarf, und keiner fähig ist, und wo die Ableitung nur verwirren würde. Dies, aber auch nur dies, das bloße einfache Sein ist schlechthin gesetzt; (auch darauf kommt viel an, und die klare Erkenntniß dieses Satzes

hebt über nutzlose Untersuchungen hinweg:) das Wie aber bedarf der Ableitung und Vergleichung, und darüber wollen wir jetzt reden.

2) Das Ganze ist bekannter Weise Bild ihres, der Erscheinung, Zustandes. Dies setzt natürlich ein Grundbild der Erscheinung von sich voraus, das durch diesen Zustand nur weiter bestimmt wird: ein Ich, das Stehende und Feste im Bilde, in welchem der Wandel vorgeht, als etwas zu demselben Hinzukommendes, als weitere Bestimmung des Stehenden Ein solches ist vorhanden: es ist eben das Ich, als abgeleitetes objektives Grundbild der Erscheinung. Nun ist der herrschende Charakter des Ich in diesem Bilde die absolute freie Construction, wie schon oben bewiesen ist (S. 212.). Soll nun das zweite Bild = b gebildet werden als Zustand des Ich, so muß es eintreten als Bild in die Form eines Erzeugten, Werdenden durch das Ich. Nur auf diese Weise wäre es aufgenommen in ein Bild des Zustandes der Erscheinung, die hier ein frei bildendes Princip ist.

α) Dies folgt schlechthin: In der jetzt zu beschreibenden Anschauung x hat die Erscheinung von sich kein anderes Bild, als das eines bildenden Princips. Nun soll ein Bild von b in das Bild dieses Zustandes aufgenommen werden, als ihr zukommend, mit ihr vereinigt, sie dadurch erblickt, und dies durch sie: das heißt darum, dies Bild von b muß angesehen werden als Constructum der Erscheinung oder des Ich.

Fassen Sie dies genau, so wie es gesagt ist, mit festem Blicke schaffend und haltend das Bild, das verlangt wird. Es wird nicht etwa construirt; das sei fern: die Erscheinung geht nicht etwa auf, und verschwindet sich selbst in einem Construiren, wie wir es wohl oben auf der andern Seite angeschaut (S. 211 ff.): sondern es wird nur angeschaut ein Construiren, es selbst ist gar nicht, sondern es ist nur in seinem Bilde, und dies ist. Wie könnte es denn anders sein? Dies habe ich darum eben so eingeschärft. Es wird hier gar nicht construirt, sondern ein Construiren bildet sich nur.

(Der Satz ist unendlich wichtig: daß Andere ihn nicht verstehen, und dadurch eine durchaus falsche Vorstellung des Idealismus bekommen, versteht sich wohl für sich. Es scheint mir aber, daß er auch meinen besseren Zuhörern nicht in aller seiner Klarheit vorschwebt. Darum wollen wir ihn gleich im Allgemeinen mit einer Formel und Wendung ausdrücken, die Sie sich merken: das Ich setzt sich selbst schlechthin. Indem es dies thut, hat es kein Bild davon. Wie soll es nun dies bekommen? Etwa durch ein anderes Thun? bei diesem ist es derselbige Fall. Also es muß eben schlechthin ein Bild haben vom Thun, unabhängig vom Thun. Alles Bild von der Construction geht aus, nicht von der Construction, sondern vom Bilde derselben; denn sie ist nur in ihrem absoluten Bilde. Es sind schlechthin zwei Bilder: Eins, des Constructum; das andere der Construction, in und durch einander, und in unabtrennlicher Einheit gesetzt. Das Ich setzt sich selbst, ist nicht wahr. Wahr ist: es ist Bild eines Sichsetzens. So oben, wo wir beim eigentlichen Ursprunge dieser Einsicht waren (S. 213 f.).

β) Das Ich schaut sich in diesem Bilde an als construirend, habe ich gesagt, nicht etwa b, sondern ein Bild von b. So ist gesagt worden, und anders ist es ja nicht zu nehmen. Nochmals: das Bild mußte eintreten in die Form der Construction als ein Constructum derselben. Nicht als ob die Construction an sich sei, sondern sie ist bloß im Bilde. Wird diese Construction nun begriffen als Bild, wie darin liegt, daß sie begriffen wird als Construction; so ist natürlich, daß durch sie gesetzt sei ein Gebildetes, eben das b: also das Constructum erscheint als Bild von b, nicht etwa als b selbst; von dem wir nun weiter sehen wollen, wie es gebildet sein müsse.

3) b kennen wir aus dem Obigen als ein Bild, das durch das bloße Sein der Erscheinung sich schlechtweg macht, das aus dem Sein folgt, und dies Sein selbst ist. Darin eben ist es entgegengesetzt dem a, dem reinen Gedanken, dem durch und durch Bild, wo aus dem Bilde das Sein folgt, das darum reines Bild ist. Durch Bilden Seinsetzen, heißt eben construiren. b ist darum ein durchaus unconstruirbares, denn es ist nicht durch das Bilden, sondern durch das Sein. Mithin müßte der Satz: b wird construirt in seinem Bilde = x heißen: es wird in

einem solchen Bilde von sich construirt ohne Verlust seiner Form, es wird construirt **als** ein unconstruirbares. Können wir dies sagen; so haben wir x, und in demselben b, eben als ein unconstruirbares.

Wie ist das Construiren eines Unconstruirbaren möglich, ist die Frage.

Sie vergessen nicht aus dem Obigen, daß nicht construirt wird, weder b, noch das Bild von b; es wird in der ganzen Anschauung x gar nicht construirt, sondern es liegt in x nur das **Bild** einer Construction. Die Frage müßte darum eigentlich so stehen: wie ist das Bild einer Construction des Unconstruirbaren als solchen? keinesweges: wie ist eine solche **Construction** möglich, deren Sein ja nicht, und eben darum auch nicht ihre Möglichkeit behauptet wird? So aber die Frage zu stellen, wäre gegen das Gesetz einer richtigen Analyse, und würde uns verwirren. Wir theilen darum die Frage, und machen dermalen **uns**, die Philosophirenden, zu diesem Bilde, in ihm aufgehend. Wie es durch die Bildform modificirt wird, haben wir nachher beizubringen. Dies, um die Ansicht der Methode nicht zu verlieren.

Also bleibt die Frage: wie ist Construction eines Unconstruirbaren möglich? Das Unconstruirbare ist ein Bild, welches das Ich durch sein bloßes absolutes Dasein bei sich führt, und zwar **als Ich**, sage ich, und erinnere ich, d. i. als absolute Identität des Bildes und Seins. Es ist darum klar, daß der Inhalt, die Qualität des Bildes, die hier zu setzen ist, um überhaupt nur ein Bild zu erhalten, nicht construirt werden kann. Es bliebe darum der Freiheit der Construction Nichts übrig, als sich zu machen zum Ich, zu einem solchen Sein, das sein Bild von sich mitbringt. Die Unzertrennlichkeit des Seins und Bildes ist durch die Ichform gesetzt; und ist nur diese Form, so bedarf es keiner Freiheit mehr, und es läßt sich durchaus keine einschieben, um das hinzukommende Bild dadurch zu setzen, da es durch absolute Nothwendigkeit gesetzt ist. Woher denn aber diese **Ichform** selbst? Wenn wir unser oben geführtes Räsonnement durchsehen; so werden wir uns bekennen müssen, daß wir diese Frage noch nicht beantwortet, sondern sie in den unerörterten Mittelpunkt

hineingewiesen haben, immer die Ichform nur voraussetzend, nicht erklärend. In dem Erscheinen des Absoluten selbst liegt das: Ich bin nicht, wie wir wohl gesehen haben. In ihr liegt nur der Inhalt und nichts weiter; in ihm nicht, heißt in der **Erscheinung** selbst, und da dies hier begriffen ist als ein durchaus freies Princip; so heißt es, die Ichform liegt in der Freiheit: so daß sich darum dieser Satz auch unabhängig von unserm gegenwärtigen Bedürfniß, durch die reine Deduktion bestätigt. (Was bleibt also der Freiheit übrig für die Construction eines Unconstruirbaren? Der Gehalt zu construiren nicht; denn setzest du die Ichform nicht, so ist kein Gehalt; setzest du sie aber, so ist das Bild nach dem **Gesetze**, und da hat die Freiheit ihr Ende erreicht. Wo läßt sich hier also ein Construiren noch denken? Wie wenn es wäre in dem Sichsetzen der Erscheinung in der Ichform selbst? Da möchte sie wohl unmittelbarer Grund des Bildes sein, und das Ich möchte wohl selbst sein ein Produkt der Freiheit).

Was nun eine solche Vorstellung Schwieriges und Unbegreifliches bei sich haben dürfte, erledigt sich, wenn man sich erinnert, daß ja von einem solchen Sichsetzen der Erscheinung zu einem Ich gar nicht wirklich und in der That geredet wird, sondern daß nur ein Bild eines solchen Sichmachens gesetzt sei. Dies wäre der zweite Punkt der Theilung, an den wir jetzt gehen: Also, es ist gesetzt **Bild** einer Construction des Unconstruirbaren, und dies werden wir jetzt, so vorbereitet, leichter verstehen können.

Die Erscheinung hat ein Bild ihres Sich-selbst-Machens: Sich. Sie setzt darum voraus ein stehendes und durch dieses Machen weiter zu bestimmendes Grundbild. Dieses ist nun in der ganzen Anschauung x vorhanden, und wird dabei vorausgesetzt, es ist das hingedachte Ich. Dieses Ich ist es, das da erscheint, als sich machend zu jener ursprünglichen Form; das heißt fürs Erste: als Prädikat und Bestimmung des stehenden und vorausgesetzten Ich; was man besser so ausdrücken könnte: das schon seiende und stehende Ich **giebt sich hin** in jene Form des ursprünglichen Sichmachens, und zwar giebt es sich hin aus jenem ersten Zustande in jene Form. Bedenken Sie: Die Erscheinung macht sich selbst zu einem Ich, setzt sich in diese Form,

haben wir gesagt. Nennen wir diesen Satz = O. Mit diesem Satze ist es nun allerdings seinem Inhalte nach unser voller Ernst, und dabei soll es bleiben. Ferner sagen wir: von diesem ihrem Machen hat sie nun ein Bild; von ihrem Machen sage ich, also sie, die für sich schon ist, macht sich; also sie hat schon ein Ich vor dem Ich, das hier gemacht wird, welchem das Machen im Bilde eben zugeschrieben wird. Jetzt soll es sich machen zu einem nicht freien, zu einem solchen, welches zum Bilde wird durch Nothwendigkeit, durch sein Sein. Also es müßte sich bilden als aufgebend seine Freiheit, also sich hingeben an das sich selbst machende Sein; es bildet sich also dies Ich als frei zum Nichtfreisein, als schlechthin sich bestimmen könnend zum sich nicht Machenden und Bestimmenden. So und nicht anders muß es im Bilde erscheinen.

(Mir kommt es darauf an auf das Einsehen a priori aus dem Gesetze; denn nur dies belehrt. Ist dies geschehen, so kann ich wohl zugeben, daß man, wenn es möglich ist; denn nicht allenthalben ist es möglich; in der Anschauung des wirklichen Wissens es sich nachweise. Das Bild dieses freien sich Hingebens an die Nichtfreiheit ist die Attention, das Aufmerken auf einen Gegenstand der Erfahrung, oder deutlicher: das Unterlassen alles freien Denkens, und Sichhineinversetzen in die Lage, in der sich uns das Bild selbst macht, d. i. wir durch uns selbst werden zu diesem Bilde, und zwar ist in dem aufgestellten Hingeben die Attention nur ihrer allgemeinen Form nach beschrieben.

XIII. Vortrag. Recapitulation. (Der Zusammenhang, in dem wir stehen, ist folgender: Die Erscheinung ist Ich, Anschauung der nothwendigen Unzertrennlichkeit des Bildes und des Seins; darin lag eine doppelte Folge: des Seins aus dem Bilde, und des Bildes aus dem Sein:. beides mußte also im Ich ausgedrückt sein. Nun sollte das Ich ein Bild von sich haben; in diesem Bilde seiner selbst müßte also auch diese Duplicität der Folge ausgedrückt sein. In dem Urbilde erscheint sich

die Erscheinung als freies Princip ihres Seins, in diesem Bilde müßte aber das Ich auch liegen als nicht Princip, sondern Principiat des Seins: also die Princip seiende Erscheinung müßte sich erscheinen als construirend ein Unconstruirbares, d. h. sich machend zu einem Ich, welches durchaus nicht Princip ist, und dazu sich machend durch eigene Freiheit: dies ist die freie Attention).

Jetzt weiter.

4) Somit habe ich Ihnen nun die Anschauung x als Einigungspunkt beschreiben können durch die entgegengesetzten Theile a und b, und suchte Sie dadurch einzuleiten in die eigentliche Untersuchung. Doch war dies eine bloße Einleitung. Ihre Hauptbestimmung erhalten sowohl a als b erst durch ihre Verbindung in x, zu welcher wir jetzt fortgehen müssen. Ich werde dabei so viel als möglich begriffsmäßig zu Werke gehen, und der Einbildungskraft den möglichst kleinsten Spielraum lassen. Dafür wollen wir uns zuerst den schon mehrmals ausgesprochenen formalen Charakter dieser Verbindung, oder der Anschauung x deutlich machen.

Sie ist Bild eines Zustandes der Erscheinung in einer Zweiheit; eines festen, bestimmten Seins derselben durch diese Zweiheit. Die Erscheinung nämlich ist Resultat eines Gegensatzes; davon liefert x ein Bild; dies drückt aus einen Zustand, nicht das schaffende Princip, sondern das zur Ruhe gebrachte und in seinem Resultate abgesetzte; also x ist reines, lauteres Anschauungsbild, das darum auf keine Weise sich selbst irgend eine Selbstthätigkeit des Denkens und Construirens zuschreibt, sondern welches durchaus leidend sich verhält zu allem in ihm Liegenden; Nichts thut, sondern in dem eben Alles geschieht. Darum ist x eine reine sich entäussernde, sich entfremdende, und einen Abschnitt und Hiatus setzende, objektivirende Anschauung. (Es kommt darauf recht viel an; überhaupt, und für das Verständniß des Folgenden, wie sich zeigen wird). Alles was in diesem Bilde gesetzt ist, ist, und geht vor schlechthin ausser ihr, und ohne alles Zuthun von x. Sie hat das Zusehen und sieht auch dieses nicht. Es ist die Realisirung der erst hingestellten Denkobjektivität, die

hypothetisch war, und die jetzt wirklich vollzogen wird. *Realisirung*: d. h. zwischen ihr, der Anschauung als Bild, und dem in ihr Gebildeten ist dasselbe Verhältniß der *Begründung des Bildes aus dem Sein*: nicht zwar *für sie*, denn für sie ist, da sie sich selbst nicht anschaut, überhaupt kein Verhältniß; sondern *für uns*, die Philosophirenden, wenn wir die Anschauung darauf ansehen, um sie uns deutlich zu machen. Sie ist, was wir anderwärts genannt haben, der *Reflex*, der eben durch das Grundgesetz absolut gesetzt ist.

5) In dieser rein objektivirenden, leidenden, zusehenden, Nichts aus dem Ihrigen beimischenden Anschauungsform ist zuvörderst gebildet ein Ich. Ich aber ist = absolute Unzertrennlichkeit des Seins und Bildes. Wie wird diese Folge des Einen aus dem Andern nun in der beschriebenen Anschauungsform ausgedrückt werden?

Bemerkungen: a) Ich führe Sie in den wichtigsten und entscheidendsten Punkt, den es giebt, zur Erkenntniß des absolut formalen Grundcharakters der Anschauung, (*Empirie*, *Fakticität*): zum Unterschiede derselben von dem Denken oder Bilden, auf dessen Bestimmung das Vorhergehende gleichfalls hingearbeitet hat. Diesen Unterschied Ihnen jetzt genetisch auszudrücken, ist unsere Aufgabe.

b) Ausser der W.-L. weiß man Nichts davon, und wenn Sie denken wollen, so wiederholen Sie immer nur Gegebenes im Bilde. Ich bin mir wenigstens jetzt nicht bewußt, daß ich diesen Unterschied jemals mit der Klarheit vorgetragen habe, mit der ich es jetzt vortragen will.

Deutlich durch den Gegensatz. *Wie wird diese Folge ausgedrückt zunächst durch das* **Denken**? Es ist Bild *des Gesetzes*, hier der *Folge*. Durch das Denken, als anschauliche Freiheit wird darum zu dem Einen Gliede hinzugesetzt das zweite, zu dem Sein das Bild, oder umgekehrt zu dem Bilde das Sein. Also in der absoluten Freiheit dieses Zusetzens des zweiten Gliedes zum ersten nach dem Gesetze besteht das Denken, und der reale und faktische Grund des Hinzukommens des zweiten zu dem ersten ist die absolut bildende Freiheit. An-

schauung ist nun nicht **Denken**, nicht Freiheit; in ihr also müßte das zweite Glied an das erste sich anknüpfen ohne alle Freiheit; bloß im Bilde, und dadurch, daß ein Bild ist; die Folge ist gebildet als ein vorgefundenes Sein. — Vergleichen wir beide nach der logischen Regel, Genus und specifische Differenz zu bestimmen: a) Genus oder *Gleichheit*: beide sind Verknüpfung zweier Theile, nach dem Gesetze der Folge. b) Der *Unterschied* liegt im Verknüpfungsmittel: Im *Denken* ist es die Freiheit, als absolute Schöpferkraft durch den Begriff; *in der Anschauung* das seiende Bild selbst, welches Verknüpftheit ist von a und b. Darum vermittelst dieser Verknüpfung als des eigentlichen Bestandtheils des Bildes, Bild der beiden. Nun ist es ferner Bild einer Folge: des einseitigen Grundes; also das Bild des Einen ist das erste, nicht das zweite, das des andern das zweite, nicht das erste. Das Bild ist also Bild einer *abhängigen Reihe*. Fassen wir dies gleich in einem Totalblick. Ich habe früher gesagt, das reine Bild, das durch und durch Bild ist, läßt sich daran erkennen, daß sein Inhalt ein Verhältniß *zwischen* zwei Sein ausspricht; so spricht das Bild der Erscheinung aus das Verhältniß des Absoluten zu seiner Erscheinung. Verschieden sind sie darin, das *Denken* ist das Mittlere zwischen zwei Sein mit dem *Begriffe* seiner selbst, die Anschauung aber schlechtweg, ohne diesen Begriff. Die beiden Glieder, als Sein und Bild, sind ausser einander; die Anschauung zwischen ihnen, als die Folge des zweiten aus dem ersten. Was d. Erste wäre.

6) Nun ist diese Folge, von der wir reden, gesetzt durch das Gesetz, also als nicht nicht sein könnend, sondern schlechthin nothwendig; die Anschauung muß also auch dies Verhältniß ausdrücken. Wie wir sie bisher beschrieben haben, erhellt dies nicht; denn beide sind bloß verknüpft durch das Faktum der Anschauung, und durch nichts Anderes; von Nothwendigkeit und Gesetz ist gar nicht die Rede. Dabei kann es aber nicht bleiben; denn x soll ja ausdrücken den gesetzmäßigen Zustand der Erscheinung, der schlechthin ist. Also x kann nicht erschöpfend beschrieben sein durch ein Bild eines Seins, das bloß ist, und in dessen Bilde

gar kein Ausdruck liegt, daß es nicht nicht sein kann, sondern sie muß sein Bild einer **gesetzmäßigen** Folge.

Hier ist ein Punkt, der einer scharfen Erfassung bedarf. Die Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der Folge soll in x ausgedrückt sein. Nun ist diese Anschauung durchaus kein Bild des Gesetzes unmittelbar; denn dann wäre sie Denken, nicht Anschauung: machen wir sie zum Bilde der Nothwendigkeit, so machen wir sie zum Denken, setzen also noch einmal, was wir schon haben; Anschauung aber hätten wir dann überhaupt nicht. Also unmittelbar kann Gesetzmäßigkeit nicht in der Anschauungsform liegen. Aber vielleicht **mittelbar**? Und wie denn? Da haben wir zu denken! Ich sage: die Anschauung kann ausdrücken das Gesetz in seinem **Resultate**, in der **Facticität**. Einem gesetzmäßigen Sein muß man es doch ansehen können, daß es dies ist, und indem sich die Gesetzmäßigkeit im Faktum abgesetzt hat, ließe sie sich doch auch darin **anschauen**. Was ist denn das Resultat der Gesetzmäßigkeit im Fakto? Das **ohne Ausnahme sein**; nicht etwa aber die **Unmöglichkeit** der Ausnahme; sollte diese gebildet werden, so müßten wir uns wieder zum Denken erheben, zu dem Bilde des Gesetzes. Wie soll nun diese **Nicht-Ausnahme** an der **Folge** in der Anschauung ausgedrückt sein? **Antwort.** Wenn die Anschauung sich ausdehnte in die Unendlichkeit der Fälle, und allenthalben in jedem Falle wieder fände dieselbe Folge. Wir bekämen dadurch eine Reihe ab. ab. ab. und so ins Unendliche fort. Hier wäre die Ausnahmlosigkeit der Folge dadurch ausgedrückt, daß ins Unendliche a gesetzt wäre als das Erste, und dazu b käme; dies wäre absolutes Faktum des Zusammenhanges, woraus sich nachher auf dies Gesetz schließen ließe. —

Nun aber ist x ein geschlossenes und vollendetes Bild der Folge; es **ist**, hat in sich die Einheit des Bildes. Darum kann in ihm eine solche Unendlichkeit der Folge als ihr **Gegebenes** und Vorliegendes, nicht gesetzt sein. Als Gegebenes nicht, sage ich. Die Unendlichkeit müßte sich darum verwandeln in eine **Möglichkeit**; aber in eine gegebene und angehobene Möglichkeit; die Folge gilt ohne Ausnahme in der Anschauung, und sie

könnte ausgedehnt werden ins Unendliche. Diese Ausdehnbarkeit aber wird nicht gedacht, welches sich widerspricht; denn gedacht wird nur das Gesetz; sondern sie ist ein faktisch Gegebenes, es ist darum gegeben ein Fließen der Folge, das auch ausgedehnt werden könnte ins Unendliche, wo sie immer ohne Ausnahme gelten würde: ein unbedingtes Mannigfaltige, das jedoch anhebt von Einem Gliede, und fortgeht nach der Regel der Folge, also **Zeit**, Fluß, nur geschlossen in der Anschauung x; also innerhalb der Geschlossenheit müßte gegeben sein die **Unendlichkeit**. Der Fluß darum, wie er geschlossen ist, müßte gesetzt sein als einer, der ausgedehnt werden könnte ins Unendliche. (Bild derselben ist jede Linie. Sie ist begränzt, aber ins Unendliche theilbar, ohne daß der kleinste Theil nicht wieder Linie wäre, der, eingeschlossen von zwei Punkten, nicht getheilt werden könnte. Hier haben wir aber die Linie A—B. Da nöthigt mich Nichts von A anzuheben und sie nach B zu ziehen; oder umgekehrt von B anzuheben, und von vielen andern Punkten. So ist aber unser Fall nicht; da ist eine Bestimmtheit der Folge, das erste Glied ist A und das zweite B: A ist Grund und B die Folge, nicht umgekehrt; wir wollen also hier eine abhängige Linie, die nach einer einfachen Folge gebildet ist. Solche Linie stellt Jeder im Bilde der **Zeit** vor).

Wir haben richtige und durchgreifende Wahrheiten ausgesprochen; stehen wir einen Augenblick, betrachtend, und wo es nöthig ist, nachhelfend, stille.

Wir haben öfters gesagt, die Philosophie habe eine gewisse Willkühr in der Anordnung ihrer Constructionen. Sie kann anheben fast, wo sie will: ein Glied der reinen Bilderwelt hängt am andern, und setzt das andere, und wenn sie nur sonst in allen Theilen gründlich verfährt, so muß sie dadurch auf das Ganze geführt werden. Doch giebt es auch eine bestimmte Ordnung dieser Construction, und der Folge der **Glieder**, wo man mit besonderer, allgemein um sich greifender Klarheit zu dem Urbilde hingeleitet wird; und diese normale Construction zu finden, ist die Aufgabe. Die Philosophie kann längst da sein, auf die erste Weise, ohne darum die zweite Aufgabe gelöst zu haben.

Hier ist nun ein recht glänzendes Beispiel von der Verschiedenheit beider Verfahrungsarten. Daß die Erscheinung sich anschaue als ein unendliches Leben, Werden und Fließen, läßt sich leicht und in mancherlei Zusammenhang nachweisen. Ich habe es Ihnen schon oben nachgewiesen (S. 183 f.) bei der Erklärung, wie ein Bild des Bildes sein könne, worin das Bild als solches anerkannt wird. Ich sagte: Das gesammte Mannigfaltige, das insgesammt im Bilde ist, wird erfaßt unter dem Einen Charakter, daß es eben insgesammt im Bilde sei, der Form nach, mit Abstraktion von der Besonderheit des Gehaltes. Ich hätte leicht hinzusetzen können: und wenn das Bild des Bildes nur durch diese Synthesis, diese Auffassung eines Mannigfaltigen in seinem gesammten Bildcharakter zu Stande kommen kann; so ist dadurch, daß ein solches Bild gesetzt ist, die Mannigfaltigkeit schlechtweg gesetzt, wie auch eine Einheit derselben, d. i. ein Fluß. Durch eine solche Nachweisung wird nun erkannt, daß dies eine absolute Anschauungsform ist. Wenn aber alle Philosophie genetisch ist durchaus; so muß doch einmal nachgewiesen werden, warum jene es ist, das Gesetz der Anschauungsform; und nur der Ort, wo dies nachgewiesen wird, ist der rechte für die Construction derselben. Diesen Ort haben wir nun so eben in Beziehung auf die Anschauung des Werdens und Lebens angetroffen. Also:

Die Erscheinung als Ich gesetzt (dies ist die absolute Voraussetzung;) ist das also gefaßte Ich in seinem eigentlichen Wesen die nothwendige Verbindung Zweier, des Seins und des Bildes. Wird nun dies also bestimmte Ich gefaßt in einer Anschauung, d. i. in einem Bilde, welches durch sich dem in ihm Abgebildeten durchaus Nichts hinzuthut; so wird es ein Vereinigen der beiden Glieder; ein Vereinigen, sage ich, also ein Leben zwischen beiden, ein Fortfließen von dem Einen zum Andern. Damit aber ist das Gesetzliche noch nicht ausgedrückt, welches doch ebenfalls in ihm liegen muß, da die Gesetzlichkeit eben den Charakter des Ich ausmacht; wird dies hinzugethan, und das Verbinden damit vereinigt, so kann es gar nicht nicht verbinden; es muß! Dies Muß bildet sich in der Anschauung ab, es wird angeschaut eine unendliche Folge, ein absolutes Leben und Werden. Leben ist

Ausdruck der absoluten Folge in der Anschauung; Unendlichkeit, Zeit; die Form derselben ist Ausdruck der Gesetzmäßigkeit in derselben Anschauung. Daher dann das Mannigfaltige und der Fluß, als absolut in der Anschauungsform des Ich liegend, und nirgends anders her abzuleiten. Wie die Endlichkeit in die Unendlichkeit kommt, warum das Absolute uns nicht zerfließt, kommt eben daher, daß jene Anschauung eine Bestimmtheit der Folge ausdrückt: die Folge ist unendlich, aber sie ist immer eine Folge von A — B. Dies möchte wohl der feste Anhaltspunkt sein, da liegt die Mannigfaltigkeit darin.

Es ist nicht wohl möglich, hier weiter zu gehen, indem ein Glied folgt, das frische Kräfte und einen anhaltenden Vortrag erfordert. Um die Zeit mit etwas Nützlichem zuzubringen, lade ich Sie zu einem Satze ein, der eigentlich höher liegt, als Alles, was wir bisher vorgetragen haben, und der alles dies begründet, um auf ihn allenfalls mich berufen zu können, und aus ihm Licht zu holen, falls und wo wir desselben bedürfen sollten.

1) Ich habe schon oben bemerkt (S. 219.), daß wir die Ichform in der Erscheinung selbst noch nicht abgeleitet haben, und wir versuchten es, sie so abzuleiten: die Erscheinung ist das Erscheinen des Absoluten selbst; darin liegt bloß der Inhalt des Erscheinens, die Erscheinung in ihrer Qualität; nicht etwa das formale Dasein derselben als Ich, ihr Sicherfassen und Ergründen. Im Absoluten liegt der Grund der Erscheinung nicht, heißt offenbar: er liegt in der Form derselben, und da wir hier in x die Erscheinung als freies Princip begriffen haben, hieß es: die Ichform liegt in der Freiheit. Da setze ich aber wieder die Erscheinung als Erscheinung voraus, und komme also wieder in den nämlichen Cirkel hinein. Wir wollen sie als ein abgesondettes und geschlossenes Sein, nach der Analogie des Absoluten, setzen. Wie ist denn nun dies, ausser eben im Bilde? Dies ist also auch hier die Voraussetzung. Läßt sich denn darüber nicht etwas Befriedigendes sagen? Die absolute Voraussetzung war, daß ein

Bild sei. Wie soll dies construirt werden? Es bleibt da nur übrig, vorauszusetzen ein unendliches Bildleben; dies aber giebt kein Bild. Sollte es werden zu einem Bilde, so müßte es beschränkt sein, genöthigt werden sich zu beschränken, sich zusammenzuziehen zu dem Ausdruck eines bestimmten und endlichen Lebens durch absolute Nothwendigkeit, durch ein reales Gesetz. Was d. Erste wäre. Nun könnte man sagen, wie kommt die Wirksamkeit dieser Nothwendigkeit in das Bildleben hinein, wie kann sie eingreifen in dasselbe? Antwort. Weil dies überhaupt nur durch jenes Gesetz da ist. Das Bildleben ist gar nicht ausser dieser Nothwendigkeit, als dem eigentlichen Grunde seines Seins. Durch diese Beschränkung würde nun das Bildleben zu einem bestimmten Bilde; und dies wäre der Grund der absoluten Anschauung in ihrer bloßen Form, Beschränktheit eines absoluten Bildlebens, woraus nun freilich für sich selbst sich Nichts machen läßt.

2) Ich sage: durch diese Anschauung wird das vorausgesetzte Bildleben sich selbst *anschaubar*; denn nur in der Beschränkung ist es Bild; durch die vorausgesetzte Nothwendigkeit ist es beschränkt, darum selbst in sich ein Gegenstand des Bildes; aber als Bild, und nicht anders; denn was kann es bilden? Nur das beschränkte, es selbst ist aber jetzt beschränkt. Was das darin Gebildete aber auch sein mag; so ist es das Resultat der Nothwendigkeit, von der es selbst ergriffen ist; es selbst ist dadurch verändert, daß es auf die bestimmte Sphäre beschränkt ist, und so muß es sich auch anschauen. Dies ist, wie wir schon wissen, die Ichform. Ich darum ist = Bilden des Bildens, Sehen des Sehens. So ist hier also die Ichform selbst entstanden aus der Beschränkung des unendlichen Bildvermögens auf ein bestimmtes Bild. Was d. Zweite wäre.

3) Es ist eine Beschränkung, die nur anschaubar ist, inwiefern sie selbst ist, die aber selbst ist zufolge der absoluten Nothwendigkeit: dadurch wäre nun das Bilden zur Anschauung seiner selbst gekommen, eben als *unendliches* Bilden, in sich; und doch als besonderes und beschränktes im Zustande des Bildseins. Diese Ansicht widerspricht sich, Unendliches und Beschränktes stehen mit

einander im Gegensatze; dieser kann nur vereinigt werden eben durch die Ansicht des *Gesetzes*, wenn die vorher beschriebene Nothwendigkeit des Beschränkens des Unendlichen selbst gebildet würde als Grund dieses beschränkten Zustandes. So entstände die Anschauung eines Gesetzes, ein *Denken*. Was d. Dritte wäre.

4) Wir hätten darum hier aus den höchsten Principien das Mittelglied des Anschauens und Denkens gefunden, welches wir eigentlich tiefer, und in einer bestimmten Anwendung für die Anschaulichkeit suchten, schon oben in der Construction des Ich. Dieses Mittelglied ist das Bild des Bildes selbst, das Sehen des Sehens. In dieser Zusammensetzung ist beides vereinigt: das unendliche bildende Leben, das Nichts ist, als Bilden, würde sich bilden, wenn es in dieser Unendlichkeit zu einer festen Gestalt kommen könnte. Dazu kann es nicht kommen durch sich, sondern durch eine absolute faktische Nothwendigkeit: (der Grund des Ich ist nicht in ihm selber der Form nach). Ist es durch diese Nothwendigkeit Bild in einer festen Gestalt, so ist es eben darum auch Bild seiner selbst, weil es nun, das absolut Bildende, in diesem Bilde eine feste Gestalt bekommen hat. Dies zweite Bild seiner selbst ist nun offenbar nicht das erste, sondern nur Bild von der festen Gestalt des Bildenden selbst; es ist nicht Wiederholung des ersten Bildes, sondern Sonderung der Nothwendigkeit. Beide setzen schlechthin einander, und eins ist nicht ohne das andere möglich. Das obere Bild, Ich, ist nicht möglich ohne die Voraussetzung des ersten, denn nur durch die Beschränkung ist es zu einem sichtbaren Ich geworden. Umgekehrt ist jenes nicht ohne dieses, denn jenes zieht die Möglichkeit von diesem, darum, da das vorausgesetzte schlechthin bildet, sobald es kann, die *Wirklichkeit* nach sich. Eins folgt aus dem Andern, und ist gesetzt durch das Andere. Beide setzen sich aber auf verschiedene Weise: das Ich das *Urbild*, nicht dem Sein, sondern der Erkenntniß nach; das Urbild das Ich, dem Sein der Möglichkeit nach. Wenn die Anschauung nicht wäre, käme es gar nicht zu einem solchen Reflex des Bildvermögens in sich selbst; sie macht also realiter möglich die Sichanschauung als Ich; aus dem Ich umgekehrt läßt sich schließen, daß die Anschauung ist, indem ausserdem das Ich

nicht möglich wäre. Beides wieder in diesem Verhältnisse ist nur unter Voraussetzung eines absolut bildenden Lebens, und einer absoluten Beschränkung desselben, was wir ausdrücklich noch hinzusetzen.

So also setzen einander die beiden Bilder; welche man füglich nennen kann *äussere* und *innere* Anschauung.

Das beschriebene Denken ist nun die Erklärung, der *Verstand* der Beschränkung durch das Bild des Gesetzes; die Lösung eines Zweifels, bei der streitenden Ansicht. Wie beschrieben? Das Denken ist seiner Möglichkeit nach durch die beiden Anschauungen gesetzt, und verhält sich zu ihnen gerade so, wie die innere zur äusseren. Denn wenn beide nicht wären durch solche Beschränkung des unendlichen Bildvermögens, so gäbe es gar nichts zu erklären. Es giebt darum kein absolutes Denken, wie wir bisher die Sache, vermuthlich zur Verbesserung genommen haben, sondern nur ein absolutes Verstehen eines *Faktums*: Verstehen ist nur möglich, inwiefern das Räthsel, das Faktum, aufgegeben wird: das Denken ist also seiner Möglichkeit nach schlechthin durch die Anschauung bedingt. Wollte man nun weiter argumentiren, und sagen: durch die Anschauung sei auch die *Wirklichkeit* des Denkens schlechthin gesetzt; so müßte man den Begriff von dem vorausgesetzten Bildvermögen erweitern, und sagen: das Bildvermögen kann sich nicht anschauen, ohne den Grund davon zu verstehen, ohne sein Bildsein zu erklären; es ist keinesweges bloß ein unendliches bildendes Leben, sondern zugleich und in demselben Schlage ein absolutes *Verstehen*, Verstand seiner selbst. Dann müßte die Beschränkung eben so schlechthin *erklärt* werden, wie sie ist. Ob wir nun dies unbedingt, oder nur unter gewissen Bedingungen behaupten können, davon ist in unserer gegenwärtigen Synthesis die Rede, indem wir ja eben den Zusammenhang des Denkens und der Anschauung nachzuweisen gedenken. Wir scheinen in unserer gegenwärtigen Synthesis allerdings Lust zu haben, so zu sprechen; denn es ist ja wohl klar, und muß in der gegenwärtigen Relation allen aufmerksamen Zuhörern wohl klar geworden sein, daß unsere Synthesis x gerade dieselben Glieder hat, die wir eben aufstellten: die zwei For-

men der Anschauung, der äussern und innern, und beiden gegenüber das Denken, und zwar, daß wir sie nicht unmittelbar haben, sondern in ihrem Bilde, einem höheren. Wir haben das Construirbare = äussere Anschauung, a; das Unconstruirbare = innere Anschauung, b; und beide wollen wir vereinigen in einem dritten und höhern, dem x = Denken. x ist also ungefähr das, was unsere so eben vollzogene Betrachtung war; die Aufzählung dieser drei Größen, a, b, x, die sich auch gegenseitig so bestimmen; nur daß sie nicht Alles problematisch hinstellt, sondern wirklich anschaut, und die Frage über den Zusammenhang löst. —

Fortsetzung gegen den Skepticismus (S. 179.).

Der Skeptiker, zeigte sich, setzt seine Individualität, wie sie ihm durch Selbstbeobachtung gegeben wird, als gemeingültig. Der Wissenschaftliche spricht kategorisch und fordert unbedingte Anerkennung der Wahrheit für Alle. Wie kommt er dazu? Nicht etwa zufolge einer Selbstbeobachtung, sondern durch Vernichtung seines Selbst und Hingeben desselben an das schöpferische Princip, das sich absolut nach dem Gesetze gestaltende Wissen, das da ist das gemeinsam Gestaltende der ganzen Menschheit. Nur inwiefern seine Rede Abdruck ist dieses ewigen Gesetzes, soll sie *objektiv* geredet sein; und was in seiner Rede das nicht wäre, sondern etwa Selbstbeobachtung, Abdruck seines Selbst, erklärt er selber für Nichts.

Er braucht gar nicht zu sagen: *ich weiß*, nicht einmal in dieser Rücksicht auf sich zu reflektiren, *daß er weiß*; sondern er weiß eben schlechtweg, wie und inwiefern er weiß. Was aber sein Verhältniß zu Andern betrifft, so gesteht und predigt er, daß seine Rede Nichts ist für sie, ausser inwiefern sie selbst dasselbe begreifen. Er könne Nichts mittheilen, sondern Jeder müsse es von ihm selber nehmen, sonst bekomme er es gar nicht. Glauben und Autorität verbittet er sich ganz und gar, als das seine Absicht völlig Vernichtende. Also auf keine Weise wird Individualität eingemischt.

Er soll *bescheiden* sein: das Ewige und Absolute ist nicht bescheiden, sondern schlechthin kategorisch; vor ihm aber soll sich

bescheiden und verstummen alle Individualität. Jede besondere Individualität soll sich hingeben und opfern dem Ewigen, nicht aber inwiefern dies in einem Andern ihm erscheint; (was eigentlich auch gar nicht möglich ist:) sondern inwiefern es ihm selbst erscheint. Dies nun unbescheiden finden, könnte nur die Verstocktheit in der Unbescheidenheit.

XIV. Vortrag. Lassen Sie uns jetzt den Faden unserer ganzen Untersuchung zusammenfassen und übersehen. Unsere Aufgabe ist: den Antheil des Denkens in dem ursprünglichen Wissen nachzuweisen; diese Frage ist jetzt zurückgeführt auf die Formel: daß die Erscheinung sich sehe als das sehende, als Bild, Identität mit einem gewissen Bilde. Hierin liegt:

1) Die Erscheinung soll sich sehen als das und das, sie muß also ein Bild haben von sich selbst, d. h. sie muß sich sehen als Princip des Bildens, als setzend das Sein durch das Bild; und setzend besonders ihr eignes Sein; sie setzt sich selbst schlechthin.

2) Dies aus ihr selbst also Abgesetzte soll sie als ein Bild ersehen; an ihr eignes Bild soll sich in demselben Bildsein anschließen das Bild eines Bildes; und zugleich die Bestimmung dieser beiden Bilder, daß das erste sei das zweite, das zweite Accidens und Bestimmung des ersteren = Ich, welches nur überhaupt dargestellt ist und ohne alles Accidens. Denn indem sie sagt: Ich, hat sie schon ein Bild ihrer selbst, und indem sie hinzusetzt: »habe ein Bild,« soll sich an das Sehen ihrer selbst anschließen ein anderes Sehen als Fortbestimmung des erstern.

3) Dies zweite Bild insbesondere soll ein solches sein, das nicht durch eignes Denken und freies Bilden der Erscheinung entstanden ist, und durchaus nicht angesehen werden kann, als dadurch entstanden. Sie soll sich ein Bild zuschreiben, dessen Charakter ist, daß das Ich durchaus nicht Princip desselben sei; doch soll dies Bild gleichwohl sein eines des Ich, das Ich soll es sein. Dies ist nun die eigentliche Schwierigkeit; denn es ist offenbar ein absoluter Gegensatz und Widerspruch. Das freie Ich müßte sich anschauen als nicht frei und dennoch das freie; da liegt es. Also dies stehe Ihnen fest: dieses Sichsehen des Ich als des sehenden ist dermalen noch das von uns seiner Möglichkeit nach zu construirende Gesicht, unser aufgestelltes x, und die ganze Schilderung des x entspricht dem so eben Vorgetragenen. In dem wirklichen Wissen ist das hier nachzuweisende Bewußtsein das: Ich stelle vor. Ich ist darin das Sichsehen der Erscheinung als Princip; stelle vor, ist das Ich, das sich setzt als sehend in einem anderen Sehen, von dem es nicht Princip ist.

Es kommt in der Beschreibung eines bestimmten Gesichtes Alles darauf an, den Einheitspunkt des Bildes, von welchem alle Glieder desselben ausgehen, und in welchem alle ihre gegenseitige Beziehung haben, d. i. hier den unmittelbaren Zusammenhang des Bildes und eines Gebildeten, den eigentlichen Punkt, wo aus dem Charakteristischen des Bildes das Gebildete herausspringt, den Focus des Ganzen genau anzugeben, und für den Zuhörer, darauf beständig zu merken. Denn an einen solchen Einheitspunkt a legt sich, wie wir im Allgemeinen schon wissen, daß die Gesichte synthetisch sind, mancherlei an, ein b, c u. s. f., durch welches Mancherlei dies a selbst wieder wird, was es ist, und wodurch es als a verstanden wird. Darum muß man diesen Mittelpunkt nicht mit den einzelnen Bildern verwechseln, sondern beständig auf denselben gerichtet sein, und die einzelnen Bilder nur in ihrem Verhältnisse zu ihm ansehen.

So ist es der Fall hier, und ist hier besonders nöthig, da wir gefunden haben, daß x ein so mannigfach Zusammengesetztes ist, bestehend aus zwei Hauptgliedern, deren jedes wieder seine eigenen Glieder mit sich führt, aus dem der Eine Blick gebildet ist. Der Focus ist hier: die Erscheinung, sich sehend als sehend. An den Blick, daß sie es sei, die sich sehe, schließt sich an, daß sie, die Gesehene, selbst sehe. Diese beiden Bestandtheile sind entgegengesetzt: inwiefern sie es ist, die gesehen wird, also inwiefern sie Ich ist, ist sie Produkt des freien Bildens, und wird also gesehen; inwiefern sie aber als sehend gese-

hen wird, ist sie, als sehend, es nicht. Also der Inhalt, der hier in Einem Gesichte vorkommen soll, widerspricht sich und hebt sich auf. Beide Bilder sind zu vereinigen. Beide Bestandtheile, das Ich und das gesehene Sehen desselben, lassen sich als bei einander stehend begreifen, und so in Einem Sehen vereinigen nur als folgend nach verschiedenen Gesetzen der Folge überhaupt. Beiden Bestandtheilen a und b wird darum Etwas vorausgesetzt als ihr *Grund* = α, β. Ist dies nun in der That und Wahrheit? Wenn kein anderer Grund zur Behauptung sich findet, als dieser, aus diesem folgt es nicht. Hier sind es bloß Glieder, hingesehen lediglich durch das Bild der beiderseitigen Folge.

(Wir haben die Formel so ausgedrückt: das Ich sieht sich als das *Sehende*; im wirklichen Bewußtsein der gewöhnliche Ausdruck: Ich *stelle vor*. Ich frage: *Sieht* es nun auf andere Weise, als in dieser Anschauung von sich? Hat es noch ein anderes Sehen als dies von ihm Gesehene, in diesem Sehen seiner selbst? Noch ein anderes Vorstellen an sich, als dies, dessen es sich als des seinigen bewußt ist? Giebt es eine Vorstellung ohne Selbstbewußtsein? Eine Vorstellung, die nicht Vorstellung des Ich wäre? Wer könnte dies sagen, und was wäre das für ein Sinn? Ich weiß wohl, daß dies gewöhnlich angenommen wird, und daß darin gerade die Irrthümer sich verstecken! Sie auszurotten, ist eben die Absicht unserer Untersuchung).

Dies ist eben der Punkt, auf den es uns ankommt: die Erscheinung kann sich nicht ersehen, sieht sich, denkt sich nicht ausser als sehend. Es giebt kein reines und abgesondertes Ich, wie wir es etwa früher construirt haben; die Anschauung des Ich ist immer mit jenem Nicht-Ich verbunden, das sich schlechthin anschließt, und umgekehrt: die Erscheinung hat gar kein Sehen, ausser inwiefern sie dasselbe sieht. Beides ist eine durchaus unabtrennliche Synthesis. Es giebt kein reines Ich, sondern nur in einer Synthesis; und in dieser wollen wir es nachweisen. Unsere allererste Untersuchung hatte schon dies zum Zweck, indem sie den Satz aufstellte: das Bild müsse sich nothwendig sehen als Bild;

Bild, und Bild davon, *als* Bild seien unzertrennlich. Dies nachzuweisen, haben wir uns jetzt noch mehr Raum gemacht. Die Erscheinung sieht das Bild als solches in sich; und eben indem sie es in sich sieht, sieht sie es als Bild, als Accidens; und wenn wir sagen, dies Bild ist gar nicht, es werde denn gesehen als Ich; so heißt dies eben: es ist gar nicht, als es werde denn gesehen als Bild. Es wird Etwas gesehen als Bild, heißt darum: es wird erblickt im Ich. Dies ist die früher nachgewiesene Unzertrennlichkeit der Bilder a und b; für b haben wir jetzt gefunden das Ich als Princip, und eben diese Einheit, von der gesprochen wurde, ist ausser x.

Ueber die äussere Form, daß in dem Bilde x ein Begründen oder Construiren gebildet werden müsse, daß die Verschiedenheit der Folge in der Construirbarkeit und Nichtconstruirbarkeit bestehen müsse, daß das gemeinschaftliche Ich gebildet werden müsse als dennoch construirend das schlechthin Unconstruirbare, und was das heißen möge; was da sei die Anschauung einer Folge, und zwar einer gesetzmäßigen Folge, daß sie sich ausdrücke als ein Fluß über einem Mannigfaltigen; darüber ist in dem Vorigen Rechenschaft gegeben, und wir haben dadurch vorgearbeitet für die Einsicht des Hauptpunktes, für welchen wir dies Alles gebrauchen werden. Wir haben aber ein wesentliches Stück ganz liegen lassen, ohne welches wir zur wahren Einsicht nicht gelangen können. Auf dies habe ich durch den Schluß der vorigen Stunde vorbereiten wollen. Ich sagte:

1) Man setze voraus ein unendliches Bildvermögen; so zerfließt das eben, und es ist kein Bild.

2) Sollte es nun dies werden, so müßte das unendliche Bildvermögen eben beschränkt werden; aber nicht durch sich, denn durch sich selbst ist es unendliches Bildleben, darum müßte es beschränkt werden durch eine absolut faktische Nothwendigkeit. Was ich auch ausdrücken könnte: durch ein Gesetz, denn die Nothwendigkeit wird zu einem Gesetze, wenn sie ins Bild gefaßt wird,

das aber zunächst noch nicht geht, indem wir hier noch gar kein Bild haben, sondern es erst entstehen lassen wollen. Durch diese Beschränkung wäre nun ein Bild dessen, was von der Unendlichkeit übrig bleibt nach der Beschränkung: ein bestimmtes Bild.

3) Es könnte in jener Unendlichkeit auch nicht Bild seiner selbst sein, weil es überhaupt nicht Bild sein könnte. Jetzt ist es durch die Beschränkung Bild geworden innerhalb der durch die Beschränkung gesetzten Gränze; zuvörderst dessen, auf das es beschränkt ist; und nun kann es darum auch sein Bild seiner selbst.

4) Ich sage: es muß unter dieser Bedingung Bild seiner selbst sein. Denn es ist in sich und durch sich ein bildendes Leben, der Voraussetzung nach, in welchem Alles sich bildet, was ist. Jetzt ist es in der Gestalt eines Bildes = A. Diese seine Gestalt muß sich darum bilden

Resultat: Durch das erste, durchaus nicht in ihm, sondern in einer faktischen Nothwendigkeit ausser ihm gegründete Bild ist das Bild seiner selbst bedingt. In der ersten Lage der Unendlichkeit kann es gar nicht sein Bild seiner selbst: erst durch die Beschränkung kann es selbst gebildet werden. Weiter: durch das erste Bild ist auch das zweite gesetzt, und als nothwendig gesetzt, nicht etwa unmittelbar zufolge der fremden Nothwendigkeit, sondern zufolge seines eigenen innern Wesens, als Bildlekeit, sondern zufolge seines eigenen innern Wesens, als Bildleben, wie wir gesehen haben. Für das erste bedarf es einer absoluten äussern Nothwendigkeit, nicht so für das zweite, sondern das erste nur gesetzt, macht sich das zweite durch sich selbst nach innerer Nothwendigkeit. —

5) Ich wollte hierdurch nur die allgemeine Form des Zusammenhanges zwischen den beiden Arten der Bilder, des Bildes schlechtweg, und des Bildes vom Bilde; des durch absolute ursprüngliche Nothwendigkeit, und des durch das eigene formale Wesen des Bildes, des qualitativen und des formalen zeigen. Mehr ist noch nicht geschehen, denn wenn wir das Gesagte näher betrachten, so ist es aufgestellter Maßen unmöglich. (So aber Schritt vor Schritt muß die Philosophie einhergehen).

Es läßt sich nämlich in unserer Deduktion gar nicht begreifen,

(ungeachtet wir es zum Behuf der Begreiflichkeit hingestellt haben), wie durch die Beschränkung eines Unendlichen ein Bestimmtes, und besonders ein bestimmtes Bild entstehen solle, das selbst wieder in einem zweiten Bilde als ein bestimmtes gebildet werden könne. Mit dem Unendlichen giebt es gar kein Verhältniß, wie Ihnen angemuthet wird in eigener Anschauung zu finden. Soll daher durch die Beschränkung ein Bestimmtes entstehen, so muß die Beschränkung innerhalb einer bestimmten Beschränkbarkeit, die ein geschlossenes und bestimmtes Ganze ist, geschehen. Nur so ist das Resultat der Beschränkung ein bestimmtes durch seinen Gegensatz und sein Verhältniß zum Ganzen. Wohlbemerkt: ich sage nicht, ein solches schlechthin unendliches Bildleben, das durchaus nichts weiter sei, denn dies, müsse gar nicht gesetzt werden; es muß allerdings gesetzt werden, wenn das Bild überhaupt in seiner Form begriffen werden soll; es kann nur nicht also gesetzt werden in Beziehung auf die Begränzung: in dieser Beziehung muß innerhalb der Unendlichkeit wieder, welche vorläufig uns Nichts angeht, gesetzt werden eine durchaus bestimmte Begränzbarkeit, ein Verhältniß des Bestimmten zu einem Bestimmbaren überhaupt. Diese Begränzbarkeit ist in unserm Denken gesetzt durch die Möglichkeit der Begränzung; sie ist diese Möglichkeit selbst, ist daher schlechthin gesetzt.

Und nun nach dieser Voraussetzung weiter: Das durch die Beschränkung entstandene Bild ist doch Bild, nur inwiefern es bestimmt ist; aber es ist bestimmt nur durch seinen Gegensatz mit der Beschränkbarkeit überhaupt. So gewiß darum dies Bild ist, so gewiß muß die Beschränkbarkeit, und der Gegensatz derselben mit dem bestimmten Bilde gesetzt werden. Das Bild ist nur ein Bestimmtes durch diesen Gegensatz, und da alles Bild ein Bestimmtes ist, so ist es überhaupt nur in diesem Gegensatze. Diese Nothwendigkeit ist hoffentlich klar. — Es ist nöthig hier genau zu sein; darum Analyse des Gesagten. Was ist denn nun eigentlich in der Erscheinung, Bild der Beschränkung oder der Beschränkbarkeit? Unmittelbar keines von beiden, sondern Bild eines bestimmten Gegensatzes der beiden; darum die beiden nur durch und vermittelst des Gegensatzes, als Glieder desselben, und

außerdem nicht. Beschränkung und Beschränkbarkeit sind also nur, inwiefern sie durch den bestimmten Gegensatz, das einzige hier schlechtweg Gesetzte, gesetzt sind. Der Gegensatz ist der Focus beider. Offenbar ist das Bild der Beschränkbarkeit ein Bild, das die Erscheinung von sich hat; denn das Beschränktere ist ja eben die Erscheinung; und das der Beschränktheit gleichfalls: das Einzige darum, was hier gesetzt ist, ist ein bestimmtes Bild der Erscheinung von sich selbst, und in diesem sind die beiden Nebenglieder gesetzt.

Das faktisch wirkende Gesetz nun, die Nothwendigkeit, die wir als beschränkend das unendliche Bildleben, als Grund des Bildes überhaupt setzten, was wirkt es eigentlich, und was ist da durch dasselbe? Eben das bestimmte Bild, ganz so, wie wir es beschrieben haben, mit seinen beiden synthetischen Theilen, ist da durch dasselbe, und nichts Anderes. Keine Beschränkung unmittelbar, auch keine Beschränkbarkeit, sondern nur das bestimmte Bild, in welchem beide gesetzt sind. *Gesetz* ist eben das *Sein eines Bildes*, und da das Bild nothwendig Bestimmtheit bei sich führt, *Sein eines bestimmten Bildes*, und da dies eine Bestimmbarkeit bei sich führt, *Sein eines bestimmten Bildes als Theiles der Bestimmbarkeit überhaupt.* Also die Nothwendigkeit des Seins des Bildes bringt dies Dreifache mit sich in der angegebenen Ordnung. Wir hatten Anfangs zwei Glieder, die erst aussahen, als ob sie für sich und objektiv zu gelten begehrten, die Beschränkung, als ein wirklich vorgehendes Faktum, und die Beschränktheit, als ein geschlossenes Sein der Erscheinung aufgenommen in das *Bild*. Nicht so *ist* aber die Erscheinung, was wohl keinen Sinn haben dürfte, sondern so *bildet* sie sich schlechthin.

Form dieses Bildes. Es ist ein Bild der Erscheinung von sich selbst, und zwar in ihrer Bestimmtheit, die da ist durch absolute Nothwendigkeit; also *reine* Anschauung, wie wir dieselbe beschrieben haben; ein Bild, das durchaus sich nicht zuschreiben kann, irgend Etwas an dem Gebildeten zu thun, sondern die sich durchaus und ganz leidend verhält, bloßes Zusehen hat.

In Rücksicht der *Bestimmbarkeit* wollen wir noch bemerken. Es ist in unserer Deduktion nicht zweideutig geblieben, welche Art derselben wir meinen. Wir wollen es nur noch ausdrücklich aussprechen, und geltend machen. Es ist gemeint die durchaus durch das Gesetz, durch die faktische Nothwendigkeit gegebene, keineswegs etwa, falls es so eine giebt, die, in Rücksicht auf welche die Erscheinung selbst als absolutes Vermögen sich bestimmt und freies Princip ihrer selbst ist. Das Leiden, und durchaus nur dieses, die Receptivität der Erscheinung ist darin gesetzt.

Noch diesen Charakter: Diese Bestimmbarkeit ist, als ein Seiendes, durch die beschriebene Anschauung schlechthin Gegebenes, *wie* sie gegeben ist. Ich habe Zweierlei ausgesprochen: Sie wird nicht; zwar wird auch, in der beschriebenen Anschauung, die Beschränkung nicht, aber wir, darüber schwebend und erklärend, setzen doch, daß sie sei durch ein faktisches Gesetz, und außerdem nicht sein würde, und machen sie so genetisch. Sollte nun etwa, wie inskünftige wohl geschehen könnte, diese Genesis auch innerhalb des von uns abzuleitenden faktischen Wissens sich realisirt finden; so wird doch immer die Beschränkbarkeit überhaupt diesem Werden, als die Grundlage aller Beschränkung, vorausgesetzt. Sie ist, wenn jene werden; diese werden nur im Gegensatze mit ihr, der bleibenden, und ihr Sein ist die Bedingung des Werdens jenes und ihres Wechsels. Sie ist schlechthin gegeben, wie sie gegeben ist, laut der Ableitung. Die *Bestimmtheit* der Beschränkung setzt eben eine geschlossene Beschränkbarkeit, zu der sie ein bestimmtes Verhältniß haben könne, und das Bild derselben ist jenes Bild, *wie* es nun eben ist. Es ist nicht mehr bewiesen, als daß sie überhaupt eben eine bestimmte sein müsse.

Wenn der Satz a priori eingesehen ist, ist er durch das gewöhnliche Bewußtsein so deutlich zu machen. *Gegensatz.* Bestimmung ist Durchgehen der Bestimmbarkeit, um durch ihr Uebriges die Bestimmtheit zu bestimmen. Es ist begreiflich, daß die Bestimmtheit von der Bestimmbarkeit abgeht, und daß, was in jener gesetzt ist, nicht gesetzt ist in der letzteren, sondern ein durch Aussonderung entstandener Theil der letztern ist, der die übrigen Theile negirt. Was in der Wirklichkeit jene Bestimmbarkeit

durch faktische Nothwendigkeit sei, ist schon oben ausgesprochen und bewiesen (S. 239.): die gesammte Receptivität, d. i. der äussere Sinn. (Der äussere, sage ich; an den innern ist hier noch nicht zu denken, dieser ist ein ganz anderer: der äussere ist die Bestimmbarkeit schlechthin durch faktische Nothwendigkeit).

Das Bild dieser Bestimmbarkeit nun muß, damit eine Bestimmung durch den Gegensatz damit möglich sei, Bild sein einer steten construirbaren Mannigfaltigkeit: nach einer Regel, damit die besondere Bestimmtheit, als besondere, darin aufzufinden sei. Wie wird das möglich sein? Zuvörderst eben durch sich, und dadurch, daß es ist, absolut Bild der Bestimmbarkeit, des äussern Seins überhaupt. Das Ich muß sich anschauen können als äusseres Sein, wenn es dasselbe ist, und nicht ausser demselben, nach einem anderen, bis jetzt noch nicht klaren Gegensatze: (als den Sie sich den inneren Sinn denken mögen. Auch mögen Sie zur Erläuterung hinzufügen, was oben gesagt wurde: das Ich müsse, um das Unconstruirbare zu construiren, sich anschauen, als sich zum seienden Ich machend, was nun heißen würde, sich anschauen, als sich zur Bestimmbarkeit überhaupt, zu einem äusseren Sein machend, dem äusseren Sein hingeben). Ferner diese Bestimmbarkeit müßte in sich selbst wieder Gegensätze haben, es müßte geben verschiedene Arten dieser Bestimmbarkeit, welche zu unterscheiden und entgegenzusetzen wären, als verschiedene Sinne: d. h. verschiedene Arten der Bestimmbarkeit durch diesen Einen Sinn. Dies wäre es, was in dem Urbilde der Bestimmbarkeit überhaupt liegen müßte. Also wir haben Sein und Sinne! An sich? Was möchte das heißen? Sind sie das absolute, oder Theile des absoluten, wo kämen diese absoluten Sinne denn hin, wenn wir nicht im Sinne sind, wenn wir abstrahiren? Nein; die Erscheinung erscheint sich, bildet sich überhaupt mit Sinnen, mit solcher Bestimmbarkeit, wenn sie überhaupt nach ihrem Sein sich bildet. Ferner: sie erscheint sich nothwendig mit Sinnen, wenn sie ursprünglich und durch ein faktisches Gesetz sich bestimmt erscheint. So ist es: und die Nothwendigkeit ist so eben aus der Sicherscheinung der Erscheinung, aus der Ichform abgeleitet. Ueberhaupt kann es schlechthin nicht anders sein, so gewiß Erscheinung ist: (denn dies ist sie nur als Bild, dies nur unter Voraussetzung einer Bestimmtheit, und dies wieder nur unter Voraussetzung einer Bestimmbarkeit).

Daß es nun aber gerade solche 5 Sinne giebt; (wiewohl für die Fünffachheit wohl ein Gesetz sich finden möchte:) und in ihnen grade solche Beschränkungsweisen, das ist nicht ableitbar; es muß eben solche geben, und da ist jeder gleich gut.

(Es giebt kein Bild einer Bestimmtheit ohne ein Bild der Bestimmbarkeit. Z. B. wie ist roth? Doch wohl nur als im äusseren Sinne, und unter diesem wieder als nicht im Gehör, Gefühl u. s. f., sondern in dem, was übrig bleibt, dem Gesichte. Was aber ist Gesicht? äusseres Sehen; das wissen wir doch Alle unmittelbar, und können die verschiedenen Sinne unmittelbar unterscheiden, verwechseln nicht die Ausdrücke durch den verschiedenen Sinn; denn Alles, was wir lernen und erfahren, setzt diese Unterscheidung schon voraus, auch haben wir keinen Sinn, durch den wir wieder sähen das Sehen, hörten das Hören u. s. f. Also solche Unterscheidungen sind schlechthin durch die Anschauung, und in ihr gegeben.

Diese Sinne sind schlechthin unterschieden; die Erscheinung macht sich nicht dazu, sondern sie ist also. So auch die besonderen Affektionen derselben, roth, gelb, grün ꝛc. Wie nun aber? können wir diese Unterscheidungen nachconstruiren aus einem Gemeinsamen, wie wir innerhalb eines Kreises seine möglichen Winkel bilden können? Nein; denn es ist Ausdruck der absoluten Bestimmbarkeit durch faktische Nothwendigkeit, nicht etwa durch eigene Freiheit des Construirens.

Was ist nun roth? Als Beschränktheit des äusseren Sinnes, und zwar des Gesichtes; was nicht ist gelb oder grün, sondern das, was von allen möglichen Farben, wenn sie abgezogen sind, als Bestimmbarkeit des äusseren Sehens übrig bleibt. Wie ist es? Als ein faktisches Sein, worin ich ganz aufgegangen bin, was eigentlich so sein muß. Die übrigen Sinne dagegen sind nur im Bilde, das Gesicht aber ist wirklich; ferner die

übrigen Bestimmungen des Gesichtes sind ebenfalls nur im Bilde (grün, gelb 2c.) und als Bestimmbares, in der bloßen Möglichkeit; und dieses allein ist nicht so, wie die übrigen. Wenn gelb gesehen würde, so würde es jetzt dem roth also ergehen, wie dermalen dem gelb, es würde versinken in die Anschauung der bloßen Bestimmbarkeit, die von der der Bestimmtheit unterschieden wird schlechthin.

Also: Kein Bild einer sinnlichen Qualität, ohne ein Bild des Sinnes überhaupt, und des besonderen Sinnes; denn die Qualität ist eine solche, hat ihre Bestimmtheit nur im Gegensatze mit allen übrigen, als sodann bloßer Bestimmbarkeit.

Das Rothe ist nur als eines bestimmten Sehens, darum des Sehens überhaupt; dieses wieder nur als eines äusseren Sinnes, als eines Nichthörens, Nichtfühlens 2c. Hierin liegt wieder die Modificabilität des Sinnes, unter dem Einen stehenden Sinne.

Warum wir nun diesen Sinn äusseren Sinn genannt haben, und der Erfolg des Setzens ausser uns liegt, kann erst durch den Gegensatz gegen den innern uns klar werden. Hier: weil er ist absolute Bestimmbarkeit, nicht durch das innere Gesetz und Nothwendigkeit des Wesens, sondern durch eine faktische Nothwendigkeit, durch die ein Bild überhaupt zu Stande kommt, als erstes und absolutes Bild. Was noch irgend von Bildern sein kann, mit diesem zusammenhängend, und durch dasselbe bedingt.

Ich habe, auf eine andere Weise gefaßt, in dem vorigen Vortrage des gleichen Collegium denselben Satz vorgetragen, den ich dort so eingeschärft habe, und an den ich erinnere: die Empirie hat nothwendig ihre geschlossene und beschränkte Sphäre; dies geschlossene und gegebene Ganze ist die hingeschaute Bestimmbarkeit; geschlossene: denn das Bestimmte in ihr ist ein solches nur im Gegensatze mit einem gleichfalls bestimmten Bestimmbaren. Dies haben wir hier ausgedrückt: der Sinn ist ein durchaus Bestimmtes, und hat seine Gränzen, seine geschlossene Summe möglicher Eindrücke. Diese Eindrücke mögen nun wohl wiederholt und combinirt werden können ins Unendliche, nach einem

Gesetze und in einem Medio, das wir jetzt noch nicht kennen. Aber dem Gehalte nach ist die Empirie nothwendig ein endliches, durchaus bestimmtes und erschöpfbares Ganze. Der Sinn kann sich erschöpfen, so daß es für ihn nichts Neues mehr giebt. Denn er ist erschöpft von vorn herein durch sein Wesen, und in ihm liegt keine lebendige Quelle. Vielmehr ist seine Geschlossenheit Grundbedingung dessen, das überhaupt Bild ist; ausserdem zerflösse das Bildvermögen ins Unendliche. Also 1) durch die vollendete Bestimmbarkeit erst kommt es überhaupt zu einem Bilde. 2) Die Erscheinung sieht sich nur zufolge dieses Bildes, und als dieselbe Eine in derselben Bestimmbarkeit, durch welche sie sich gleich Anfangs charakterisirt hat; und dies bleibt dadurch nothwendig dasselbe in der Anschauung; denn sie ist eben dadurch der Träger desselben Einen Ich).

Dieses hier Durchgegangene ist nun gleich der vorher erwähnten Reihe, wo das Bild aus dem Sein folgt; d. i. aus der faktischen Nothwendigkeit, aus einem äusseren Gesetze, als da ist das Erscheinen des Absoluten. Sie sehen, daß die zweite Reihe, die Folge des Seins aus dem absoluten Bilde zu einer ähnlichen Bestimmung ganz liegen geblieben ist. Ehe ich aber zu dieser Reihe, in dem Zusammenhange, der vor uns liegt, fortgehe, will ich noch eine tiefere Bemerkung über den eigentlichen Mittelpunkt vortragen, die von der größten Wichtigkeit ist. 1) Ich habe meines Wissens noch nie diesen ganz entscheidenden Punkt so klar ausgesprochen, als ich es jetzt thun werde. 2) Verständlich wird es werden, denn es ist recht gut auf Begriffe zu bringen. Die überraschende Klarheit und das Durchgreifende, welches dieselbe mehr als andere Sätze bei sich führen möchte, erwarte ich hier noch nicht, das muß erst irgendwo in der Anwendung sich ergeben.

XV. Vortrag. Die Formel, auf welche wir alles bisher Gesagte zurückführen wollen, ist die: die Erscheinung muß sich sehen als sehend. Aber das Bild der Erscheinung ist Ich. Das Ich darum soll sich sehen. Das Ich ferner entsteht

durch absolute Freiheit des Sich-Setzens: dies ist sein Charakter.

Nun soll das Ich als eben solches, als Ich, hier in einer Anschauung vorkommen, in einem durchaus faktischen Ausdrucke, der kein Denken ist, und kein Denken sich zuschreibt, sondern rein leidend sich setzen würde, wenn sie sich setzt. Es wird in ihr überhaupt alles Denken negirt; wenigstens das Resultat desselben, das Erschaffensein. Hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit; in einer nur leidenden Anschauung soll vorkommen ein Sich-Denken, wenigstens das Resultat eines solchen Denkens, ein formales Ich, wie es beschrieben worden.

Wenn wir indeß diese Schwierigkeit nur recht begreifen, ist sie gehoben. Das gerade, was wir ausgesprochen haben, muß sein, und ist gesetzt. Die Anschauung, das bloße Bild eines sich selbst setzenden Ich. D. h. in der That setzt die Erscheinung sich nicht selbst, sondern es kommt, durch das faktisch waltende Gesetz, ein Bildleben, das bloße Bild, die Hinschauung eines solchen Sich-Setzens zu Stande: da aber die Anschauung das Gesetz, nach welchem sie ist, selbst nicht sieht, wie wir, die wir über ihr stehen, es sehen; so sieht sie eben das Ich als sich selbst setzend: kurz, die Anschauung x ist schlechthin kein Sichconstruiren der Erscheinung zu einem Ich, sondern das bloße Bild einer solchen Sichconstruction; und so ein schlechthin durch das Faktum des Sicherscheinens überhaupt Gegebenes.

1) Ich sage: Wir, die darüber schweben, sehen das faktisch waltende Gesetz, dies ist die Reflexion: die beschriebene Anschauung aber ist bloße Reflexibilität. (Dies beiläufig; die klare Erkenntniß des eben aufgestellten Punktes dürfte wohl eine ganz neue Klarheit in diese Lehre bringen; wer will, und ausgerüstet ist, sehe sie sich vorläufig darauf an).

2) Dies macht klar, und erhält wieder Klarheit durch unsere Grundäusserung, die auch mit allen unsern andern Behauptungen von der Absolutheit nur des Verstandes übereinstimmt: es werde gar nicht rein hingedacht, wie wir fürs Erste die Sache einseitig, um einzuleiten, beschrieben haben, sondern verstanden (S. 230.). Was heißt das? Es wird ein Theil einer Anschauung

= x angeschaut, als Folge eines Denkens oder freien Construirens = y, welches letztere darum selbst angeschaut wird in einem zweiten Theile der Anschauung, die ja nur ist die Synthesis des x und y. Da wird das Denken angeschaut als Begründetes durch einen anderen Theil der Anschauung, und es wäre also nur ein Theil der Anschauung, was der Verstand schlechthin durch sich lieferte, so wie der andere Theil derselben Anschauung nicht durch den Verstand geliefert wird, müssen wir also das Denken fassen als das Verstehen in einer synthetischen Anschauung. Diesen Satz, daß es kein reines Denken giebt, sondern nur ein Verstehen, machen wir nun hier geltend. Wir wollen das Denken nachweisen in der Empirie, diese aber ist Anschauung: also das Denken kann nur angeschaut werden in seinem Produkte, mehr nicht, und es ist gar nicht anders, ausser in der Anschauung. So hier: so möchte es, da auch für die Reflexion ein Gegenstand der Anschauung, das Gesetz, nach welchem die Uranschauung des Denkens überhaupt da ist, sich gefunden hat, wohl durchaus sein mit allem Denken, so daß darum von hier aus sich ein allgemeines Licht über die ganze Transscendentalphilosophie verbreitet.

3) Damit allein besteht auch zusammen unsere ganze Ansicht des Denkens, und unser Widerstreit gegen die gemeine Logik. Wir wollen das Denken nachweisen in dem ursprünglichen, schlechthin gegebenen Wissen. Dies aber ist eine Anschauung, mithin kann in dieser das Denken oder vielmehr sein Produkt nur angeschaut werden. Die gemeine Logik dagegen sagt: ich denke; wir behaupten: das Denken denkt, oder das Wissen denkt. In jenem: Ich denke, ist das Denken eben ein reines und absolutes, so daß es das absolut Erste ist. Bei uns: das Wissen denkt; doch wohl im Wissen! Also in der unmittelbaren Anschauung. Das allererste und höchste Produkt des Denkens aber ist das Ich, und in ihm und in seiner Fortbestimmung sind alle anderen Begriffe enthalten: darum müßten wir zuerst dies nachweisen auf die rechte Art, d. h. in der Anschauung.

In Summa: darauf kommt es an, zu zeigen, wie aus dem Gesetze, das wir hier darstellen als einen nothwendigen Zusam-

menhang mannigfaltiger Glieder, das Bild einer solchen Sichconstruction eines Ich, oder der Erscheinung als eines objektiven und selbstständigen Daseins, nothwendig folge. Was wir gesagt haben, daß in allem unseren Denken als das Höchste immer Statt findet eine Anschauung unseres Denkens, daß eine Anschauung der Anschauung sei, wollen wir hier deduciren in seiner Ursprünglichkeit aus dem Gesetze. Für die Erzeugung dieser Einsicht haben wir die mannigfaltigen Glieder, an deren Darstellung wir schon lange arbeiten, zusammen gebracht, und bringen sie noch zusammen. Auf diese Folge des nothwendigen Hervorgehens eines Bildes der Erscheinung von sich aus dem Zusammengebrachten, werden Sie nun ganz vorzüglich Ihre Aufmerksamkeit zu richten haben.

Und jetzt wieder hinein in unseren Zusammenhang, weiter folgernd.

Wir fanden Bestimmtheit durch ein faktisch waltendes Gesetz, (als da ist roth u. dgl.) ist anschaubar und ist ein Bild nur im G e g e n s a t z e mit einer bestimmten Bestimmbarkeit überhaupt, indem Bestimmtheit sich nur denken läßt im Gegensatz gegen eine geschlossene Bestimmbarkeit, in der, und durch die jene zur Bestimmtheit wird. Wie ist das Bild einer solchen Bestimmbarkeit selbst möglich? Zuvörderst: das Bild jedes bestimmten Elementes aus solcher allgemeinen Bestimmbarkeit ist durchaus nicht Bild eines Seins, und aus einem Sein folgend, nach jener Reihe; sondern es kann nur aus einem absoluten Bilde erfolgen; setzt darum das freie Princip des Bildens voraus. Keins dieser Glieder, im Gegensatze mit welchem z. B. roth bestimmt wird, ist ein Sein, oder als solches gesetzt, vielmehr ist dies von ihm negirt. Die Sprache nennt es m ö g l i c h; also nur als möglich ist die Summe der Bestimmbarkeiten gesetzt. Was möglich sei, können wir hier freilich noch nicht bestimmen; so viel aber ist klar, daß das Mögliche als solches liege in der Klasse der reinen Bilder, deren Sein als Bild vorausgesetzt ist durch das absolute Bilden. Also um das Bild der Bestimmbarkeit, durch welches das Bild der Bestimmtheit allein möglich ist, zu erklären, müssen wir zum absolut bildenden Princip aufsteigen. Was d. E. wäre.

Weiter: Bestimmbarkeit, was ist das eigentlich für eine Anschauung? Es ist eine von lauter Gegensätzen, deren jeder vernichtet und aufgehoben wird durch alle übrigen, und die eigentlich, laut unsers gestern geführten Beweises alle insgesammt aufgehoben werden, durch die Eine, als Bestimmtheit gesetzte. Es ist darum in der Bestimmbarkeit gar nicht einmal die Bestimmtheit, das Stehen, und die Festigkeit eines Bildes, sondern sie ist ein ewiges Bestimmen des Einen Gliedes durch das andere. Diese für das Bild nothwendige Festigkeit und Einheit kann sie nur, wie auch aus unserm Zusammenhange hervorgeht, dadurch bekommen, daß sie das Mannigfaltige hindurcherblickt durch sich selbst, als Bestimmbarkeit eben ihrer selbst, der Erscheinung. Sie muß darum in jenem Bilde der Bestimmbarkeit ein Bild haben von sich selbst, als ein selbstständiges Sein, das durch das faktisch waltende Gesetz bestimmbar sei auf die und die Weise. Die Grundlage und der stehende Punkt einer Anschauung der Bestimmbarkeit kann nur sein die Anschauung der Erscheinung von sich als einem selbstständigen Sein, welches bestimmt wird durch die Bestimmbarkeit. Wir werden darum durch das Bild der Bestimmbarkeit getrieben zur Voraussetzung eines Bildes der Anschauung von sich selbst. Was d. Zweite wäre.

Anschauung der Bestimmbarkeit setzt Anschauung des Bestimmbaren, des Ich, und ist ohne diese nicht möglich.

Weiter: Ein Bild der Erscheinung, als des Bestimmbaren, um das Erste, die absolut vorausgesetzte Principheit zu zeigen, ist unmittelbar ganz u n m ö g l i c h. (Wir kommen dadurch zu einem wichtigen und durchgreifenden Satze, der hier an seiner Stelle ist, und darum hier am verständlichsten wird. Scheinbar mag er nicht sein; aber die Folgen werden ihn bewähren). Bestimmtheit sowohl, als Bestimmbarkeit ist Beschränktheit des Bildens der Erscheinung, darum nur im Gegensatze mit dem Bilden. Ein Bild der Beschränktheit darum ist nur möglich neben einem Bilde des Bildens, und das eigentliche, ursprünglich und schlechthin mögliche Bild ist nicht, wie wir es erst ansahen, das Bild der Begränztheit, sondern des Gegensatzes der Begränzt-

heit und des Bildens, und durchaus nichts Anderes: eine Synthesis aus diesen beiden Gliedern.

Hier nun sind wir erst angekommen bei dem eigentlichen Mittelpunkte und Focus der ursprünglichen Anschauung, in unserm Zeichensysteme x: — dadurch, daß die Eine Hälfte für sich als durchaus unmöglich einleuchtet. Ich wollte ihn angeben, um Ihnen den Endpunkt der Untersuchung zu zeigen.

Jetzt aber zur Analyse der zweiten Seite der Synthesis, bei welchem wir dadurch angekommen sind. Die Sache stand so:

Forderst du ein Bild der Bestimmbarkeit, welches du schlechthin fordern mußt, um ein Bild der Bestimmtheit, und dies wieder, um ein Bild überhaupt setzen zu können, so forderst du ein Bild des Ich. Und zwar kannst du wiederum nicht unmittelbar haben ein Bild des Ich, als des Bestimmbaren und dadurch der Bestimmbarkeit, denn diese ist nur denkbar im Gegensatze und Verhältniß mit einem Bilden: also forderst du zugleich ein Bild des absoluten Bildens, worin erst möglich wird das Bild eines beschränkten Bildes. Also:

die Erscheinung bildet sich, heißt: sie bildet ein Bild ihres Bildens; in jedem anderen Bilde hätte sie nicht sich, sondern das sie Beschränkende.

Es sind in Absicht dieser Formel drei Bemerkungen zu machen:

a) Sie bildet dieses Bilden eben schlechtweg, schaut es hin. Keinesweges haben wir etwa dadurch gesagt: sie bildet sich, als es bildend, d. h. hat nicht nur das Bild, sondern zugleich das Bild ihres Bildens, den Begriff ihrer selbst als Princips. Dies mag wohl in einem anderen Zusammenhange der Fall sein. Bei uns, den darüber Schwebenden und Reflektirenden, ist es allerdings der Fall, aber dies ist hier nicht gesagt, vielmehr es ist gesagt, daß es nicht gesagt sei, und muß in der Einbildungskraft sorgfältig abgehalten werden. (Ich weiß aus Erfahrung, wie sehr es die richtige Einsicht in das Ich erschwert, wenn man die Erscheinung nicht eben schlechtweg sich hinschauen läßt, sondern auch dieses Hinschauen zum Bewußtsein erhellt, um nur recht bald das formale Ich zu bekommen. Alle Mißverständnisse

der W.-L. über diesen Punkt haben recht eigentlich darin ihren Grund. Hier ist der ganze Gang des Vortrages darauf angelegt, dies Mißverständniß zu verhindern, auch war das die Absicht der Bemerkung am Eingange der Vorlesung. Um nur gleich das Ich fertig zu haben, sagte ich, glauben Sie ja nicht, daß jenes Bild des Bildens schon sei das Ich; dazu gehört noch ein ganz anderer Bestandtheil, eben jenes Bild des Bildens selbst; und dies liegt nicht in den Elementen und Theilen, sondern in der Synthesis: und dies ist eben die Absicht, zu zeigen, daß er nur in ihr liege.

b) Die Erscheinung schaut dem zufolge hin ein Bild ihres Bildens. Es mag sein, daß dies Bild nicht möglich ist, es sei denn das Bilden, d. h. das als unendlich vorausgesetzte Bildleben sei beschränkt. Solche Beschränktheit setzen wir ja aber auch allerdings; eine faktisch waltende Nothwendigkeit, durch die Alles entsteht und bedingt ist, wovon hier die Rede sein kann. Nur unter ihrem Gebiete lassen wir die Erscheinung ihre Constructionen vollziehen, nicht ausser demselben: wie das ja auch die ganze Absicht unserer Ableitung mit sich bringt, indem wir ja genetisch entstehen lassen wollen, wovon wir sagen: es ist: das faktisch gegebene Wissen nämlich.

c) Durch diese absolute Hinschauung ihrer selbst, d. i. ihres Bildens, ohne alles Bild dieses Hinschauens, scheidet nun die Erscheinung schlechthin sich von sich selbst, und theilt sich in zwei Hälften, die innerhalb des Anschauens, da ja das Gesetzte die absolute Anschauung ist, gar keinen Zusammenhang mehr haben: deren Eine, die objektive, allen Inhalt hat, da ihr ja zugefallen ist der Grund alles Inhaltes, das Bilden selbst; deren andere lediglich ist der blosse unthätige Reflex, und das Nachbild der ersten. Es kommt schon an dieser Stelle, und es kommt durch die ganze Philosophie sehr viel an auf diese Einsicht, und daß man diese Anschauung ohne allen Wandel fest auf ihrer Stelle lasse, und für sich sie als unveränderlich denke, als die Einheit, die da bleibt. Viele Irrthümer und Mißverständnisse in der W.-L. sind eben aus Vernachlässigung dieser Einsicht entstanden, indem in derselben von einer Fünffachheit des Ich die

Rede ist, und man nun nicht wußte, welches eigentlich unser Ich sei; hier habe ich Ihnen den bestimmten Platz gegeben, den Sie nur fest zu halten haben. Die Erscheinung verändert sich nicht, und nur in ihrem Objekte gehen alle Veränderungen vor. Dies könnte wohl die oben erwähnte Anschauung des Denkens in seiner ganzen Höhe sein, und nur dies, daß man sie nicht kennt, kann den Satz möglich gemacht haben: Ich denke.

Jetzt zum Inhalte des Bildes. Die Erscheinung *bildet* schlechthin ihr Bilden. Was ist das? Was giebt dies für ein Bild? Wir haben es schon oben ausgesprochen in der allgemeinsten Form, nur mit einem Zusatze, den wir hier wegdenken müssen. Dies Bild der Erscheinung ist Folge des Seins, (im Bilde wohl freilich, also für die unmittelbare Anschauung;) in der bildlichen Form der *Gesetzmäßigkeit*, d. i. der *Ausnahmlosigkeit* (S. 224.). Lassen Sie uns dies näher analysiren.

Die Erscheinung bildet ihr Bilden. Dies ist überhaupt Folge eines Seins im Bilde, in unmittelbarer Anschauung: nach dem Ausdrucke: ich bin mir bewußt. Aus dem Bilde folgt nothwendig ein Sein: Ich denke; darum werde ich mir bewußt des Produktes meines Denkens. Aber die Erscheinung denkt auf unserer Stelle nicht, d. h. sie hat kein Bild ihres Bildens; sie bildet aber doch, und so entsteht die *Anschauung* eines Seins = x. Das Bilden selbst, dessen Folge es ist, bleibt unsichtbar, x ist darum die Anschauung eines Seins, das da eben absolut ist, zufolge der Anschauung ohne allen Grund; diese Weglassung des Grundes giebt ihm seinen formalen Charakter. Im Denken also erscheint x als ein Begründetes, als ein Sein im Bilde: doch die Erscheinung bildet ohne Bewußtsein des Bildens, darum erscheint das Produkt als Sein, das eben schlechthin ist.

Was aber nun ist dieses x? — Folge, also Mannigfaltigkeit, und zwar Folge nach einem absoluten Gesetze; also durch und durch Folge, so daß schlechthin Nichts sei in dem Mannig-

faltigen, was nicht als unmittelbare Folge zu betrachten sei, also continuirliches, unendlich Mannigfaltiges in sich. Es ist Bild des Bildens der Erscheinung, also Folge des Seins aus dem Bilden ist in ihm abgebildet und niedergelegt. Das ist wohl gut. Aber es ist ja gar kein Bilden gebildet, das Bilden bleibt unsichtbar, und nur inwiefern es unsichtbar ist, ist die Folge, die Anschauung x, ein Sein schlechtweg. Um nun diesen Charakter an x nachzuweisen, müssen wir uns eben vorgreifen. Das Bilden der Erscheinung ist nicht zu bilden, denn sonst ginge das Sein verloren, wir hätten nicht Anschauung, sondern Denken. Aber was verhindert denn, daß die Anschauung selbst das absolute Bilden versuche an diesem Mannigfaltigen, innerhalb desselben, nämlich, wie es gegeben ist? Was müßte sodann erfolgen? Sein Bilden müßte ihm allenthalben ein Sein geben: die Anschauung müßte also innerhalb des Mannigfaltigen ins Unendliche fort, d. h. das Mannigfaltige ins Unendliche theilen können, ohne daß durch alle diese Theilung sie je zu einem Nichts käme, d. h. das Bilden aufhörte sein reales Sein zu setzen. Dies continuirliche Mannigfaltige, das nicht zwar gegeben wird als ein unendlich Getheiltes, bei den angestellten Versuchen sich aber als unendlich Theilbares findet; also im Ganzen ein Sein, das eben unmittelbar ist im Bewußtsein, ist nun, was alle *den Raum* nennen. Der Raum ist Bild des Bildens, welches wir oben beschrieben haben.

Bemerkungen:

1) Die Lehre sagt: es ist eine Anschauung, Bild, das da ist, wie das Wissen selbst ist, mit demselben gesetzt, eines Seins, — ein *objektives* Bild des Raumes. Der Raum ist wirklich und in der That, als ein absolutes Faktum der Anschauung. Dies geht aus unserer Erklärung hervor, nach dem absoluten Gesetze des Wissens und nach dem bestimmten, das aufgezeigt worden ist.

2) Man könnte aber sagen, es ist in dieser faktischen Anschauung noch mehr enthalten, als bloßer Raum, es ist Materie im Raume, und dies ist eigentlich das *erste* Gegebene: der Raum ist ja erst Abstraktion, der von der Materie ausgeleerte Raum;

kann auch wohl sein, ich leite aber jetzt erst bloß die Eine Seite ab, um später die Synthesis daraus zusammenzusetzen; was zu ihm etwa noch hinzukommen möchte, damit er Materie werde, wird sich zeigen.

3) Nach mir ist der Raum absolute Anschauung der Erscheinung selbst in ihrem Bilden. *Kant* sagt, der Raum sei Form der Anschauung, und zwar der äusseren, wie die Zeit die der inneren Anschauung Was heißt das, *Form* der Anschauung? Der Ausdruck ist unklar. Dasjenige, was das Bild dadurch, daß es Bild ist, mit sich bringt. Hier also wäre er das, was die äussere Anschauung als solche schlechthin mit sich bringt. Kann sein, wird sich auch wohl bei uns so finden. Aber dies ist erst der abgeleitete Gebrauch, und die Synthesis, nicht das Ursprüngliche. Also Anschauungsform des Aeusseren: Aeusseres aber ist eine Relation, und in einem Gegensatze, nur durch einen solchen kann das Aeussere zum Aeusseren werden. Die *Form* des Aeusseren wäre also dasjenige in der Anschauung, wodurch sie zu einer äusseren wird; also es selbst müßte eben darum ein *Inneres* sein. (Ob dies Kant klar gewesen sei, weiß ich nicht; aber es liegt eigentlich in seinen Worten). Bei uns ist der Raum offenbar *innere* Anschauung: er ist die Anschauung des Bildes selbst, welches aber aufhört ein Bilden zu sein, und seine Beweglichkeit dadurch verliert, weil es eben eintritt in die Form des festen, stehenden Bildes.

4) Man kann in der Transscendentalphilosophie kaum einen Schritt thun, ohne über den Raum Rechenschaft zu geben. So habe ich selbst wohl sonst, besonders in den *Thatsachen des Bewußtseins*, ihn als Form der Anschauung beschrieben; dies aber ist ein synthetisches Glied; und dies ist er in der That, und wir werden ihn auch hier so nehmen, wie Sie dies schon aus dem Obigen ersehen. Aber die reine Deduktion desselben muß ihn darstellen, wie er ist an sich, und vor aller Synthesis; dies ist die eben gelieferte. Darum halten Sie diese fest. Der Grundcharakter derselben ist, daß der Raum nicht construirt werde, (er ist keine Construction, und ich erinnere mich noch wohl, wie viel ich gegen dies Mißverständniß zu streiten gehabt habe:)

sondern daß er gefaßt werde als bloße Anschauung, die ihr Objekt giebt, und als seiend setzt. Er kann wohl *nach*construirt werden, und dann wird er *Form* der Anschauung, aber ursprünglich ist er es nicht. Darum habe ich erinnert, und ich bitte Sie, es nicht zu vergessen, daß ich vorgegriffen habe, indem ich auch die unendliche Theilbarkeit desselben zugleich mit nachgewiesen, genöthigt durch den Grundbegriff, ohne welchen ich ihn nicht darlegen konnte. Dies wird sich weiter finden. Ursprünglich ist er ein in sich zusammenhangendes Mannigfaltiges, so weit als seine Anschauung geht, weder theilbar noch nicht theilbar, indem die Theilung gar nicht an ihm versucht wird, und dies wo anders liegt, als in seiner ursprünglichen Anschauung.

Dies ist also festzuhalten. Der Raum ist bloß Anschauung eines Seins, ja es wird sich bald zeigen, daß das ganze sinnliche Sein gar keinen anderen Grund hat, als den Raum.

XVI. *Vortrag*. Der synthetische Mittelpunkt des Ganzen ist angezeigt, und wir rücken ihm immer näher. Sie müssen ihn sich für das Heutige in Erinnerung bringen.

(Für unseren künftigen Beweis haben wir folgende Vordersätze aufgestellt: die Erscheinung ist durch sich und in ihrem formalen Wesen ein unendliches Bildvermögen; dies würde indeß zerfließen ins Unendliche, und wir hätten kein Bild. Soll ein solches entstehen, so müßte dies Bildvermögen durch eine faktische Nothwendigkeit beschränkt werden.

Aber die Beschränkung kann selbst nur sein in einem Bilde; denn sie ist, als Beschränkung, selbst kein Sein, sondern nur ein *Verhältniß*. Beschränkung ist im Bilde, heißt: das Bild des *Gegensatzes* findet Statt, in welchem sie ist. Nun giebt es hier keinen anderen möglichen Gegensatz als das Bilden selbst. Die Beschränkung müßte darum sein eine Beschränkung des Bildens, und als solche müßte sie angeschaut werden. *Resultat*: das Bild einer Beschränkung des Bildes selbst ist das einzige Bild, das ursprünglich möglich ist. Also das ursprüng-

liche Bild ist zugleich das einer Synthesis, ein Bilden, und eine Beschränkung des Bildens. Beides ist nur neben und durch einander möglich. Es kann keine Beschränkung geben, ohne Bild des Bildens; weil die Beschränkung nur ist als ein Verhältniß, das Einzige aber, was unmittelbar als beschränkt gebildet werden kann, das Bilden selbst ist. Unmittelbar sage ich; dies ist die Hauptsache: das Bilden, wenn es überhaupt bildet, kann nicht nur, sondern muß zufolge innerer Wesensnothwendigkeit sich bilden: steht es aber unter einer beschränkenden Nothwendigkeit; so bildet es eben, bildet also schlechthin sich.

1) Wir wollen diesen Satz erst durch eine Analyse geltend machen. Ein Bild einer Beschränktheit des Bildens wäre das einzig ursprünglich mögliche Bild. Ist darum irgend ein Bild, so ist dies also beschriebene, und dieses ist allein schlechthin möglich; und die Bedingungen seiner Möglichkeit sind auch schlechthin gesetzt.

Was ist denn dies nun für ein Bild in Beziehung auf die Erscheinung überhaupt, die wir ja immer als das Letzte und Höchste hingestellt haben? Das unendliche Bilden ist doch wohl das der Erscheinung. Dies Bilden ist beschränkt. Also der Ausdruck des ganzen Bildes der Beschränktheit wäre Ausdruck eines Zustandes der Erscheinung. Ich sage: Zustand, und habe mich schon früher dieses Ausdruckes bedient, und mich da mit der ungefähren Anschauung, die gewiß ein Jeder von Ihnen von einem Zustande hat, begnügt. Hier kommt es uns aber auf die größte Schärfe und Klarheit an, und ich frage demnach, was ist Zustand? Wie läßt sich dieser Begriff recht deutlich machen? Am klarsten und genauesten wird alles erkannt durch Negation und Gegensatz, und da finden wir, Zustand ist Nicht-Folge, absolute Negation der Form der Folge. Also das ursprüngliche Bild wäre das einer Nicht-Folge, und als solches wäre es hier nachzuweisen.

Wir haben eine doppelte Folge nach dem Obigen; 1) eine Anschauung zufolge des absoluten Bildens, wo die Anschauung Produkt eines solchen Bildens ist. Auf diese Weise wird die Beschränktheit, von der die Rede ist, nicht gedacht: denn sie

folgt weder aus dem inneren und absoluten Wesen der Erscheinung: dies ist Unendlichkeit, unendlicher Fluß; noch aus einem Akte der Unendlichkeit, denn die Begränztheit ist das gerade Gegentheil des Aktes, — des Bildens, und seine Hemmung und Negation. 2) Wir haben eine Folge des Bildes aus dem Sein, oder, wie wir jetzt es näher kennen, eine Folge durch ein das freie Bilden beschränkendes Gesetz. Diesem Gesetze wird nun wohl die Beschränkung, oder richtiger und schärfer: das Bild einer solchen Beschränkung zugeschrieben werden: das aber könnte geschehen nur hinterher, in einer Reflexion, und in einer Ansicht des hier vorliegenden Bildes in Bezug auf das Gesetz, und einer Prüfung an demselben, wovon jetzt noch gar nicht die Rede ist. In unserem Bilde liegt bloß die Beschränktheit, nicht der Grund der Beschränktheit.

Das Bild demnach ist Bild eines Zustandes eines Seins; — der Wirklichkeit, des faktischen Seins der Erscheinung. Was ist Wirklichkeit? Auf solche Fragen hat unsere Philosophie keine Antwort. Vielmehr: Was ist Bild der Wirklichkeit? Antwort. Bild der Wirklichkeit ist Bild einer Bestimmtheit — versteht sich des Bildens — ohne allen Grund oder Gesetz. Und zwar in doppeltem Sinne: a) Es giebt keinen Grund von dem in ihm Abgebildeten an, ist nicht Bild einer Herleitung oder Folge, objektiv. b) Es leitet sich auch selbst nicht ab, sich als Bild, sondern setzt sich eben schlechthin, subjektiv. Was d. Erste wäre.

Hat diese Beziehung der Erscheinung auf sich selbst, wonach sie unmittelbares Bild ist ihrer völlig grundlosen, rein faktischen Bestimmtheit, einen Namen in der Sprache? Ich sage, ja: diese Beziehung heißt der Sinn (sensus in der ersten und ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nicht etwa in der abgeleiteten, wo es heißt: der wahre Verstand und Begriff; davon ist noch nicht die Rede), der Sinn schlechtweg, noch ohne allen Unterschied des inneren und äusseren, denn wenn es solche verschiedenen Sinne giebt, so muß dieser Unterschied ja erst begründet werden durch einen Gegensatz in Beziehung auf ein gemeinsames Merkmal des Sinnes überhaupt, also innerhalb des Einen, allgemeinen

Grundcharakters des Sinnes. Was d. Zweite wäre. Es liegt mir daran sehr viel, weil gerade die nicht sorgfältige Fassung dieses Satzes dem Verständnisse der W.-L. Abbruch gethan haben mag, und der Idealismus derselben einem leeren und bloß formalen annähert. (Wir sagten schon oben: das Denken sei nur ein Verstehen, kein Ausdenken; verstehen aber setzt das Bild eines Faktums, das verstanden wird; zum Faktum aber kommt es nur durch den Sinn. Wir werden uns in unseren künftigen Untersuchungen dieses absoluten Sinnes bedienen, um die freie Construction der Einbildungskraft zu zügeln, und derselben ihren Gehalt anzuweisen).

Damit aber dadurch nicht wieder Mißverständnisse anderer Art veranlaßt werden, so füge ich hinzu: dieser Sinn, mit dem besonderen Bilde einer Beschränktheit, das er etwa liefern mag, ist wirklich nur also zu denken, wie er aufgestellt worden, als ein Bild durchaus ohne allen äusseren Grund, ein lediglich durch das Sein der Erscheinung (und durch den etwaigen Grund dieses Seins, das Absolute, das uns dermalen Nichts angeht) gesetztes Bild, also ein durchaus absolutes. Nicht etwa jedoch: als ob es ein unbekanntes Sein an sich gäbe, welches die Erscheinung, auch als Etwas an sich, als ein bildloses, beschränke; wir haben ja gezeigt, daß dies in die Erscheinung nie hineinkommen würde: — sondern die Beschränktheit ist im Bilde, und durchaus nicht ausser demselben: das Bild der Beschränktheit aber ist eben schlechtweg, wie die Erscheinung ist; es wird nicht etwa innerhalb derselben. Die Erscheinung ist schlechtweg *Sinn*, in der ausgesprochenen Bedeutung des Wortes; sie wird es nicht etwa durch irgend einen Einfluß, sondern sie ist es durch ihr unmittelbares Sein und ist dadurch Alles, was im Sinne liegt, also beschränkt im Sinne.

Könnten wir nicht auch die Formel versuchen: „Die Erscheinung ist nicht beschränkt; aber sie hat ein *Gesetz*, *sich zu beschränken*?“ An dieser Stelle nicht; denn wir wollen ja hier der Erscheinung durchaus kein reales Vermögen oder Freiheit zuschreiben. An einer anderen Stelle mag die Formel richtig sein, hier nicht. Oder könnten wir uns vielleicht so ausdrücken: die

Erscheinung ist nicht beschränkt, aber sie hat ein Gesetz, *sich als beschränkt zu bilden*? Auch nicht; das kann sie nicht, denn sich als beschränkt bilden ist bedingt durch Beschränkung des Bildens, das Bilden aber ist durch sich selbst unendlich, kann sich also selbst nicht beschränken. Es bleibt darum nur übrig: die Erscheinung ist *Bild* ihrer Beschränktheit, das fertige Bild im Sein, ohne alle Construction: aber auch nur *dies*: als das Erste und Alles, was in demselben liegt.

Gesetzt ist ein Sein oder Zustand der Erscheinung, wie er beschrieben worden: absolute Bestimmtheit. Diese hat zwei Merkmale: innere Bestimmtheit, Qualität: der Form nach Grundlosigkeit, nacktes Sosein.

Ein solcher Zustand ist auch nur im Bilden. Es giebt also ein Bild und eine Bildweise, die nur einen Zustand ausdrücken, und durchaus nichts Anderes; und umgekehrt ein Zustand wird ausgedrückt nur durch solche Bildweisen: diese haben wir genannt *Sinn*, der nur einen Zustand ausdrückt. Soviel über die Form des Bildes, von dem die Rede ist.

2) *Jetzt über den Inhalt*. Wir haben gesagt: x ist Bild einer Beschränktheit des Bildens, ganz, wie die Worte lauten. Zuvörderst über die Form dieses Bildens, wie es in der Anschauung vorkommen kann. Es kommt darauf viel an. Diese Gesetze sind, soviel ich mich erinnere, noch nie mit dieser Schärfe entwickelt worden. Nun kann ich hier noch nicht einmal sagen, wozu diese Schärfe nützt, indem dies sich erst in der Zukunft zeigen wird; so muß ich zunächst nur Glauben in dieser Rücksicht fordern. — Ein Bilden in einem geschlossenen und fertigen Bilde, in der Form der Anschauung. Darauf kommt es an, auf das *Anschauungs*bild des Bildens, wo also alles Denken, und freies Construiren ausgeschlossen ist. Ein Bilden ist eine Folge aus einem Principe, und mit hingeschautem Principe: das Princip muß angeschaut werden, wenn das Bilden angeschaut wird, denn ausserdem wird gar kein Bilden angeschaut. Soweit das Bild des Bildens sich erstreckt, muß sich auch erstrecken das Bild des Principes, und jedes im Mannigfaltigen als Bild Erblickte muß nachgebildet sein als Principiat des Princips; es

muß erblickt werden durch die Einheit des Principes hindurch. Nur durch die absolute Hinzusetzung des Principes zum Bilde, und zwar schlechthin *innerhalb* desselben wird es ein *Bilden*.

Ferner Bild einer *Folge*, wie vorher am Raume sich fand; aber diese Folge muß, wenn ein Bilden angeschaut werden soll, insgesammt hervorgehen aus der Einheit eines Princips. Es ist das Bild eines *Construirens*. Die Anschauung eines solchen Bildens, haftend auf dem Einen Princip, wird mit demselben hindurch gerissen durch die Reihe. Es ist darum ein eigentlicher Fluß, in der Reihe der Abhängigkeit, weil überall das Princip gesetzt wird als das Erste, und das Bilden erst herkommen soll aus dem Princip; dies ist die Form des Linienziehens, die von einem Punkte ausgezogen wird zu einem Zweiten und Dritten. (Man erinnere sich der früheren Anschauung des *Werdens*: S. 184 f.) Nun aber, was die Hauptsache ist, dies Bilden soll liegen lediglich in der leidenden Anschauungsform, die aus sich selbst Nichts hinzuthut. Das Princip ist darum nicht etwa das Anschauende; es giebt ja auch kein *anschauendes*, indem dazu gehören würde, daß die Anschauung sich selbst *begriffe*, also Synthesis wäre von Anschauung und Begriff, was wohl sein könnte, was wir aber erst deduciren wollen, und nicht erschleichen dürfen. Das Ganze ist Bild eines Flusses, der hervorgeht aus der Einheit eines über den ganzen Fluß, und wie weit er gebildet ist, sich verbreitenden Princips.

Soviel über die Form. Jetzt näher zum Inhalte desselben. Ein Bild der materialen und qualitativen Weise alles Bildens, d. i. die Form des Bildes, haben wir schon früher ersehen, den *Raum*. Jetzt wird uns zuvörderst zwar einleuchten, daß, da es überhaupt nicht giebt ein Bild des Bildens überhaupt, sondern nur eines *beschränkten* Bildens, es unmittelbar und für sich ein solches Bild des Raumes nicht geben könne, sondern daß wir dasselbe nur vorläufig, als ein einzelnes Glied unserer Synthesis zu Stande gebracht haben: wie wir auch nicht ermangelten, dieses zu erinnern und einzuschärfen. Nun muß aber wohl ohne Zweifel das angeschaute Bilden sich richten, und als sich richtend angeschaut werden, nach den Gesetzen des Bildens überhaupt;

denn nur insofern ist es ein Bilden, und ist angeschaut als solches: (und kann nur insofern, falls etwa späterhin es dazu kommen sollte, auch verstanden werden als solches). Das Gesetz des Bildens überhaupt aber ist das *Bilden im Raume*.

Es ist nöthig, diesen höchst wichtigen, und eine Menge Mißverständnisse beseitigenden Punkt noch näher auseinanderzusetzen.

Sie haben nicht vergessen, daß die Anschauung der Beschränktheit des Bildens, von der wir hier reden, eine des Sinnes ist, und ein Faktum, eine wirklich sich zutragende Begebenheit eines Bildens ausdrückt. Nun aber liegt in der Form der Anschauung alles Sinnes nichts weiter, als das Faktische, daß sich eben Etwas begiebt; daß aber dies sich Begebende ein Bilden sei, liegt nicht darin. Das kann nur darin liegen, daß es sich nach dem allgemeinen Gesetze des Bildens richtet, und dieses *ausdrückt*. Es wird ein Bilden gebildet, heißt darum: 1) es wird im Allgemeinen gebildet das Bilden in seinem Wesen; dieser Theil ist dargestellt an der früher abgeleiteten Anschauung des Raumes. 2) Es wird ein *Faktum* gebildet, das da einhergeht nach diesem Wesensgesetze, und dies haben wir jetzt hinzugesetzt. Beide Bestandtheile sind aber nur mit einander und in absoluter Synthesis möglich. Das Bilden als *Faktum* wird nur wahrgenommen, inwiefern es Bilden ist, im Wesen; und umgekehrt, das Bilden im Wesen nur inwiefern es an dem Gegensatze eines Faktums angeschaut wird.

Dieses faktische Bilden ist darum ein Construiren des Raumes im schon fertigen, vorausgesetzten Raume; darum ein bloßes Nachconstruiren des in und durch dieselbe Anschauung schon Gegebenen, keineswegs ein Erschaffen desselben. Das von uns wohl eingesehene Erschaffen liegt in dem Bilde der Erscheinung ihres *Bildens* selbst, des Wesens, nicht eines Faktums: dieses Bilden nun *verbirgt* sich, weil es bloße An- und Hinschauung ist, und es bleibt nur die Anschauung des *Gebildeten*; in dieser ist aber der Raum gegeben, als ein absolut Faktisches, und ist ein synthetischer Bestandtheil der Anschauung, von der wir hier reden, indem nur durch den Hinzutritt dieses Gliedes gesagt werden kann, es werde angeschaut ein faktisches Bilden; da also

die Anschauung bleibt, bleibt auch ihr Objekt, der Raum; und die Construction, die angeschaut wird, ist nur ein Nachbild. Abgerechnet die Zukunft: hieraus die richtige Ansicht vom Raume: 1) hier wird der Raum Anschauungsform eines Faktums; er ist das in und für den Sinn und seine Wahrnehmungen Bestimmbare: das könnte er aber gar nicht sein, wenn er nicht absolute Anschauung a priori wäre, da der Sinn und die Anschauung ist einer Bestimmung des ersten, absolut Apriorischen, des Bildens. Was seit Kant pro et contra über den Raum disputirt worden, ist Alles nur Halbheit. 2) Es ist hier wohl zu unterscheiden, was in dieser Anschauung und in den Bestandtheilen derselben angehört dem Sinne, was dagegen der Anschauung des Wesens; denn das möchte wohl unsere eigentliche Aufgabe sein, indem wir ja eben sehen wollen, was in dem ursprünglichen Wissen dem Denken angehört und was nicht: nun möchte aber wohl, was in der Anschauung des Wesens liegt, Denken sein; dagegen was bloß angehört dem Sinne, eben im Denken nicht liegen.

Der Ausdruck der Anschauung des Bildens ist demnach Bild eines Faktums desselben, und dies das Bild eines Nachconstruirens des Raumes, aber nur im Bilde. Ist nämlich denn ein solches Nachconstruiren des Raumes? Wer sagt denn das? Construire ich im ursprünglichen Bilde, z. B. Bild des Ofens, den Raum wirklich nach, durchlaufe ich ihn etwa, und statte ihn aus mit den Merkmalen des äusseren Seins? Nun gar Ich! Davon ist noch gar nicht die Rede: wo dies herkommt, wollen wir erst nachher sehen. In allen diesen Fragen ist also gar kein Sinn. Es ist weiter Nichts gesagt, denn dies: es ist ein Bild eines Nachconstruirens, und damit gut; wovon hier die Rede ist, existirt nur im Bilde und nirgends anders; und diese Nachconstruction ist nicht die eines Subjekts, sondern eben Nachconstruction absolut, die rein und abgerissen in ihrem Bilde gesetzt ist: (Sie sagen, das können Sie nicht denken! Ich auch nicht, und dieser Satz wird gerade zu seiner Zeit geltend gemacht werden: Eigentliches Denken? Das soll aber auch nicht geschehen; ich will ja eben das Ich und das Denken abhalten. So erfordert es die

Regel unserer Analyse. Daß übrigens dies nicht also gesetzt werde, um der Erklärung auszuweichen, sondern um in der That zu erklären, wird sich zeigen).

3) x ist Bild der Begränztheit eines Bildens, habe ich gesagt. Betrachten wir näher dieses letztere Glied, indessen nur den Inhalt übersehend. 1) Begränztheit setzt ein System der Begränzbarkeit voraus, welches wir seinem Inhalte nach schon von oben her kennen: es sind die äussern Sinne: 2) ein Bilden in diesem Systeme der Begränzbarkeit des Bildens schlechthin, des Raumes: daß ein Bilden desselben innerhalb dieses Systems in dem faktisch Gebildeten vorkomme. Noch einmal. Das Grundgesetz des Bildens ist der Raum; das angeschaute Bild ist ein Nachconstruiren des Raumes im Raume. Nun kann im Raume selbst keine Begränztheit vorkommen, denn der Raum ist Bild des Bildens, ein an sich schlechthin Unendliches; darum müßte der Raum auch sein unendlich, und eben so sein Nachconstruiren. Aber Begränztheit ist nur innerhalb der Begränzbarkeit. Nun soll ein begränztes Bilden gebildet werden; also soll ein Bild eines begränzten Raumes sein, so müßte das Bild des Raumes hineinfallen in jenes System der Begränzbarkeit. Der gebildete und nachconstruirte Raum müßte ein solches Merkmal tragen aus jenem Systeme der Begränzbarkeit, und mit jenem in Vereinigung; so daß mit dem Bilde des Raumes ein solches Bilden z. B. des Rothen, schlechthin vereinigt wäre. Beides muß so Eins sein, daß in der Anschauung des Bildens, das wir als Nachconstruction aufgestellt haben, nicht bloß Nachconstruiren des Raumes vorkäme, sondern ein Nachconstruiren des Raumes zugleich mit einem Bilde aus dem Systeme jener Begränzbarkeit; d. h. einer sinnlichen Bestimmtheit.

Was nun unter dieser Voraussetzung die Begränztheit innerhalb der Begränzbarkeit bedeute, ist schon klar. Wenn z. B. roth mit dem Bilde des Raumes gesetzt ist, so ist er dies innerhalb der Begränzbarkeit überhaupt. Das Bilden, übrigens frei und unbestimmt im Bilden des Raumes, ist hier darauf beschränkt, ihn roth zu bilden, nicht gelb, u. s. f. Sodann ginge hieraus noch eine andere Begränztheit hervor, daß nicht überhaupt

der Raum mit diesem Merkmale des äusseren Sinnes zu bilden sei, sondern nur ein bestimmter Theil desselben; welche Bestimmtheit läge gerade in der Anschauung eines solchen Bildes und damit gut. Endlich ergiebt sich hier überhaupt der Ausdruck der *Beschränkung*. Dieser Theil des Raumes ist Gegenstand des äusseren Seins, Ausdruck der Begränztheit, und ist darum undurchdringlich, hemmt die Freiheit, die für diesen Behuf eben auch gebildet werden muß; denn es ist mit dem Raume vereinigt der äussere Sinn, der äussere Sinn aber ist Begränztheit und Nicht-Freiheit; er ist ihr schlechthin *undurchdringlich* = *Materie*.

Der Raum wird Materie durch die Synthesis mit der Qualität; Materie ist er als Gegenstand des äusseren Sinnes überhaupt, d. i. mit Qualität. Materialität ist Begränztheit der freien Construction, und so wird der Raum dadurch Ausdruck der Beschränkung überhaupt. Wie sich dies mit dem Früheren vereinigen lasse, ist hier freilich noch nicht klar, wird sich aber zunächst ergeben.

XVII. *Vortrag*. In welchem Zusammenhange wir überhaupt sind, ist Ihnen gegenwärtig. Wir suchen den Antheil des Denkens in dem ursprünglichen Wissen, und diese Aufgabe haben wir auf die Formel zurückgeführt: die Erscheinung muß sich sehen als das *Sehende* schlechthin. Dies nachzuweisen, ist noch unser gegenwärtiges Geschäft.

Sie muß sehen sich als das Sehende. Es ist mir besonders um sorgfältige Auseinandersetzung dieses Punktes zu thun gewesen: *Sehen* ist nicht etwa *Thun*, *Denken* durch Freiheit und Erdenken; sondern es ist absolutes Bildsein, ohne wieder zu haben ein Bild dieses Bildes, und seines Princips. Dies ist der sattsam beschriebene Charakter der Anschauung (des durchaus unthätigen und leidenden Verhaltens des Bildes zu seinem Gebildeten). Wenn nun hier die Erscheinung sich sieht als sehend $\frac{a}{b}$, so muß das erste Sehen durchaus nur Anschauung sein, die in

das zweite Nichts hineinträgt: das zweite muß erscheinen als eine Begebenheit, die da ist, und sich zuträgt, wenn auch das erste gar nicht wäre, und die als völlig unabhängig von demselben gebildet wird. Darauf beruht nun die fast immer verfehlte richtige Ansicht des ursprünglichen faktischen Wissens = Empirie; darauf die des *Denkens*, und der eigentliche Grund des Widerspruchs unserer transscendentalen Logik gegen die gemeine. Darum habe ich allenthalben die einzelnen Punkte unserer Synthesis berührend, sie als Anschauung eingeschärft. Gerade auf diesen Umstand zu achten, darauf kommt es auch jetzt an, da wir jetzt die Synthesis schließen wollen. An dem endlichen Resultate wird sich der Grund dieser unserer Sorgfalt deutlich, und wie ich glaube, überraschend aussprechen.

Wir blieben in der letzten Stunde dabei stehen: die Anschauung der Beschränktheit der Erscheinung müsse sein eine Beschränktheit ihres Bildens; denn nur dieses Bilden könne sie *unmittelbar* anschauen, und davon allein die Selbstanschauung derselben ausgehen. Dieses Bilden zeigte sich aus dem hier nicht zu wiederholenden Zusammenhange als eine Nachconstruction im Raume, mit welcher ein qualitatives Bild, aus der Beschränktheit dessen, was wir den äusseren Sinn genannt haben, im Bilde eben schlechthin vereinigt sein müsse. Diese nothwendige Synthesis des zweiten Elementes, der Qualität, mit dem ersten, dem Raume, im Bilde, wäre nun das Bild einer Beschränktheit; d. i. einer Unzulänglichkeit des Bildens zur Hervorbringung des Bildes, das da ist, oder nach unserer Demonstration, sein soll.

Dabei haben wir abgebrochen. Liegt denn nun in dem Bilde eines mit Qualität schlechthin vereinigten Raumes Beschränktheit des Bildens? Wir sagten, es läge darin, daß das gesammte Bilden, d. h. *Nach*construiren, nicht hinlänglich sei, um das Bild, von dem hier die Rede ist, zu construiren, indem in diesem Bilde nicht bloß liege Raum, sondern auch Qualität. Also, setze ich heute hinzu, unsere Behauptung ist ganz richtig: wenn das Element der Qualität im Bilden, in der Einheit des Bildes schon ist; so ist das Raumbeschreiben allerdings auf die angegebene Weise dadurch beschränkt. Aber wie soll denn dies zweite

Element in das Bild hineinkommen? Ich sagte: über die Vereinigung der beiden Elemente sei die Frage; dieses könne ich nicht abthun. Jetzt fordere ich Sie auf, mit mir einzusehen, und sich zu construiren, daß eine solche Vereinigung des Raumes mit der Qualität in der Einheit des Bildes nach dem bisher Aufgestellten ganz und gar unmöglich sei. Also: vom Bilde des Bildens, des Construirens des Raumes, muß das ganze Bild ausgehen: dies ist gezeigt worden. Dieses Construiren nun müßte sich als beschränkt zeigen, unmittelbar, in seinem faktischen Bilde; und zufolge dieser Beschränktheit wurde gesetzt ein Beschränkendes, daraus dasselbe gleichsam geschlossen, und so wäre die Einheit des Bildes erklärt aus dem Einen Elemente desselben = a. So verhält sich die Sache denn auch zum Theil: der allgemeine durchaus unbegränzte Raum ist gegeben durch die absolute Anschauung des Wesens des Bildens überhaupt. Innerhalb des Raumes nun ist das abgebildete Construiren beschränkt, zu gehen nur so weit, und nicht weiter; und so ist allerdings im Bilde Beschränkung jenes Bildens ausgedrückt. Aber inwiefern denn? Nicht unbedingt, sondern nur mit dieser Qualität vereinigt kann das Construiren so und so weit gehen; nur mit demjenigen Raume, der mit dieser Qualität synthesirt ist, dem rothen z. B., der als solcher nur so und so weit geht, ist Beschränkung des Construirens im Bilde. Also das Bild der Begränztheit setzt das der Qualität und die absolute Synthesis des Raumes mit ihr, als seine Bedingung schon voraus, weit entfernt, daß die Qualität dadurch erst entstände, und als bloße Begränzung der Construction im Raume sich begreifen ließe. Unsere versuchte Erklärungsweise genügt deßhalb nicht; unsere Annahme, daß die ursprüngliche Begränzung nur sei eine Begränzung des Bildens, reicht nicht aus, und wir sind durch diese Annahme nicht hinein in die Tiefe gekommen. Denn das Bild einer Begränzung des Bildens, dergleichen es allerdings giebt, setzt die Qualität als ihre Bedingung schon voraus, und diese liegt deßhalb höher. Was d. Erste wäre.

Die Glieder des Gegensatzes, Raum und Qualität, sind darum schlechthin entgegengesetzt, und es zeigt in ihnen selbst sich

durchaus kein Band der Einheit, keine Folge des Einen aus dem Anderen. Es ist eine Einheit durchaus ohne allen Grund, ein bloßes mit und neben einander, ohne construirbare und sichtbare Gesetzlichkeit des Einen durch das Andere. Wie sind sie denn darum zuvörderst Eins für uns die Philosophirenden? Als ursprünglichen Zustand eben der Erscheinung. Wie können sie darum Eins sein für die Erscheinung selbst? Eben auch nur so als ihr Zustand. Die Erscheinung muß haben ein absolutes Bild ihres Zustandes, der da eben ist, und in welchem jene beiden Glieder schlechthin, also neben einander liegen. Im Bilde der Erscheinung selbst würden beide Glieder vereinigt; dies Bild ihrer selbst sagte aber auch nichts weiter aus, als daß sie sei oder habe diese beiden Bilder, ohne alle Einsicht ihres Zusammenhanges; sie hat sie eben faktisch in der Einheit desselben angeschauten Zustandes. — Es ist darin ein Zusammenhang des Mannigfaltigen, welchen fertig zu denken man sich üben muß.

Setze: x hat schlechthin ein Bild seiner selbst. Dies ist sein gesetzliches Sein, so ist Alles, was in ihm ist, α, β, dadurch, daß es in ihm ist, auch in dem Bilde von sich. Ist in diesem Sein auch ein Mannigfaltiges, Entgegengesetztes; so ist es, wenn es nur zugleich ist, und in diesem Zugleichsein das Sein ausmacht, auch im Bilde vereinigt. So wie wir nun x hier setzen; so haben wir von vorn herein die Erscheinung gesetzt.

Nun sagen wir hier insbesondere: die Erscheinung ist ein Bild = a, und ein anderes mit dem ersten durchaus nicht zusammenhangendes Bild = b. Ist nun dies wahr, so muß sie sein ein Bild dieser beiden Bilder; ein Bild der beiden, habe ich gesagt, nicht sie selbst; daß sie selbst a und b ist, ist schon erwiesen, und wenn wir nur dies sagen wollten, sagten wir nichts Neues, und hätten rein Nichts erschlossen. Wir haben aber allerdings Etwas erschlossen: das Bild nämlich der beiden Bilder. Wie dies Bild der Bilder von ihnen selbst innerlich verschieden sein möge, soll eben weiter untersucht werden: vorläufig sollen wir nur einsehen und merken, daß ein solcher Unterschied wirklich gesetzt sei; und durch die Anmerkung, daß die Einheit der Entgegengesetzten nur sei im Bilde des Zustandes der

Erscheinung, in der That ein ganz neues Glied eingesetzt worden sei. Ja Sie können sich diesen Gedanken sogleich befestigen durch den vorläufigen Schluß, der sich sicher bestätigen wird, daß es somit gar keines *besondern* Seins der beiden Bilder a und b bedürfe, sondern daß es hinlangt, daß sie nur sind *in* ihrem Bilde; daß wir gar nicht, wie wir bis jetzt gewollt haben, einen wirklichen Zustand der Erscheinung in Bildern solcher Gegensätze anzunehmen brauchen, sondern daß uns vollkommen hinreicht ein *Bild* eines solchen Zustandes in solchen Bildern, welches die Erscheinung von sich hat. Wir kommen demnach mit dem Einheitsgliede, in welches wir den Gegensatz aufzunehmen gedenken, vollkommen aus, und werden dadurch allein die Sache erschöpfen, wenn wir diesen Einheitspunkt genau kennen, und bestimmen werden.

In einem Bilde ihres *Zustandes* müßten der Erscheinung diese beiden Gegensätze sich vereinigen, und dieser Zustand wären eben die Bilder der Gegensätze. So weit waren wir. Jetzt weiter. *Bild ihres Zustandes*: was heißt das, und wie ist ein solches möglich? Zustand ist ein bestimmtes Sein, wie denn auch in unserm authentischen und absoluten ursprünglichen Bilde eines Zustandes ein solches bestimmtes Sein in zwei bestimmten Bildern a und b niedergelegt ist. Das Bild eines Zustandes ist darum das Bild einer absoluten Bestimmung eines Etwas; das Bild seines Ueberganges aus dem schlechthin unbestimmten Sein zum bestimmten, und zwar ist dieses Sein, die feste *Grundlage* des Bildes, eines und desselbigen, als unbestimmtes und als bestimmtes; denn nur unter dieser Voraussetzung hat das Bild des Zustandes seine eigene innere Einheit.

Bild des Zustandes ist also eine Genesis: Einheit des Bildes erfordert Einheit des in ihm Gebildeten, im *Uebergange* von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit.

Nun bemerken Sie: die Bestimmtheit im Bilde des Zustandes wird der Voraussetzung nach offenbar nicht durch das hinzugefügte Bild; sondern sie ist gegeben an den Bildern a und b,

und das gegenwärtig beschriebene Bild x ist nur *Nachbild*; wohl aber bringt dieses Bild durch sich selbst mit sich das des unbestimmten Seins, zu welchem es, um einen Zustand zu bilden, übergeht. Da es Bild der Bestimmung schlechthin ist, das Bild eines durchaus unbestimmten Seins, eines gar nicht qualitativen, also rein formalen. Es hat gar kein Sein, als daß es ist Gebildetes überhaupt und schlechtweg; denn nur als solches, ohne weiteren Zusatz, und um an ihm die Bestimmung zu bilden, und von ihm aus einen Anfangspunkt des Ueberganges zur Bestimmtheit zu haben, ist es gebildet. Es ist also nur ein Sein durch das Bild. Wenn das Bild sich aussprechen könnte, so würde es sagen: es ist, schlechtweg und absolut, zufolge der Aussage meines Bildes; weiter aber, als daß es ist, kommt ihm auch gar Nichts zu. Es wäre gesetzt ein formales Sein ohne alle Bestimmung, das seinen einzigen Seinsgrund hätte in dem Bilde eines Zustandes.

Nun aber soll dieses formale Sein sein das der Erscheinung; denn es soll den gebildeten Zustand anschauen als *ihren*, der Erscheinung, Zustand. (Es kommt darauf an, in der Einsicht zu bleiben, daß dies sowohl als das Vorige schlechthin liegt in der Voraussetzung). Wie aber ist der Erscheinung Sein zu bestimmen? Es ist uns bekannt aus dem Obigen, als ein solches, aus dessen Sein ein Bild folgt, inwiefern es daraus folgen kann. Aber es kann daraus folgen nur inwiefern das Sein bestimmt ist, weil nur dies dem Bilde die für seine Form nöthige Bestimmtheit giebt. Also die Bedingung davon, daß die Erscheinung habe ein Bild ihres Zustandes, ist die, daß sie habe ein faktisches Bild ihres Seins überhaupt: d. i. ihres unbestimmten und formalen Seins, als eines solchen, das unmittelbar und durch das bloße Dasein ein Bild hat seines *bestimmten* Seins. (Es kommt hier allenthalben auf Schärfe an. Der Vortrag ist einfach, und wie ich denke, plan; aber die Sätze sind von der allerhöchsten Bedeutung). Sie bemerken:

1) daß dies ein absolut reines Denkbild giebt, der Erscheinung eben selbst, nicht ihres Zustandes, mit dem Grundgesetze ihres Wesens, das auch kein Zustand, sondern der *Grund* aller ihrer

Zustände ist, das jedoch, wie es selbst schlechthin faktisch ist, durch sich das faktische Sein der Erscheinung setzt. Sie ist zufolge dieses Bildes da; eben als ein schlechthin ihr selbst, nämlich in ihrem Bilde, Gegebenes. Ein anderes Dasein wollen wir ihr doch nicht zuschreiben; können es auch nicht wollen, ohne sie zum Absoluten selbst zu machen.

2) Daß das Sein dieses Denkbildes selbst innerhalb eines gesetzmäßigen Zusammenhanges abgeleitet worden, also daß es i s t, so gewiß der ganze Zusammenhang unseres Räsonnements ist. Denn die Einheit jener Bilder a und b setzt das Bild des Zustandes; dies ein Bild des durch den Zustand bestimmten Unbestimmten, des für die Bestimmung im Bilde der Erscheinung vorausgesetzten reinen Seins. Es möchte wohl kommen, daß wir späterhin die Reihe der Folge umkehrten; und sagten: das Bild des formalen Seins der Erscheinung soll sein; dies setzt als seine Bedingung Bild ihres Zustandes, und dies wiederum setzt als seine Bedingung jene beiden entgegengesetzten Bilder a und b. Aber immer werden wir dies reine Denkbild nie setzen für sich, schlechtweg; sondern nur als Glied eines synthetischen Zusammenhanges, und als durch diesen bedingt in seinem Sein. Dies sage ich, um einzuschärfen, daß ich treu bleibe dem Satze: es wird nicht rein gedacht: sondern es wird durch das Denken nur verstanden ein ihm Gegebenes.

3) Aus den gemachten Anstalten, daß die Erscheinung haben soll ein Bild ihres Zustandes, sehen Sie, daß ich die Form der reinen Apperception, die Ichform ableiten will. Sein Sie aber nicht zu voreilig, und finden Sie nicht das Ich gesetzt, bevor es wirklich gesetzt und gefunden ist. Ist jenes Denkbild schon das Ich? Nein, die Erscheinung hat ein Bild ihres Seins; sie kann nur sagen: es i s t; was denn? Ob ich sage dies oder jenes Bild, das entscheidet hierbei Nichts, es ist eben nur i r g e n d ein Bestimmtes, und durchaus nichts mehr: soll es ein Ich sein, so müßte jenes Bild selbst sich wieder reflektiren; das liegt aber nicht in der vorigen Ableitung.

Vergessen Sie nicht den Zusammenhang unserer Deduktion. Wir fanden Gegensätze, die gar keine Einheit haben, und dies fanden wir als Zustand der Erscheinung, indem sie bilden sollte beschränktes Bilden. Dies gab Bild des Raumes und Bild der Qualität, beide schlechthin nur n e b e n einander, und damit sich entgegengesetzt. Sollen sie nun in der Anschauung Einheit haben, so ist dies nicht anders möglich, als indem die Erscheinung beide anschaut als i h r e n Zustand. Ihr Zustand aber ist ein bestimmtes Sein. Sie müßte darum anschauen ihr Sein überhaupt vor dieser Bestimmung; kurz s i c h anschauen, als sich. Die Ichform, die Apperception ist als nothwendig abgeleitet. Diese Deduktion hat nun ihre Schwierigkeit; a) weil das Allerbekannteste sich am Tiefsten verbirgt; also b) die Bilder, die vorausgesetzt werden, nicht sehr geläufig sind.

Wir erläutern sie durch Analyse unseres gewöhnlichen faktischen Bewußtseins; diese setzt und beweist an sich Nichts, sie ist nur M i t t e l (wie auch aus den Thatsachen des Bewußtseins bekannt sein wird) der Erläuterung und Entwicklung. Zu dieser Verdeutlichung muß nun der Deduktionspunkt zuerst getroffen sein. Wir verstehen also dadurch die Deduktion selbst erst wieder: darum nun erst zu ihr zurück!

Die Erscheinung soll ein Bild haben von ihrem Zustande, als i h r e m: diese Beziehung der Erscheinung auf sich selbst, die Ichform soll allerdings sein und ist gesetzt. Wie soll es nun zu dieser kommen?

Wir haben vorher gesagt, so gewiß das vorausgesetzte a und b ist ein Zustand der Erscheinung, so gewiß entsteht ein Bild dieses Zustandes; denn das vorausgesetzte, dessen Zustand die Bilder a und b sind, ist i h r Sein. Sie hat aber kein anderes Sein, als im Bilde; ist darum das Sein der Bilder a und b ihr Sein; so ist dasselbe nur in seinem Bilde. So sagen wir, die Philosophirenden, die Erscheinung schlechthin setzend, und nach dem uns bekannten Gesetze aus ihr folgernd.

Jetzt aber haben wir gesagt: die Erscheinung selbst hat ein Bild ihres Daseins und ihres Gesetzes, daß sie nothwendig ein Bild von sich habe. Beide Zustände sind schlechthin vereinigt:

denn die Erscheinung muß dies als ihren Zustand ansehen, sie kann das aber nicht, ohne ein Bild zu haben ihrer selbst. Also beide Bilder sind schlechthin zugleich; mehr wissen wir bis jetzt noch nicht.

Nochmals:

1) Die Erscheinung hat ein Bild eines solchen, das da ist, d. h. hat das Bild ihres bestimmten Seins. Hier ist im Gebildeten die Ichheit gebildet. Denn diese wird haben Bild ihrer Bestimmtheit unmittelbar: das Sein, welches bestimmt ist, und welches ein Bild hat von dieser Bestimmtheit, ist dasselbige, das eben aus dem Bilde hingeworfene absolute Sein. Also das Gebildete wird sprechen: ich bin das und das, dies ist meine Bestimmung. Es ist gedacht ein Ich, problematisch. Im Gebildeten nämlich, sage ich, ist die Ichform, keineswegs aber ist das Bild, unser x, schon Eins damit, indem dies Bild noch gar nicht wieder gebildet ist.

2) Setze, daß es komme zu dem verwirklichten Zustande, wo dieses Bild x zugleich ist das vorherbeschriebene Bild einer wirklichen Bestimmtheit. Sind die Bilder a und b Zustand der Erscheinung; so hat sie unmittelbar ein Bild ihres Zustandes. Ein solches Bild des Zustandes ist unmittelbar; aber da ist kein Ich; solches Ich könnte nur sein, wenn dies Bild sich wieder bildete und sich ansähe, als schlechthin nothwendiges Bild; das ist nicht gesetzt, darum ist auch keine Ichheit gesetzt. In dem ersten ist die Ichheit problematisch hingeschaut an dem Gebildeten, in dem zweiten ist ein wirkliches, wahrhaftiges Bilden von einem bestimmten Sein und Zustande; doch ist darin keine Ichheit. Diese beiden Bestandtheile sind schlechthin vereinigt und unzertrennlich; denn sie sind zufolge des Gesetzes der Erscheinung; sie sind vereinigt mithin in einem dritten Bilde. Wie verhalten sich in diesem Dritten die beiden? Machen wir nur selbst vorläufig das dritte, und vergleichen sie: a) Wir haben ein Bild von Einem, das unmittelbar Bild ist seiner Bestimmtheit = Ich. b) Dazu kommt ein unmittelbares Bild einer Bestimmtheit; die Bedingung des Ich ist also erfüllt. c) Mithin ist dies Ich und die Bestimmtheit ist die seinige. Das zweite Bild wird

subsumirt unter das erste, und daraus unmittelbar geschlossen, es sei Ich. Das erste ist Bild eines Ich, dem Gesetze nach; das zweite ein Verhältniß, wie es dem Gesetze zufolge sein muß, das dritte ist die Einheit beider, das Erblicken des zweiten durch das erste, beide in ihrer Einheit, also Erblicken des zweiten Bildes als Bildes eines Ich von sich selbst: eines Ichbildes, und zwar ein nothwendig zufolge der Vereinigung sich machendes Bild.

Wenn Sie auch Dunkelheit finden möchten: es ist wahr, und nur diese Darstellung ist wahr, und kann nicht anders gegeben werden: (wie sich morgen zeigen wird). Jetzt: das jetzt bezeichnete dritte Bild ist das wahre: dies ist Bilden des unten Liegenden nach einem Gesetze des Ich, als Ich; also nicht etwa sich selbst Setzen des Ich, sondern Erkannt = werden in einem gesetzmäßigen Bilde als solches. Nun möchten wohl die drei Momente, die wir hier haben, nicht so aus einander fallen, es möchte wohl das Gesetz nicht besonders hingestellt werden, sondern das Bild und die Ansicht sogleich bestimmen; es möchte auch wohl, wie sich von selbst versteht, das durch das Gesetz vermittelte Bild unmittelbar eintreten. Dennoch müssen wir so unterscheiden, indem es uns bei dieser Untersuchung nicht bloß auf die Einsicht in die Empirie, sondern auf eine tiefere Einsicht in die W. = L. überhaupt ankommt.

XVIII. Vortrag. Wir haben das Ich hier aus dem Zusammenhange abgeleitet und bewiesen. Indem aber diese Untersuchung schwierig ist für den, der in die Philosophie hineintritt, da er Etwas, was er beständig als Princip zu setzen gewohnt ist, hier sich objektiviren soll, und hier gerade Alles auf Klarheit ankommt; so will ich versuchen, Ihnen die Sache durch Analyse des faktischen Bewußtseins noch mehr aufzuhellen.

1) Die ursprüngliche Vorstellung Ich, ist keine unmittelbare Anschauung, des etwa auf der That sich ertappenden Bildes, denn eine solche ist unmöglich: die Anschauung ist absolutes

Bild und letztes; denn ausserdem käme es gar nicht zu einem ist, sondern zu einem als solchen sich verstehenden Denkbilde aus einem freien Denken. Das absolut faktische Ist in jedem Sinne beruht auf der Absolutheit der Anschauung.

2) Sondern die Vorstellung Ich ist Resultat eines Urtheils: a) Was heißt denn: »Ich bin das sehende, ich sehe es?« Es wird in diesem Satze offenbar vorausgesetzt das Sehen, und vorausgesetzt das Ich, beide als bekannt; das Produkt des Urtheils, das Neue, welches zukommt, ist bloß, daß das bekannte Sehen des bekannten Ich Zustand und Bestimmung sei. b) Um daher dieses Urtheil zu verstehen, lassen Sie uns die einzelnen Theile, aus welchen dasselbe zusammengesetzt ist, construiren. Bild eines Sehens ist, d. i. Bild eines Bildes und seines Gebildeten, das da ist, und vorausgesetzt wird: dies ist die Basis unserer dermaligen Construction. Dies ist ein auf sich selbst Beruhendes, in sich Geschlossenes, das auch, wie sich gleich zeigen wird, durchaus so bleibt wie es ist. Dieses also fertige Bild wird nun durch eine hinzutretende Anschauung weiter bestimmt, in die Ansicht derselben aufgenommen, nämlich in die: ein Gesehenes sei ein Zustand des, gleichfalls bekannten und als bekannt vorausgesetzten, Ich.

(Machen wir uns zuvörderst die Form eines solchen Urtheils klar. Es sei gegeben irgend ein Gegenstand, z. B. irgend ein historisches Gemälde; so ist ohne Zweifel die Anschauung des Gemäldes fertig und vollendet, es wird Alles darin gesehen. Ich weiß aber noch nicht, welche Begebenheit das Gemälde vorstellt, doch voraussetzend, es stelle Etwas vor. Da möchte ich also mein fertiges Bild noch bestimmen und bilden durch ein anderes Bild; es noch bestimmen in einer anderen Rücksicht. Es leuchtet mir plötzlich ein: das ists, z. B. Hektors Abschied, der mir auch schon bekannt ist; so ist das Bild vom Gemälde, welches ich hatte, weiter bestimmt durch ein anderes Bild; als identisch mit demselben, durch dasselbe (diesen »Begriff,« sagen wir) gebildet, und zu bilden: ohne doch dadurch an sich selbst verändert zu sein. So ist es gerade in dieser Synthesis. Das Bild des Bildes ist hier, was dort das vorausgesetzte Gemälde; Ich, was Hektors Abschied, die weitere Bestimmung des ersteren. Das Erkennen des Bildes als Hektors Abschied ist hier, die Anerkennung des Sehens, als Zustand des Ich. Das erste Bild wird dadurch nicht verändert, sondern es wird nur in eine ganz andere Region der Anschauung aufgenommen. Da wir hier von dem absolut ersten und ursprünglichen Urtheile reden; so ist freilich in diesem ein sehr großer Unterschied von den besonderen und gewöhnlich so genannten Urtheilen, der sich allmälig ergeben wird).

3) Ich bin's, der da sieht, ist ein Urtheil; dies setzt ein Bild des Beurtheilten, das aber an demselben gar nichts ändert, sondern es in eine ganz andere Region und andern Zusammenhang erhebt. Die Anschauung, wenn sie als Zustand des Ich angeschaut wird, bleibt darum dieselbe, die sie vorher war; sie behält also ihre Absolutheit und die ihrer Folge. Sie wird nur aufgenommen in einen allgemeinen Begriff, und durch denselben charakterisirt, des Schlichen. So Viel über die Form des: Ich bin's, das fast durchgängig verkannt wird und auf die doch Alles ankommt.

Jetzt zu einer näheren Analyse des Inhalts. Es kommt dabei zunächst an

1) auf den im absolut vorausgesetzten Begriffe des Ich liegenden Grundsatz des Urtheils, zufolge dessen das Urtheil vollzogen wird, das bin ich. 2) auf den Grund der Subsumtion des zu Subsumirenden, warum von dem, wovon gesagt wird: das bin ich, dies gesagt werden kann, und inwiefern es paßt unter den allgemeinen Grundsatz.

Ad 1. Der absolute Grundsatz ist der Begriff von der Erscheinung, daß sie sei unmittelbar Bild ihres Seins, daß Seinsein und Bildsein in ihr schlechthin dasselbe ist, und daß das Eine in ihr nothwendig vorkomme in beiden Formen. Hierin ist nun, falls ich gestern mich nicht ganz scharf ausgedrückt haben sollte, noch nicht etwa die Ichheit gesetzt als wirklich und faktisch, sondern nur als problematisch. Also in unserm Falle wird der Grundsatz heißen: Wird die Erscheinung ein bestimmtes Sein bekommen; so wird sie auch ein Bild desselben bekommen. Da nun dieselbe Eine Erscheinung das Bild und das Sein ist;

so wird sie denn freilich Ich sein: **wohlgemerkt**, für die in dem Denken dieses Gesetzes sich aussprechende Einsicht; es darf aber nicht so verstanden werden, daß sie selbst ein Bild dieser Beziehung auf sich haben sollte. Es wird in diesem Falle sein ein bestimmtes Bild = x, setzend ein Sein = x und weiter Nichts. Daß dies Bild wieder als Bild *seines* Seins begriffen werde, dazu bedürfte es ein Bild von diesem Bilde und Sein, und der Beziehung beider auf einander; dies aber ist in diesem Denken nicht gesetzt.

Ad 2. *Der Grund der Subsumtion.* — Nun ist hier unmittelbar Bild eines Seins: Bild von den beiden gegebenen Bildern a und b = B: denn von jenen beiden sind wir aufgestiegen zu der ganzen Untersuchung, von dem Gegensatze zwischen Raum und Qualität, und von dem Bilde derselben, als eines Zustandes der Erscheinung. Dieses Bild darum ist, für uns zuvörderst, die Philosophirenden; denn es ist durch die Voraussetzung der Subsumtion schlechthin gesetzt. Sodann es ist *für sich*, in der Subsumtion, die wir eben aufstellten, und zwar ist es für sich *als* Bild; mit dem Verständnisse, daß es dies sei, schlechthin durchdrungen, als bloßes Ab- und Nachbild, in seinem eigenen Bilde von sich; denn nur unter dieser Voraussetzung bleiben a und b wirklich in sich beschlossene Bilder, worauf ja eben Alles ankommt. Es liegt darin Zweierlei: 1) das Bild B *ist* für sich: denn nur aus ihm heraus werden a und b gebildet als seiend, die ja für dasselbe sind, und in ihm umfaßt. Dies giebt eine Beziehung des Bildes a und b auf sich selbst in B, wodurch das faktische Dasein desselben in ihm selber ausgedrückt wird, und nicht mehr; welche Beziehung wir nach dem bisherigen Wortgebrauche *Sinn* nennen. B ist Sinn, Anschauung faktischen Daseins für sich selbst, und in sich selbst für a und b. Das Bild setzt sich unmittelbar als seiend, *indem* es ist: es ist reiner *Sinn*, der nichts Anderes sein kann als Sinn. Was d. Erste wäre.

2) Das Bild B ist für sich *als Bild*; versteht sich schlechthin so, und durchdringt das im Sinne Seiende mit dem Bilde eines Bildes überhaupt, und nimmt es darin auf. Es ist insofern intellectuell, Wesens-Anschauung, eines **Gebildeten**, des **B**, als das und das, nicht in der Form der Bestimmtheit, sondern des *Wesens*. Dieses recht schlagend: Mit dem Bilde des Wesens ist das Hinschauen eines faktischen Seins in Einem und demselben Bilde *unzertrennlich vereinigt*.

Und nun wird, sofern es Ihnen gelingt, überraschend klar, woher das Bild B überhaupt entstehe, und wie es die Einheit liefere des a und b. Das, was, mit aller Abstraktion vom Gehalte, in a und b Bildwesen überhaupt ist, wird abgesondert hingestellt, und in jener Wesensanschauung begriffen. Wie und wodurch wird es so hingestellt? Dadurch, daß es begriffen wird. Und warum hingestellt? weil es eben begriffen wird. Das faktische Sein ist darum kein anderes, als das a — b. Es ist jetzt von demselben nur abgesondert, was die reine Bildform ausdrückt; das Faktische und Objektive ist das *Begriffene zum Begreifen*; was das Begreifen, inwiefern es doch auch Bild überhaupt, und eine Weise desselben ist, als sein Gebildetes nothwendig absetzt. *Bild des Bildes*, und die Aussage, daß ein solches ist, lediglich durch das Begreifen, Herausheben und Aussondern dessen, was an a und b bildlich ist. So in dem vorigen Beispiele am Gemälde; was ist denn nun das Eigentliche? Diese Figuren, die so und so durch Linien und Farben bestimmte Fläche, oder der Abschied Hektors? Was stellt der unmittelbare Sinn als seiend hin? Fürs Erste wohl nur die Figuren. Wenn ich nun sage: es ist der Abschied Hektors; so habe ich, was in dem Gemälde den reinen Gedanken ausspricht, abgesondert: in diesem Bilde sage ich, und *verstehend*, das Bild zum Gedanken erhebend, und den Gedanken als Grund setzend dieses Bildes (nicht etwa den Abschied Hektors frei denkend überhaupt). Beide Bilder, der Begriff des Bildes und das Bild der Fläche, bestimmen sich gegenseitig: nur in verschiedenen Regionen, in dem äusseren und inneren Sinne. Für meinen inneren Sinn ist es der Abschied Hektors, der freilich am äusseren seine Grundlage hat. So hier mit dem Bilde des Bildes; das Bild B ist nur, inwiefern aus a und b ausgesondert wird das rein Bildmäßige, dies aber ist nicht leer, sondern ist in ab, und darum sind a

und b, und daß sie Bilder sind = B, in Einer und derselben Anschauung vereinigt, statt daß in unserm Beispiele die Figur ohne den Begriff sein kann, und dieser Begriff erst innerhalb des schon begonnenen faktischen Wissens mit Bewußtsein erzeugt wird, welches hier nicht der Fall ist.

Es ist also jetzt ganz klar, was es heiße: B ist unmittelbar Bild des Seins. In dem B stellt das Bild selbst sich selbst dar in seinem absoluten Wesen an einem Exemplare, eben dem a und b, die für diesen Behuf sein mögen, was sie wollen, indem alles Andere an ihnen weggefallen ist, und nur noch das reine Bildwesen aufgenommen wird in das Bild der *Sich*-Darstellung. Die Erscheinung ist also hier ein *Ich*; das Bild darstellend das Bild, nämlich sich selber. Hier bedarf es keiner Subsumtion nach dem aufgestellten Grundsatze, und es ist keine möglich.

Aber Sie haben nicht vergessen, daß in diesem Bilde des Bildes als solchem der besondere Inhalt des ab ganz wegfällt. Geht dieser verloren? Nein, denn das Bild B, das als Bild verstanden wird am Wesen, wird ja zugleich angeschaut als Bild des bestimmten = ab. In dieser Beziehung also bleibt der Inhalt, und nur in Beziehung auf dieses ab dürfte eine Subsumtion nöthig sein, welche in Beziehung auf B wegfällt, und unmöglich ist. Dies wollen wir uns nun vorbehalten. — Denn es ist ein Doppelsinn in dem Ausdrucke: Bild eines Bildes; und so ich diesen nicht erst logisch aufklärte, müßte ich das Verständniß dessen, was ich noch sagen will, auf gutes Glück ankommen lassen.

Bild eines Bildes kann Zweierlei heißen: 1) faktische Anschauung, Hinschauung; da hieße Bild eines Bildes Hinschauung eines anderen Bildes, das *Setzen*, daß ein solches Bild ist, welches Setzen eben auch ist. 2) Kann das erste Bild bedeuten Begriff, absolutes Bild des Wesens eines Bildes, *intellectuelle* Anschauung eines Gesetzten durch das erste Bild. In der letzten Bedeutung müßte man eigentlich sich ausdrücken: Bild eines Bildes *als* solchen. Unser B ist beides, in absoluter Einheit, faktisches Bild eines anderen Bildes ab, und intellectuelles Bild der Bildform überhaupt, wie aus der ersten Beschrei-

bung klar hervorgeht, und nach aufgezeigter Zweideutigkeit noch bestimmt ausgesprochen wird. Von ihm in dem letzten Sinne, als Wesensbild, haben wir bisher gesprochen; und wir haben nun noch zu reden von ihm in dem ersten Sinne, inwiefern durch dasselbe faktisch gesetzt wird ein anderes Bild ab.

Jetzt zur Sache.

Mit der Subsumtion wird es also stehen: das darum, was als Erscheinung klar ist, indem es ist ein Bild seines Wesens, bringt zugleich ein Bild einer Bestimmtheit von ab mit sich, laut der Aussage der unmittelbaren Anschauung in B. Aber die Erscheinung bringt mit sich das Bild nur *ihres* Seins, laut des aufgestellten Grundsatzes.

Das in a und b ausgesagte Sein, und Alles, was aus demselben folgen könnte, ist darum der Erscheinung, des Ich Sein: Ich bin es: es ist mein Zustand. So ist das Urtheil zu Stande gekommen, durch die Aufnahme der faktischen Bestimmtheit in die reine Ichform, die Apperception.

Wie ich nun in der vorigen Stunde von dem Standpunkte der Deduktion aus dasselbe gesagt: mich ausdrückend: die Apperception gründe sich auf eine Subsumtion, und wie ich dabei die Prämissen, auf die es ankommt, aus dem Zusammenhange deducirt habe, ist Ihnen erinnerlich. Ich werde auch zu diesem Punkte zurückkehren. Aber durch tiefe Einsicht in die Bedeutung verliert man nie Zeit, sondern die Klarheit gewinnt, wenn ein jeder Punkt an dem Orte vorgetragen wird, wo er am Verständlichsten ist. Ich werde darum einige Folgen aus dieser gründlichen Ansicht der Apperception entwickeln; nachher aber noch einen Hauptpunkt, der Licht über das Vorhergehende und Nachfolgende verbreitet, der überhaupt eine Welt voll Klarheit in sich hat, und in der W.-L. sich in allen seinen Folgen zeigt, aber doch in dieser Einheit und Tiefe noch nicht ausgesprochen ist. Also

Anmerkung. Es giebt kein *reines* Denken, sondern nur ein Verstehen. Alles Denken darum ohne Ausnahme ist eine Synthesis des Denkens mit einer ein Faktum setzenden Anschauung. Dies ist das Grundgesetz (was wir wohl im Allgemeinen

auch umkehren durften, behauptend, es gebe auch keine Anschauung ohne Denken). So sind wir auch hier verfahren: wir haben das reine Denkbild des Bildes nicht etwa in die Luft gestellt, sondern es hervorgehen und erzeugt werden lassen aus ab. Läßt sich nun nicht der Grund dieser Unabtrennlichkeit, wenigstens was fürs Erste die Anschauung anbelangt, mit einem Worte und in einem einzigen Lehrsatze aussprechen, daß wir ihn nicht allenthalben einzeln nachweisen müssen, und unsere einzelnen Nachweisungen einen festen Boden erhalten? Ich sage Ja.

Wo nur irgend von einem wirklichen Wissen die Rede ist, wird nothwendig vorausgesetzt ein Bild, welcherlei es auch sei, als seiend: denn das Wissen ist Bild, und es ist ein Wissen heißt: es ist ein Bild.

Dieses darum ist immer das schlechthin Vorausgesetzte, Erste. Ein Bild aber setzt ein Gebildetes, das eben, da es durch das Bild ist, nicht mehr ist, denn ein Gebildetes, ein faktisches Sein: und so gewiß du das Bild desselben sein lässest, und nicht mit dem Setzen desselben wankest, sondern es in allem Ernst und Nachdruck damit meinst, so gewiß setzest du auch ein dasselbe bleibendes Gebildetes. Nun aber ist das Denken nichts Anderes, als das die Form des Bildes, innerhalb des Bildseins überhaupt weiter bestimmende Gesetz, das das Bild zu einem solchen Machende, das aber doch überhaupt Bild ist und bleibt. Das Denkgesetz steht darum immer unter dem Gesetze des Bildes, weil es eben nur ein Gesetz, ein Bestimmendes desselben ist, welches zu Bestimmende als Grundlage der Bestimmung immer vorausgesetzt wird. Also bleibt überall das Resultat des faktischen Seins. Ist nun das Bild bestimmt durch das Denkgesetz, so ist freilich auch das Gebildete dadurch eben also bestimmt, aber das Ist kann durch keine Bestimmung verloren gehen, weil es überhaupt nicht liegt in dem Bestimmenden, sondern in dem bestimmten vorausgesetzten Bilde, über alle Bestimmung hinaus. Und so ist denn das Denken immer nur das Bestimmende eines faktischen Seins, und als demselben einen Charakter gebend. Das Denken ist Gesetz des Bildes, darum nicht ohne das Bild und sein absolutes Resultat, ein Gebildetes und Faktisches. Das

Denken bleibt immer ein Bestimmen eines faktischen Seins, niemals ein Setzen desselben. So sind wir auch hier verfahren, in unserer Grundargumentation über die Apperception. Diese ist Bild des Bildes, und darin liegt das Ich. Daß sie dies ist, liegt in dem Gesetze, und ist durch das Gesetz (des Zweckes, daß es eben kommen solle zu einem Sehen, d. h. eben zu einem Bilde des Bildes). Aber das Gesetz setzt doch wohl voraus, daß das Bild sei, damit es auch sein könne Bild des Bildes, also die Apperception wirft hin ein faktisches Sein. Nicht sieht sie dasselbe überhaupt, weil sie sodann nicht sähe, kein Bild wäre. Reines Denken würde heißen: ein bestimmtes Sehen, ohne doch überhaupt zu sehen; bestimmtes Bild, ohne überhaupt Bild zu sein. Dadurch ist nun der Widerspruch und die absolute Unmöglichkeit klar; ich übergebe diesen Satz Ihrem Nachdenken. Wenn dies die Logik wüßte, welche Folgen würden sich ihr daraus ergeben!

1) Kant sagt: das Sein ist nicht eine Eigenschaft oder Bestimmung, sondern das, was allen Eigenschaften zu Grunde liegt, die Träger derselben. Ganz recht, und hier ist der Grund davon angegeben, nämlich das Sein ist das Gebildete aus dem Bilde schlechthin, ohne alle Beziehung auf das Gesetz. Dies paßt durchaus, und gilt ohne alle Ausnahme für Alles, was im Wissen vorkommt: alles Sein ist ein aus dem Bilde hingeworfenes Faktum. Gilt es auch für das Absolute? Wohl eben so; nur daß dies nicht als bloßes Gebildete erscheint, sondern als Sein an sich, dafür muß es noch eine andere Regel geben, welches die Folge des Bildens im Bilde selbst wieder vernichtet, wie wir späterhin sehen werden.

2) Ich habe auch wohl gesagt: das Sein ist Geschlossenheit in sich selbst, es müsse eine feste Unterlage haben. Alle diese Sätze sind nur weitere Ausführungen und Anwendungen des Einen: das Bild ist ein in sich Geschlossenes; seine Unterlage und Gegenhalt bringt es durch sich selbst mit, als Bild: dieser faktische Inhalt: es ist das und das, ist seine Grundlage.

XIX. Vortrag. Da ich glaube, daß Einiges Ihnen noch dunkel sein könnte, so wollen wir den eigentlichen Hauptpunkt, auf den es ankommt, und den ich durch die vorhergehende Bemerkung vorbereitet habe, noch klarer machen.

1) Wir fanden die Synthesis der entgegengesetzten Form, Raum und Qualität in der Einheit eines Bildes = B. In B als intellectueller Anschauung ist ein Bild des Bildes schlechtweg; ein Bild des Wesens. (Wir wissen nämlich, daß B in derselben Einheit zugleich faktisch ist Bild eines Bildes, des in ab gesetzten: dies aber soll dermalen abgesondert werden). In dieser Rücksicht nun ist B durchaus nicht Ausdruck irgend eines Faktums, sondern eines rein intelligibelen Seins, eines Soseins, oder Wesens. Es ist mit Einem Worte durchaus reines Denken, allein aussprechend den Charakter des Bildes, ohne Beziehung darauf, ob ein solches ist, und wo es herkommt. Was d. Erste wäre.

2) Aber ein reines Denken giebt es nicht, denn es ist bloß innere Bestimmung eines absoluten Bildes. Um darum dieser intellectuellen Anschauung des Bildes einen Boden zu verschaffen, müssen wir annehmen ein absolutes Bild, d. i. eine rein faktische Hinschauung; ein absolutes Bild, das sich selbst nicht wieder bildet, und das sichtbar werden könnte nur durch sein Resultat. (Denn auf die absolute Verborgenheit und Unsichtbarkeit dieses Bildes kommt schlechthin Alles an). Dies würde nun heißen: die ursprüngliche Anschauung, von der wir ausgehen, ist faktisch und intellectuell zugleich. Faktisch, indem sie ist Hinschauung, absolutes Bild, dessen Resultat ein Gebildetes ist; intellectuell, weil wir sie nur deshalb faktisch gesetzt haben. In der Einsicht der absoluten Unabtrennbarkeit beider Momente, und ihrer Schärfe beruht alles. Was d. Zweite wäre.

3) Dieses Bild nun, was wäre es? Eben ein Bild, das ist, faktisch; es ist eine Begebenheit. — Bei uns ist es die Einheit von a und b, das Bild des Raumes und der Qualität. Also die hingestellte faktische Anschauung ist von einer anderen Seite und in ihrem zweiten Theile, als Bild des Bildes, = B. B spricht aus, was ein Bild sei an einem angeschauten Exemplare, was die Einheit ist von ab. Sie sehen darum, wie und warum wir B in diesem Gegensatze dennoch als eine absolute organische Einheit hingestellt haben. Es ist das Denken, das nicht sein kann ohne die Grundlage einer faktischen Anschauung. Was d. Dritte wäre.

4) Nun zur Synthesis selbst. In B wird verstanden, intellectuell als Bild angeschaut, was denn? In B wird auch hingeschaut ein Bild; die Einheit von ab. Also diese wird verstanden als Bild, subsumirt unter den Begriff, als reines Bild. Ich sagte oben, daß das Hinschauen von ab verloren gehe, absolut unsichtbar bleibe; doch sehen wir, daß sie sich hier wiederfindet durch die Subsumtion; diese ersetzt die verloren gegangene Objektivität der Anschauung. In ihr begreift sich die faktische Hinschauung als Ich, aber nur als Ich: als Identität mit dem schlechthin Begriffenen. Das Begreifende (B) und Begriffene (ab) sind identisch = Ich. Kurz, indem gesehen wird in ab, wird das Sehen zugleich begriffen: das Sehen setzt sich darum als Ich. Ich, das Sehende, bin dasselbe, was ich begreife, das Gesehene nämlich.

Das Ich demnach dem einen seiner Bestandtheile nach, ist faktisches Bild: dem andern nach, Verstehen dieses Bildes als solchen. Das Ich selbst, die Identität, ist die Unzertrennlichkeit der beiden, des Bildseins, wenn es verstanden werden soll, da es gar kein reines Verstehen giebt, sondern nur das eines faktischen Bildes; des Verstehens, falls es Bild sein soll. Ich ist also absolute Unabtrennlichkeit des Faktums und des Begriffes.

Zur ersten Erläuterung der Lehrsatz:

Die intellectuelle Anschauung kann nur sein die eines faktischen Ich; und umgekehrt die faktische Anschauung kann nur sein ein Verstehen des Ich.

Ad 1. Die absolute intellectuelle Anschauung kann nur sein ein Verstehen ihrer selbst, der Anschauung. Denn wäre sie Verstehen eines Anderen, so wäre sie abhängig von diesem, also nicht absolut. Alles Verstehen aber ist Verstehen eines Etwas, eines Gegebenen. (Denken setzt Anschauung). Darum eben der faktischen Anschauung. Soll darum das Verstehen sich selbst wieder

verstehen, so muß es *sich* die Anschauung, sich selbst wieder der Anschauung voraussetzen.

Ad 2. Die absolute faktische Anschauung ist ein *Bild*. Dies aber ist Bild, nur inwiefern es sich als solches versteht. Die absolute Anschauung muß darum sich verstehen, darum sich als Bild schlechthin setzen.

Kurz darum nochmals. Im *Sein* des Bildes liegt es: (wenn wir wissen, was wir reden, und energisch denken); das Bild ist dies nur im Verstehen seiner selbst; es stellt darum in diesem Verstehen nothwendig *sich* als das Verstandene hin, hebt sich gleichsam ab von sich selbst, in einem Denkbilde. Dies heißt der Satz: die Erscheinung ist schlechthin für sich selbst, sie *versteht* sich, schaut sich intellectualiter an.

Zur Erläuterung. Analyse der faktischen Einsicht: *ich stelle vor*; (welche uns aus den Thatsachen des Bewußtseins bekannt ist).

1) *In Beziehung auf die Form.* Es ist ein Begreifen eines *Vorliegenden*; denn es sieht doch aus, als hätte ich das Bild des Ofens fertig; nun besinne ich mich, und sage: ich stelle ihn ja nur vor, in einer weiteren Besinnung des schon Gegebenen, als eine Erhebung desselben in eine neue und höhere Region. Wie es damit sich verhalte, wird sich zeigen! Denken Sie nur an das früher gewählte Beispiel von dem Gemälde. Es ist mir zunächst noch Nichts als eine solche Fläche mit solchen und solchen Linien und Farben gegenwärtig. Ich habe daran ein durchaus fertiges vollständiges Bild. Jetzt sage ich: es stellt den Abschied Hektors vor; da erhebe ich es in eine ganz andere Region. Eben so hier bei dem: Ich stelle vor. Der Ofen soll mir da ganz fertig sein, ehe ich ihn erkennen kann als meine Vorstellung. Ich erhebe also dasselbe gleichfalls in eine ganz andere Region; subsumire ein Vorliegendes unter ein ganz anderes, der Subsumtion vorausgehendes, in ihr nicht schon bekanntes Wesensbild oder Denkbild.

2) *In Hinsicht des Inhalts.* Was spricht dies Urtheil? Es ist eine *Vorstellung*; also es subsumirt das Vorliegende unter das Genus der Vorstellung. Für die Subsumtion wird schon

vorausgesetzt, daß ich weiß, was Vorstellung ist, um das Vorliegende an dem Charakter derselben anzuerkennen, und es darunter zu subsumiren. (Hier liegt ein Zeugniß für die absolute Blindheit der Nichtidealisten, wo man sie zwingen kann. Ihr sagt doch Alle: ich stelle vor, subsumirt also irgend Etwas unter den Charakter der Vorstellung überhaupt. Ihr wißt also, was Vorstellung ist; doch woher? Aus Erfahrung? Durch Abstraktion? Aber wie kommt Ihr denn zu der allerersten Einsicht von dem, was Vorstellung sei, da ja schon diese die Bekanntschaft des Begriffes voraussetzt? Sodann sei Euch dies noch einmal geschenkt; Ihr wißt also schlechthin, was Vorstellung ist! Nun so definirt mir sie doch! Gebt mir ihr Genus und ihre specifische Differenz! Sie werden es bleiben lassen! Warum aber? weil sie nur unmittelbar im Faktum selbst erkennbar ist, und nicht in einer Abstraktion, und weil sie eben so ursprünglich das Faktum begleitet, als die sinnliche Qualität, z. B. roth. Daran sollte man erkennen, daß es ein schlechthin apriorischer Begriff ist. Dafür drücken sie nun lieber die Augen zu, und geben sich absoluter Blindheit hin. Was sie nicht verstehen aus ihrem Unverstande, das ignoriren sie. Bei uns ist jenes die absolut intellectuelle Anschauung des Bildes, die sich nicht weiter beschreiben, sondern sich nur anerkennen läßt im Fakto eines Bildes; ein Begriff, der schlechthin nur vorkommt an einem bestimmten Exemplare).

So wie nun gesehen und gefunden wird, es sei ein Vorstellen; so ist die absolut unmittelbare Folge: also *ich* stelle vor; und zwar so, daß der Begriff der Vorstellung das Erste, und das: Ich stelle vor, die unmittelbare Folge desselben ist. Was heißt denn nun das: *Ich stelle vor*? Die Vorstellung des Ofens ist *mir* gegeben; mithin bin ich's, der da vorstellt; jenes Bildsein des Objekts ist mein Zustand. Wer ist denn nun dieser Ich, der durch dieses Verstehen des Vorstellens erst zum Vorschein kommt; durch dieses sich aber auch unmittelbar einleuchtet, als das, dessen Zustand das Vorstellen ist? Offenbar das *Verstehen* selbst, das sich versteht, und nur sich versteht, und zwar als *sich* selbst, das Bild, verstehend. Also das Verstandene ist

das Verstehende, weil beide Eins sind; und durch das Verstehen ist erst dem Verstandenen geliefert sein zweites Glied durch die Synthesis, mit welchem es Ich ist.

Zählen Sie die Glieder, aus denen das: Ich stelle vor, synthesirt ist:

1) Das Verstehen des vorliegenden Faktums, als Vorstellung oder Bildes. Dies ist selbst zwiefältig, intellectuelle Wesensanschauung des Bildes; und, als Vorstellen, faktische Anschauung des Vorliegenden. Es ist also in Einheit Erschauung des Vorliegenden durch die intellectuelle Anschauung hindurch, in Einem und demselben Zustande. (Und das ist alles Denken, d. i. Urtheilen, Verstehen eines vorliegenden Faktums, und wem es noch nicht klar ist, dem werde es jetzt). Denken ist ein Hinschauen eines Vorliegenden, bestimmt durch ein inneres Gesetz, also es bleibt nicht ein Verstehen in einem Lichte überhaupt, sondern in einem solchen Licht; indem das Angeschaute also ausfällt. So ist die Synthesis zu denken, so ist sie hier gedacht.

2) Das Verstehen dieses Verstehens selbst, welches das erste Verfahren schlechthin bei sich führt. Das Verstehen, sage ich, und spreche darin wieder aus ein Doppeltes: theils die objektive An= und Hinschauung des ersten Verstehens schlechthin als eines Faktums; zu der es freilich, als besonderer Anschauung nicht kommt: theils ihr Verstehen. Verstehen eines Faktums aber gründet sich auf intellectuelle Anschauung des Gesetzes, nach welchem dieses Faktum zu Stande kommt. Also das Verstehen eines Faktums hebt eigentlich die faktische Form an demselben ganz auf, und macht es zur Nothwendigkeit. Dieses absolute Gesetz ist nun hier: das Bild versteht schlechthin sich selbst. Mit diesem Gesetze im Blicke wird nun das Verstehen, als Faktum, angesehen; es wird darum gesehen, daß das Verstehende und Verstandene Eins sind; das Sehende aber ist selbst das Verstehende, es ist darum durch das Verstandene. Die Einsicht, in der die ganze Synthesis sich concentrirt, sagt aus: ich, das hier Verstehende, bin auch das Verstandene. Ich bin darum auch das Vorstellende, als ein durch die Synthesis der Glieder unmittelbar sich Ergebendes, nicht abgesondert, sondern zufolge eines,

in dem synthetischen Zusammenhange unmittelbar liegenden Schlusses.

Es kommt darauf an, daß das Ich sich erscheine, als die Identität des Verstehenden und des Verstandenen. Beide sind Bilder, und sind darum identisch ihrem Wesen nach; das sehen wir recht gut ein; aber das hilft uns Nichts: die Erscheinung muß selbst diese Identität innerlich einsehen; deshalb muß sie das Verstehen selbst verstehen.

Nun ist das Resultat der Anschauung doch nur das Sehende, Vorstellende; die Prämissen sind das Gesetz, durch welches die Anschauung bestimmt wird. Darum heißt es nur: Ich stelle vor, nicht, ich sehe das Vorstellen, und verstehe dieses Sehen, weil die Gesetze nicht in die Anschauung eintreten, sondern dieselbe nur bestimmen. Das Verstehen des Verstehens demnach bleibt verborgen; aber die Ichform, die offenbar ein Begriff und Verstehen ist, woher stammt die anders, als aus diesem unsichtbar bleibenden Verstehen? Wenn man nicht den Begriff des Vorstellens hätte, könnte man gar nicht sprechen. Also das Gesetz zeigt sich bloß in seinem Produkte, dem Ich.

(Wie nun darin zugleich die Form eines Schlusses: maior, minor und conclusio, sich gezeigt habe, ist wohl ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen:

maior: Alles Verstehen versteht sich, die Erscheinung versteht sich.

minor: Nun ist hier ein Verstehen eines Bildes als Bild.

conclusio: Also ist das Verstehen ein Sichverstehen des Bildes als Bild = Ich.

Eigentlich also haben wir unser Versprechen gelöst, und brauchen nicht ohne ein besonderes Bedürfniß dahin zurückzukehren. Ich kann Sie nicht besser ausstatten, Ihnen keinen sicherern Wegweiser für alle philosophische Erkenntniß haben, als die Analyse des: Ich stelle vor. An sie können Sie alle Folgerungen, die wir noch machen werden, und so die ganze Transscendentalphilosophie anknüpfen an diese empirische Grundlage, die sich besser behält, als wenn Sie gleich von vorn herein die künstlichen Constructionen sich gegenwärtig erhalten sollen).

Um nun den Zusammenhang von Oben herein, wie wir ihn bisher von Unten, anhebend von dem Zusammenhange des *a b*, betrachtet haben, einzusehen, um dadurch sicher zu werden, daß wir kein Glied überspringen, lassen Sie ihn uns noch einmal durchgehen. Diese letzte Ansicht ist die wahre, bei der es bleibt; sie ist auch, wenn man nur gehörig vorbereitet ist, die leichteste.

1) Die Erscheinung ist schlechthin dadurch, daß sie ist, intellectuelle Anschauung ihrer selbst: *Erkenntniß* ihres Wesens. Dies ist sie dadurch, daß sie selbst ist, sie wird es nicht, sondern sie ist es aus Gott. Es ist nicht leicht, diese Bestimmung auf die rechte Weise zu denken, wie ich es doch wünsche; sie muß nämlich, als ausdrückend ein *reines* Denken, erfaßt werden auch nur im reinen Denken, was nicht Jedermanns Sache ist. Man kann hier nur durch Negation nachhelfen. Negativ hätte ich mich auch so ausdrücken können: die Erscheinung ist auch nicht intellectuelle Anschauung ihres Wesens, d. h. ich habe durch das Gesagte nicht ein Faktum ausgesprochen; (Erkenntniß nämlich hat der Natur der Sache nach eine doppelte Bedeutung:) sondern die Erscheinung ist es in sich, ist sich selbst in ihrem Wesen schlechthin klar.

2) Sie ist eben dadurch, daß sie ist, auch faktische Anschauung, Bild schlechtweg, das aus sich heraus und durch sich setzt ein Gebildetes. Auch dies ist sie dadurch, daß sie ist: aus Gott: sie *wird es* nicht; denn auch diese Beziehung liegt in ihrem Sein. Merken Sie dies wohl. Es ist dies eins der Hauptbestrebungen meiner Vorträge der Transscendentalphilosophie in diesem Winter, das absolute Sein der Erscheinung an Gott recht deutlich Ihrem Blicke darzustellen, in welchem sie durchaus nicht genetisch ist; sodann die Genesis recht klar zu machen, als vorhanden lediglich in dem Bilde, welches die Erscheinung von sich hat; darum nicht im wahrhaften Sein gegründet, weil ich bemerkt habe, daß dieser Punkt noch nicht recht verstanden worden, und daß dies Mißverständniß andere zur Folge hat. Darum hüten Sie sich, die Genesis hier schon hineinzutragen; das aufgestellte Hinschauen ist durchaus zu denken als liegend im Wesen. Es ist nicht Resultat irgend eines Faktums oder Wandels, welcher

durchaus abzuhalten ist von der absoluten Erscheinung, und nur erst in dem Bilde liegt, welches sie von sich hat.

Sodann habe ich gesagt: Hinschauen aus sich; nicht etwa *Empfangen*, *Receptivität*, u. dgl., sondern schlechthin Aussicherzeugen. Dabei bleibt es ernstlich: kein Fremdes kommt in sie hinein. Giebt es so Etwas, wie wir allerdings mit Ernste darauf dringen, so kann es nur in dieser Beziehung auf sich selbst liegen, was wir eben erst ableiten wollen.

3) Beides ist die Erscheinung schlechthin zugleich, wie sie ist. Sie ist Anschauung ihrer selbst, sie ist darum auch Bild ihrer selbst, ihr unter 2) bemerktes Gebildetes ist auch sie selbst. (Bis jetzt noch für uns, noch keineswegs für sie).

Aber sie ist zugleich *Begriff* ihrer selbst, das Resultat ihres Hinschauens, das Gebildete, wird darum schlechthin begriffen, intellectualiter angeschaut, *als* Bild.

Dieses ist sie *also*: vorher sagten wir, die Erscheinung ist sich selbst klar in ihrem Wesen: da aber dies Wesen nicht eben nur ist, sondern in dem Bildsein ist, und dies ihr Bildsein zum Wesen gehört, so ist sie eben Begriff desselben und dadurch des Gebildeten.

Als ich vorher sagte: die Erscheinung ist schlechthin Erkenntniß ihrer selbst, so war das Objekt dieser Erkenntniß ein durchaus leeres und unbestimmtes; und indem ich sagte: sie begreift sich in ihrem Wesen; konnte ich dazu weiter Nichts hinzusetzen. Jetzt fange ich an, dies Wesen zu bestimmen, und sage, sie ist durch ihr Wesen Bildsein; da nun die Erscheinung sich begreift durch ihr Wesen *in* ihrem Wesen, dieses Wesen aber Bildsein ist; so begreift sie sich eben als absolutes Bildsein. Nun folgt aus dem Bilde ein Gebildetes; dies Gebildete, als Resultat, wird darum auch in ihr angeschaut.

Sie bemerken da gerade die Hauptpunkte, auf die es auch schon oben ankam. Die absolute Anschauung, das absolute Bild, schaut sich selbst durchaus nicht an, aber sie wird begriffen. Der Begriff darum, die Wesensanschauung überhaupt, ersetzt die Anschauung der Anschauung. (Das absolute Bildsein schaut sich durchaus nicht an. Recht gut; aber es gehört doch zum Wesen

der Erscheinung, nun aber begreift die Erscheinung ihr Wesen schlechthin, sie begreift darum auch das absolute Bildsein, es wird begriffen im Begriffe der Erscheinung überhaupt. Gerade so, wie wir jetzt die Sache argumentirend heraussetzten, ist die Erscheinung schlechthin in sich. Wird aber begriffen ein Bild, so wird dadurch freilich auch gesetzt und begriffen ein Gebildetes). Jetzt weiter zur Hauptsache.

4) Die Erscheinung setzt sich in ihrem Begriffe als wirklich seiend, schaut sich hin, weil der Begriff ohne diese Hinschauung gar nicht sein könnte, da er Begriff ist des Wesens. Bedürfen wir nun noch einer besonderen Hinschauung als eines Faktums? Ich denke, nein, zu diesem Behufe nicht: begreift sich die Erscheinung als Bild, so setzt sie sich eben so im bloßen Begriffe, und setzt im Bilde ein Gebildetes, welches, da die Erscheinung sich anschaut, abermals die Erscheinung ist, nur in dieser Beziehung: so setzt sie eben im bloßen Begriffe auch dies. Sie, die Erscheinung, ist darum in ihrem bloßen Begriffe Bild, wesentlich; und zwar Bild ihrer selbst, indem sie eben schlechthin faktisch und absolut als Bildseiend begriffen wird; also zufolge der Aussage ihres Begriffs. Alles dies, das beschriebene synthetische Sein ist sie nun schlechthin unmittelbar, dadurch, daß sie ist aus Gott: sie wird es nicht, und es tritt in dieser Rücksicht durchaus nichts Fremdes oder eigentlich Faktisches in sie ein. Alles dies ist sie im bloßen Begriffe, im reinen Denken ihrer selbst, ihres Wesens. Dies ist der Theil B, der rein intellectuelle, ohne alle faktische Beziehung auf a b. (Das Erste ist aber eben deshalb hier eigentlich noch kein Verstehen, sondern eben ein reines Denken, das Andere aber ist ein absolutes Verständigen des reinen Denkens, indem es ihm giebt seinen Gehalt; ein absolutes Bild, eben durchaus nur durch das Verstehen herbeigeführt: es ist nur eine bestimmtere Darstellung des reinen Verstandes, von dem wir gesagt haben, er sei schlechthin, und die Erscheinung des Absoluten sei eben er).

Wenn es nun damit sein Bewenden hätte, so wären wir fertig, aber dies hat es nicht: das Aufgestellte ist aufgestelltermaßen nicht möglich, d. h. es ist *faktisch* nicht möglich, weil

es eben hier noch kein Faktum, d. h. kein *Bild*, giebt, das schlechthin und absolut in sich Bild sei, sondern, wie ich das eben sorgfältig herausgehoben habe, Bild nur im Verstande eines absoluten Bildes existirt. Die Beziehung nun auf ein solches muß sich im Verstande eben selbst zeigen. Dies morgen, wo ich gerade da wieder anheben werde.

Das jetzt Aufgezeigte aber ist das, was die Erscheinung dadurch, daß sie ist, schlechthin ist, was sie nicht *wird*, darum auch nicht vergeht, und in allem Wandel, der sich einstellen mag, nicht wandelt: also bei allem Wandel, der in ihr ist, gleichmäßig dabei ist, und immer sich wieder findet. Darum ist mir so viel daran gelegen, dies rein hinzustellen. Aller Wandel, nicht der ganze Theil desselben nur, den wir hier bedürfen, liegt diesseits, in dem eigentlich und absolut Faktischen. Darum hier der allerbedeutendste Punkt.

XX. *Vortrag.* Wir haben den Satz abzuleiten, und dadurch zu verstehen: die Erscheinung sieht sich als sehend. Vorher haben wir dies gethan aus *faktischen* Voraussetzungen: ein Bild ist, darum ein Bild des Bildes, u. s. f. Das wäre nun für unsern Behuf, da wir hier nicht eigentlich W.-L. treiben, sondern nur eine Kritik der gewöhnlichen Logik, die die Thatsachen gar nicht in ihrer Gültigkeit abläugnet, nur daß sie dieselben nicht einmal richtig hat, sondern in einer Erdichtung sich herumtreibt, hinlänglich.

Gerade aber um größerer Leichtigkeit und Klarheit willen haben wir jetzt den Weg der strengen Deduktion eingeschlagen, aus der bloßen Voraussetzung: *die Erscheinung ist*, rein folgernd, und diese Voraussetzung analysirend.

Wir fanden gestern: die Erscheinung schlechthin, dadurch, daß sie ist, begreiflich; die Form ihres Seins ist ein absolutes Sichbegreifen. Dies hat eine doppelte Bedeutung: 1) sie begreift das *Wesen* des Bildes, (daß es nämlich nicht das Sein selbst, das Absolute sei, sondern nur sein Abdruck und Aeusserung:) 2)

sie begreift sich als seiend ein Bild, und das, was aus demselben folgt, ein Gebildetes. Indem sie dies in ihrem Begreifen faktische Bild begreift, als sich selbst, ist es eben sie selbst: Bild ihrer selbst.

Nun war es uns besonders darum zu thun: dies Bildsein, die faktische Hinschauung aus der Erscheinung, wo ist sie, und wie ist sie in der aufgestellten Betrachtung? Ich frage: ist sie wirklich und in der That eine absolute Hinschauung und ist sie auch nur in unserer Argumentation also gesetzt? Keineswegs; sondern dies Bild ist gesetzt in dem Begriffe der Erscheinung von sich selbst, also in einem bloßen nothwendigen Bilde von ihrem Sein: es ist darum gar nicht an sich, sondern nur im nothwendigen Denkbilde von sich. Dies ist die Erscheinung schlechthin durch sich, es liegt in ihrem formalen Wesen. Die Erscheinung gesetzt, ist dies gesetzt: bleibend durchaus in allem Wandel, und immer in demselben nachzuweisen.

Also auf diese Weise haben wir gar keine absolute Anschauung: eben kein Faktisches d. i. kein Gebildetes, das schlechthin keinen anderen Grund hätte, als sein Bild, wozu die Absolutheit des Bildes gehört, die hier mangelt. Ein solches absolutes Bild bedürfen wir noch in anderer Betrachtung. Hier ist die Erscheinung lediglich Bild ihrer selbst in ihrer bloßen Form. Sie ist aber nicht bloß Bild ihrer selbst, sondern auch des Absoluten, und inwiefern sie das ist, ist sie unendlich Qualitatives, nicht durch sich selbst, sondern durch das Absolute; das in ihr nicht anders ist, denn eben als fertiges Bild in dieser Form. Wir nehmen hier darum unser ganzes oben geführtes Räsonnement wieder auf, nur in eine Uebersicht zusammengedrängt.

Hier aber, und an dieser Stelle, wollen wir ein solches absolut faktisches Bild aus der Form der Erscheinung selbst ableiten; wie gestern gesagt wurde, wir wollen zeigen, daß das Aufgestellte schon an sich unmöglich ist. Wenn uns dies gelingt, so wird die Absolutheit der Anschauung Resultat sein einer gemeinsamen und in einander greifenden Wirkung zweier Gesetze, theils des Gesetzes, daß das absolute Sein erscheine, theils dessen, daß die Erscheinung sich erscheine; auszusprechen also: die Erscheinung kann sich nicht erscheinen, wenn nicht das absolute Sein in ihr erscheint, und das Absolute kann in ihr erscheinen, nur insofern sie sich erscheint. Die Erscheinung des Seins und die Sicherscheinung sind nicht zwei, sondern schlechthin Eins, und das Sein ist in der Erscheinung, insofern sie sich als absolut erscheint, niedergelegt.

Gehen wir darum zur Führung des Beweises: Wir haben gesagt: die Erscheinung versteht sich zuvörderst als Bild seiend: (auf diesen Punkt kommt es hier an, und der andere, daß sie das Bildwesen verstehe, gehört hier nicht zur Sache). Ich aber sage, ein Verstehen eines faktischen Seins ist gar nicht möglich, ohne ein Verstehen des Verstehens selbst. Verstehen eines Faktums ist niemals bloßes Verstehen, sondern in sich selbst zurückgehendes Verstehen; dies ist der zu erweisende Lehrsatz, durch welchen hindurch wir zu der beabsichtigten Einsicht kommen werden, daß ein absolut faktisches Bild gegeben sein müsse.

Bemerkungen.

1) Zunächst ist zu sehen auf die Beschränkung, die wir dem Satze gegeben haben. Verstehen eines Faktums, wie hier, daß die Erscheinung Bild eben ist, aus sich heraus ein Gebildetes projicirt. Denn es giebt auch ein Verstehen des Wesens; davon reden wir hier nicht unmittelbar; daran erinnern wir nur, um einzusehen, wo der nervus probandi eigentlich liegt; wiewohl mittelbar das Verstehen des Wesens und des Faktums in dieselbe Synthesis zusammenfällt; denn es giebt kein Verstehen des Wesens, ausser mit einem Verstehen des Faktums zugleich. Gefunden hat sich dies in der vollzogenen Synthesis, besonders in der Darstellung des B immer so. Wir haben den Satz nur noch nicht deutlich ausgesprochen.

2) In dieser Erkenntniß liegt nun eigentlich das klarere Licht, welches ich über die Lehre von der Apperception, und dadurch über die ganze Transscendentalphilosophie zu verbreiten versprochen. Sie faßt alles bis jetzt einzeln und zerstreut Vorkommende zusammen in einen gemeinsamen Brennpunkt.

Beweis.

Bloßes Verstehen eines Faktums ist von der Anschauung

desselben ganz und gar verschieden. Das ist in unserm Falle, der statt aller dienen kann, indem er alle möglichen Fälle unter sich enthält, unmittelbar klar. Die Erscheinung versteht sich, als Bild *seiend* schlechthin: das heißt eben, sie setzt sich also in einem neuen Bilde dieses Bildseins. Anders haben wir es auch nicht genommen, und nicht mehr herausgebracht. Also nur Bild eines Bildseins wäre da, und darauf gründete sich eben unsere Behauptung, daß dadurch kein *absolutes* Bild gesetzt sei; indem das, was das rechte Bild sein soll, wieder nur gesetzt ist in einem Bilde seiner selbst. Daß wir nun hinzusetzten, dies Bild des Bildes sei selbst nicht absolut, sondern nur zufolge des Sichverstehens der Erscheinung, war unser, der Philosophirenden, Zusatz, der in der objektiven Anschauung Nichts ändert, worauf uns ja doch Alles ankommt.

Aber das Verstehen muß von der Anschauung verschieden sein: Verstehen setzt das Gesetz, nach welchem eine absolute Anschauung ist: ist sie mittelbar durch das Gesetz, so ist sie nicht absolut, darum muß das Gesetz ausser der Anschauung liegen. Das Verstehen muß von der Anschauung verschieden sein, heißt, es muß davon unterschieden werden in einem *neuen Bilde* der Gleichheit und des Gegensatzes beider. Das Verstehen eines Faktums ist darum ein Verstehen nur in einem Bilde des Gegensatzes dieses Verstehens mit dem in ihm verstandenen Faktum. Die ganze Schwierigkeit und der scheinbare Widerspruch beruht darauf, daß ein und dasselbe A sein soll absolut, schlechthin aus sich, von sich, durch sich; und doch nach dem Gesetze, also nicht aus sich, von sich, durch sich. Daß das unmittelbare Sein der Erscheinung gerade in diesem Widerspruche liege, ist klar. Denn sie soll schlechthin durch sich selbst sein, und absolut Bild, was nur sie ist, nicht das Absolute. Dann aber soll die Erscheinung sein nicht durch sich, sondern durch das Absolute, Erscheinung des Absoluten. Hier haben wir nun diesen Widerspruch in seinem absoluten Hervortreten aus seinem Urquell, und zugleich in seiner Lösung. Es ist wohl klar, daß nach dem Gesetze dieser Lösung durchaus alle Erscheinung des Seins ohne Ausnahme einhergeht.

Es ist darum gar kein Verstehen eines Faktums, ausser in seinem Verstehen, d. i. in dem Bilde des Verstehens, als dem Bilde des Gesetzes, nach welchem das Faktum nothwendig ist, im Gegensatze mit dem Bilde des Faktums selbst, als eines das absolut ist, d. h., welches im Sein das Gesetz, nach welchem es ist, nicht versteht: Sie fassen dieses recht: das Verstehen, als Bildsein des Gesetzes, ist ganz und gar nicht für sich, und als Begebenheit; sondern nur in seinem Bilde, dem Verstehen des Verstehens.

Resultat. Das Verstehen darum des Faktums, als niemals ein einfaches Verstehen, sondern allemal Verstehen des Verstehens, setzt schlechthin ein *absolutes*, d. i. ein für sich selbst grund- und gesetzloses Bild, das auf keine Weise sich versteht, dergleichen wir eben wollten. Denn wir wollten ein absolutes Bild, das nicht in einem anderen Bilde gesetzt, sondern in sich selbst geschlossen wäre.

Wenden wir jetzt dies Gesetz auf den vorliegenden Fall an. Die Erscheinung, sahen wir ein, schlechthin dadurch, daß sie ist, versteht sich als ein Bildsein. Dies ist dem so eben geführten Beweise zufolge nicht wahr, und es ist von uns gar kein Verstehen gesetzt, wenn sie sich nicht versteht als verstehend, wenn sie diese Form des Verstehens nicht versteht im Gegensatze einer anderen, des Nichtverstehens, darum bloßen und absolutem Hinschauens.

1) *In Beziehung auf die Form.* Das Verstehen ist schlechthin durch das Sein der Erscheinung. Nun aber ist ein Verstehen gar nicht, sondern nur ein Verstehen des Verstehens; darum ist auch dies schlechthin wie die Erscheinung ist, und Alles, was durch dasselbe gesetzt ist. Wir haben also nichts Fremdes in die Erscheinung hineingelassen, sondern sind noch immer in der reinen Entwickelung des formalen Seins der Erscheinung.

2) Lassen Sie uns jetzt dies eigentliche, bekannte Verstehen analysiren. In ihm liegt das Bild des *Gesetzes* des Faktums, und das Faktum, das da ist nach dem Gesetze. Betrachten wir erst die beiden Bestandtheile.

1) *Bild des Gesetzes.* Ich habe gesagt: die Erscheinung

versteht sich nothwendig zufolge ihres Wesens als Bildsein: so sagte ich, indem ich verstand und bildete dies ihr Verstehen. Jetzt hat die Erscheinung ein Bild ihres Verstehens; sie sagt darum gerade so, wie wir gesagt haben, nur mit dem Unterschiede: sie versteht ihr Verstehen, sie sagt darum gleich: ich habe schlechthin ein Bild, bin durchaus Bild. Dies sagt sie, und nur dies; denn ein Verstehen ist nicht, sondern nur ein Verstehen des Verstehens. Sie spricht darum eben absolut aus das Gesetz als solches, hier ohne alles Setzen eines Faktums. Bemerken Sie, denn darauf kommt es an, daß sie da zuerst ein Bild hat ihres Seins, vor dem Bildsein, sich zuschreibt ein formales Sein mit dem Zusatze eines nothwendigen Principseins, ohne doch das Principiat hinzuzusetzen. Ein wichtiger, oft eingeschärfter Satz, der jedoch hier, in seiner Urquelle, nicht zu vernachlässigen ist. Wenn die Erscheinung schlechthin durch ihr Sein, Bild ist, ist es nicht ein Widerspruch, ihr ein Sein ohne Bildsein zuzuschreiben, wie wir doch thun durch das formale Sein? Daher, weil sie sich begreift, und darin das Gesetz ablöst von dem Faktum, wie sie denn tiefer unten auch wieder das Faktum ablöst vom Gesetze: und dadurch, daß sie als begreifend sich begreift, wird dies formale Sein ein Ich. (Das so eben Vortragene ist der bekannte maior unsers Syllogismus).

2) Bild des Faktums, das nach dem Gesetze ist: das Faktum ist ein Bild, das eben ist, absolut, und durch sein Bildsein in sich geschlossen, ohne auf irgend eine Weise sich zu begreifen, weder in seinem Wesen als Bild, noch als Faktum aus seinem Gesetze. Ferner, was daraus folgt, ist es ein absolutes Bild ohne alle Bestimmtheit, weil in ihm ja kein Denken und Verstehen ist, alle Bestimmtheit des Bildes aber aus dem Denken kommt; es ist also das Bild keines Wesens, das Wesen könnte in ihm nur vorkommen durch den Verstand, in ihm aber liegt kein Verstand; mithin ein Bild, dessen Gebildetes nichts weiter ist, denn ein Gebildetes überhaupt, das bloß ausspricht ein absolut faktisches Ist, und weiter Nichts. So liegt es offenbar in der absoluten Begriffslosigkeit desselben.

Nicht entgehe Ihnen, was schon erinnert ist, daß dies Bild

gerade in dieser Form gesetzt sei durch das Begreifen des Begreifens, dies aber, für uns, gesetzt sei schlechthin durch die Form der Erscheinung selbst. Wir darum begreifen seinen faktischen Grund, weil wir das Begreifen des Begreifens wieder begreifen; wie wir dies können, darüber mögen wir ein andermal Rechenschaft geben. Es selbst ist nicht gesetzt als sich begreifend, sondern es ist hier das absolut Letzte, die Spitze der gegenwärtigen Synthesis. Darum bleibt auch das Bild schlechthin unbegriffen, wie es in ihm selbst hingestellt ist.

Diese Anschauung des Bildes, als des zweiten Theiles des Begreifens des Begreifens, ist nun dasjenige, was in unserem früher aufgestellten Syllogismus der minor war.

Dieses nun die Theile als solche, die Disjunktion im Begreifen des Begreifens; jetzt zu ihrer Einheit. Wir haben gesagt: es begreift das Faktum aus dem Gesetze. Das Gesetz war: maior: ich bin schlechthin Bild. minor: Nun ist hier ein Bild. Schluß: ich bin darum dies Bild, bin Schluß, vermittelst der Subsumtion des Faktums.

Einige Bemerkungen:

1) Eine Einsicht, die sich macht durch das Zusammenhalten eines Faktums und eines Gesetzes durch die darin erfolgte Subsumtion, ist Einheit des Bildes aus der Zweiheit. Diese Einheit erscheint als ein Werden und Sichmachen; solches nennt man in der philosophischen Sprache Evidenz, die ursprüngliche Genesis der Einsicht. Woher diese kommt, sehen wir hier, sie liegt in dem Verstehen des Verstehens, welches ist das Zusammenhalten zweier Elemente, des Gesetzes und des Faktums, welches hingeschaut ist. Die Einheit beider Glieder ist die Folge des Faktums aus dem Gesetze, und die Quelle der Evidenz ist das Sichverstehen des Verstehens. Die absolute ursprüngliche Evidenz aber ist das: ich stelle vor, welche allen anderen zu Grunde liegt, dieselben bei sich führt, und alle möglichen Evidenzen sind eigentlich nur Analysen dieser Einen Grundevidenz.

2) Schon oben ist erinnert, daß das jetzt beschriebene Begreifen des Begreifens zwar ist, sich aber nicht selbst wieder begreift. Dies ist bedeutend, denn es ist gerade der Charakter des Satzes,

den ich ableiten wollte. Die Erscheinung sieht sich als sehend, oder der Charakter der *Empirie*; und in dem Begreifen wieder dieses Begreifens liegen die höheren Stufen des Bewußtseins, z. B. der Punkt, wo die Erscheinung sich sieht als Princip, die Reflexibilität. Auch verstehen wir nur unter dieser Voraussetzung das ausgesprochene Resultat. Das Verstehen des Verstehens versteht sich hier nicht selbst wieder, d. h. es *ist*. Es versteht sich nicht, heißt, es versteht auch das Verstehen nicht, hat dies nicht in einem besonderen Bilde, denn es könnte das nur haben im Gegensatze mit sich selbst. Alles darum, was wir es eben *aussprechen* ließen, spricht es freilich nicht aus, sondern es *ist's*. Wenn das unmittelbare Bewußtsein so spräche, so bedürften wir keiner Transscendentalphilosophie, sondern diese wäre uns unmittelbar gegeben. Ich stelle vor, spricht die Anschauung. Dies Ich ist ja offenbar Einheit einer Zweiheit. Wo liegt denn die zweite Hälfte? Wo die beide Hälften vereinigende Einheit? Die zweite Hälfte, und die Einheit beider, die sich nur in ihrem Resultate zeigt, ist der sich verstehende Verstand selbst, der nicht sich bildet, sondern *ist*, und dies sein Sein ausspricht an der Identität. Das Erste kann durch Begriffe erzwungen werden, das Zweite muß Ihrer Anschauung und der Thätigkeit Ihrer Einbildungskraft überlassen werden.

3) Dies Verstehen allein ist es, welches das absolute Bild setzt, wie gezeigt worden: nur in diesem Verstehen ist es, es ist aber in ihm so wie verstanden wird. Nun aber ist das Verstehen nur in dem: *ich stelle vor*; mithin ist auch das Bild nur in ihm, und ausser ihm nicht. Es bestätigt sich darum, was zuvor gesagt wurde, daß der Schein eines Seins des Bildes *vor* der gleichfalls nur scheinbaren Reflexion nur Täuschung sei. Es ist nicht wahr, daß ich vorstelle, und daß die Bestimmung: ich stelle es ja nur vor, erst ein hinterher hinzutretender Schluß sei, sondern das Bild selbst ist nur in dem: ich stelle vor. Also es ist nicht wahr, daß ich vorstelle, und hinterher in einem zweiten Akte vorstelle mein Vorstellen, sondern das Wahre ist: ich stelle immer vor als vorstellend, und das Ganze: ich stelle vor, ist ein reines Produkt des Verstandes. Das ursprüngliche Ich ist ein

Sichverstehen, und zwar als vorstellend, als ein Bild. Ich ist da ein schon vollendetes, zu einer fertigen Hinschauung gewordenes Sichverstehen. Aber es kann sich nur verstehen als Bild, also es bringt mit sich die Vorstellung, weil es sich eben versteht nur als Bild. Hier ist also keine Reflexion, sondern nur der Schein derselben. Aber ein guter Philosoph muß nicht bloß zeigen, daß es Schein ist, sondern auch, woher der Schein kommt; und zwar dieser Schein der Reflexion kommt aus der oben angezeigten Evidenz, indem das Verstehen des Verstehens sich erscheint als hinschauend und dann verstehend, Einheit einer Zweiheit ist aus dem Aneinanderhalten zweier Glieder: dies aber ist eine Form, die das Verstehen selbst bei sich führt, und das Bild wird gar nicht hingeschaut, außer im Verstande. (Ich habe dadurch einen sehr bedeutenden Satz ganz einfach vorgetragen: in dessen Mißkennung liegen alle Irrthümer).

4) Ein Vorstellen verstehet *sich*, und setzt dabei sich. Es ist dies ein Sichverstehen der Erscheinung, als Bild, welches sich nicht anders verstehen kann, da es Nichts Anderes ist. Wir haben nun bisher immer nur von einem *Bilde* gesprochen, woher denn aber das objektive Sein? Entscheiden wir dies gleich! Der Verstand setzt ein absolutes Bild, als *solches* nämlich. Aber wie wird denn ein Bild verstanden? Nicht ohne Gebildetes, ohne Sein, da es nur im Gegensatze ist mit einem solchen. So gewiß also der Verstand es setzt, verständig, so setzt er auch das Gebildete, das *ist*. Der Verstand, sage *ich*, setzt das Sein zufolge des Bildes. Daher versteht sich, daß auch das Correlat des Bildes, das Gebildete, nur ist im Verstande und durch den Verstand. Da aber derselbe sich selbst nicht sieht, sondern nur das Bild, als Zustand und Bestimmung des Ich, so setzt er, als sein Produkt, auch das Sein ab in dem Ich, und sagt: ich stelle vor; setzt es als objektiv hin als ein ausser ihm liegendes Faktum.

Wir haben damit unsere eigentliche Aufgabe gelöst, wie das Ich sich sehe als sehend, oder das ursprüngliche Bewußtsein.

abgeleitet aus dem formalen Sein der Erscheinung. Die Erscheinung schlechthin dadurch, daß sie ist, versteht sich als vorstellend; denn ihre Form ist absolutes Sichverstehen. In der nächsten Stunde wollen wir noch Einiges hinzusetzen; sodann hat die transscendentale Logik ihre Funktion geleistet, und wir wollen von ihrem Standpunkte aus Rechenschaft ablegen lassen über die Aufgabe der gemeinen Logik: das System der Begriffe, Urtheile und Schlüsse aufzustellen.

XXI. Vortrag. Wir haben das: Ich stelle vor, abgeleitet, als ein Sichverstehen der Erscheinung. Sie versteht sich eben schlechthin. Darin zeigte sich nicht der Grund irgend einer faktischen Anschauung. Aber das Verstehen ist ein in sich Zurückgehendes; dies liegt in seinem Wesen; ausserdem ist es kein Verstehen, sondern ein bloßes Hinschauen. (Es kommt auf diesen Satz an). In diesem Gegensatze mit dem Verstehen wird nun nothwendig gesetzt eine Anschauung, die sich schlechthin nicht versteht, nicht ist nach irgend einem Gesetze, sondern eben absolut faktisch, weil sie ist, und wie sie ist; Beides, weil sie ist schlechthin.

Im Verstande ist dieses Bild, und das, was in der Construction desselben vorausgesetzt wird, das ihm entsprechende objektive Sein, und ausserdem nicht. Andere Annahme ist ein Irrthum. Zwar versteckt sich der Verstand, weil er hier ist, nicht selbst sich versteht, absoluter Verstand ist, und er dies auch sein muß, indem es ausserdem zu einem absoluten Verstande gar nicht käme. Wir verstehen ihn; aber was wir sehen, müssen wir nicht zuschreiben dem Gesehenen. Darum nicht: ich stelle vor, sondern: ich verstehe mich als vorstellend; Ich, die sich verstehende Erscheinung, versteht sich, den zweiten Theil, als das Vorstellende.

Nun ist hierüber jedoch uns gänzlich aus den Augen gerückt worden der Punkt, von welchem aus wir auf die ganze, so eben abgeschlossene Untersuchung getrieben wurden, daß das absolut

faktische Bild sein solle a und b, Synthesis eines absoluten Gegensatzes zweier Glieder, die in sich selbst einen Grund des Zusammenhanges gar nicht tragen, sondern nur Eins sind, inwiefern beide Zustand der Einen Erscheinung ausmachen, nämlich daß dies Bild sein solle Synthesis des Bildes eines Bildens, als Raum, und einer Qualität innerhalb desselben. Das haben wir sonach noch in den Umfang unserer gesammten Synthesis aufzunehmen, und es darin nachzuweisen als ein nothwendiges Bestandtheil. Als ein nothwendiges Bestandtheil: wir dürfen es nicht etwa willkührlich hineinfügen, sondern müssen es in unserm Principe nachweisen. Wir haben die ganze Synthesis abgeleitet aus dem Verstehen als einem in sich Zurückkehrenden. Wir möchten also wohl diese Analyse noch nicht vollständig und gründlich durchgeführt haben, weil wir auf diesen Umstand noch nicht getroffen sind; denn er muß rein und lediglich in jenem Principe liegen. Zuvörderst: Die Untersuchung betrifft das schlechthin faktische Bild, welches als Gegensatz des verstandenen Verstehens unmittelbar gesetzt wird. Hierauf allein haben wir darum unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Es ist klar, und ist schon oben angemerkt, daß dieses Bild sein muß 1) ein bestimmtes, denn es ist ja nur insofern ein faktisches Bild, inwiefern es durch den bloßen Begriff, durch das bloße Verstehen des Gesetzes nicht da ist: es wird nicht vollständig begriffen, noch ist es vollendet dadurch, daß die Erscheinung überhaupt begriffen wird als habend ein Bild, sondern es wird ausdrücklich faktisch angeschaut, durch die innere Anschauung und ist nur dadurch. Also es müßte sein ein besonderes Bild, eins aus der möglichen Sphäre der Bilder und Bildweisen, welche Bildweisen darum hierdurch gesetzt sind; was das Erste wäre. (Von der Einen Seite können wir dies vollkommen verständlich machen. Das Bild des Bildens überhaupt ist der Raum; das vorhandene Bild ist darum eine schlechthin und durch keinen Begriff gesetzte Bestimmung innerhalb des Raumes, ein begränzter Theil desselben. Falls das absolut faktische Bild nämlich Raum ist; hierzu der Beweis unten).

2) Bei dieser Bestimmtheit soll das Bild durchaus nicht aus

dem Begriffe zu erklären sein, seinem inneren Wesen und Gehalte, der eigentlichen Bildmaterie nach. Der eigentlichen Bildmaterie nach, sage ich. Dies folgt aus der Bestimmtheit; nicht etwa der Fakticität nach, *daß* es überhaupt ist, wäre es unerklärlich. (Wir sogar haben auf dem Standpunkte, auf dem wir stehen, es erklärt). Es ist darum in ihm eine solche Bildmaterie, eine absolute Qualität gesetzt, welche durchaus unbegreiflich ist. Durchaus, sage ich: denn hier ist der absolute Verstand, der Grund alles anderen Verstehens, der in allen anderen verstanden wird. Was darum diesem unverständlich ist, bleibt es in Ewigkeit, und ist auch durch keine Philosophie zu erklären. — Noch näher. Haben wir ein absolut Verstandenes hier, ein intellectuell angeschautes Quale? ja, das *Bild*. Dieses ist eben darum verstanden als verstanden; d. i. es kann nachconstruirt werden: das Ich, welches sich darin versteht, kann sich erscheinen, als das Bildende. So muß nun jene Bildqualität durchaus nicht sein, also nicht zu construiren. Sie ist nur durch das *absolute* Sein des Bildes, nicht in einem neuen Bilde ihrer selbst, schlechthin faktisch in sich verschlossen, rein faktisch, ohne alles Surrogat des Verstandes. So muß das faktische Bild sein, zufolge des Verstandesgesetzes. Das Beschriebene nun ist, wie Sie bemerkt haben müssen, die *sinnliche Qualiät*, ein schlechthin in sich fertiges unconstruirbares und unbegreifliches Bild.

Resultat. Das faktische Bild ist nothwendig ein absolutes, unconstruirbares Quale, indem es im absoluten Verstande alles Verstehen negirt. (Sie sehen, auf die Unconstruirbarkeit kommt es an; dies ist der einzige Charakter der absoluten Qualität, diesen gerade hatten wir abzuleiten, und haben ihn abgeleitet).

3) Lassen Sie uns diesen Begriff des absoluten Bildes sogleich vollenden. Es wird in der darauf bezogenen Anschauung, die uns die Stelle des minor vertritt, verstanden als Bild. Denn nur unter dieser Bedingung kann es subsumirt werden als Zustand des Ich. Insofern es aber verstanden wird als solches, liegt in ihm der Charakter des Bildes: es ist in diesem darum Bild des Bildes: dies ist aber der Raum, inwiefern es als Bild verstanden wird, wird nothwendig der Raum construirt,

der in der hingeschauten Anschauung eben in dieser Bestimmtheit sein sollte. Also es wird gebildet als Bild eines *bestimmten* Raumes, der bei dieser Gelegenheit mit angeschaut wird.

Sodann wird dies Bild zugleich angeschaut als durchaus unbegreiflich und unconstruirbar, und insofern als Bild einer bestimmten Qualität, z. B. roth. Beides ist im Bilde des Bildes schlechthin vereinigt, weil das Verstehen gerade ein solches Bild fordert, das 1) verständlich sei als Bild, also Raum; 2) durchaus unverständlich sei seiner Qualität nach.

4) Es ist Ihnen nicht entgangen, und entgehe Ihnen nicht, daß wir nichts weiter gethan haben, als unsere Voraussetzung: die Erscheinung versteht sich schlechthin, analysirt. In dieser bloßen Analyse hat sich alles Aufgezählte gefunden, und wir haben nicht etwa Fremdes hinzugethan. Insbesondere fanden wir eine absolut bestimmte faktische Anschauung. Wie weit hat sich die letztere in den Gesetzen des absoluten Verstandes gefunden? Rein ausgedrückt: nur *negatio* bestimmt, und durch ein Gesetz also bestimmt, nämlich durch das Gesetz der *Gesetzlosigkeit*, der absoluten Unbegreiflichkeit. Im Verstandesgesetz lag bloß, daß das Bild absolut faktisch bestimmt sein muß. Nun ist aber die Anschauung und das Bild nicht nur überhaupt bestimmt, (wie das Gesetz überhaupt nur Bestimmtheit fordert), was ganz und gar unmöglich ist, sondern sie ist in ihrer Anschauung durchaus in Vollendung bestimmt: sie ist eine *solche*, die jeden möglichen Gegensatz eines *solchen* in sich ausschließt. Diese Bestimmtheit der Bestimmtheit ist durch das Verstehen nicht gesetzt, sondern es ist durch dasselbe nur gesetzt, daß sie überhaupt gesetzt sein müsse. Zwar, wie ein bestimmter Raum ein *durchaus* bestimmter sein könne, giebt dermalen noch gar keinen Sinn. Der Raum ist in unserer Ansicht eines ersten absoluten Bildes in der That nur überhaupt bestimmt: ein bestimmter Raum innerhalb des unendlichen; das versteht sich. Was es aber diesem bestimmten Raume verschlage, ob er da oder da liege, und wie ein solches *Da* im Verhältniß zum unendlichen Raume überhaupt möglich sei, dabei läßt sich gar Nichts denken. Von dieser Bestimmtheit des Raumes müßten wir also sagen: es giebt gar

keine solche Bestimmtheit, wenn man nicht die Qualität hinzunimmt. Auf diesen Punkt bezieht sich auch unsere ganze Argumentation nicht. — Anders verhält es sich mit der Qualität; diese ist ein durchaus bestimmtes Bild, und in dieser durchgängigen Bestimmtheit und Einzelnheit, ohne alle erst durch eine Construction zu ziehende Gränze und zu beschreibende Continuität, besteht eben ihr Charakter. Was ist denn roth? Ein Gesichtsausdruck. (Was Gesicht sei, sollte Ihnen schwer werden zu definiren). Es ist eben nur einer von den bestimmten Gesichtsausdrücken. Wie kommt denn durch die Beschränkung der übrigen Farben roth zu Stande? Haben Sie ein Bild der Farbe überhaupt, in welcher Sie Gränzen abstecken, wo das Roth angeht, wie Sie in dem unendlichen Raume die einzelnen Oerter durch Construction abstecken? Dies können Sie nicht; und eben in der absoluten Unconstruirbarkeit besteht die Qualität. Und da ist denn klar, daß der Verstand nur die Form, keineswegs aber die Bestimmtheit derselben fordert. Eine Qualität muß das Bild haben; jede ist dazu recht: warum denn nun ist es roth, nicht gelb oder grün u. s. f.? Das Verstandesgesetz besteht eben darin, daß dies kein Gesetz habe.

Die eigentliche Folgerung, die ich daraus ziehen will, tiefer unten; jetzt wollen wir die einzelnen Punkte ordnen.

5) Ein solches Bild, in dieser Form, von welchem Inhalte, thut durchaus nichts zur Sache, ist nun im minor, wie wir ihn gesetzt haben. Aber die ganze Scheidung in maior, minor und Schluß ist nur eine willkührliche, lediglich zum Behufe des Vortrages. Der minor ist nur im Schlusse, im Verstehen des Verstehens, und dies Verstehen sagt: ich stelle vor. Dies Ich, das logische Subjekt ist die Erscheinung überhaupt, gedacht lediglich durch ihr Gesetz, mithin ohne alle faktische Bestimmung, im bloßen formalen Sein. Diesem also zu Stande gekommenen Ich wird beigelegt das Faktum: ich stelle vor. Es ist darum, um es mit dem Kunstausdrucke auszusprechen, das Ich die Substanz, und das ihm als sein Zustand zugeschriebene Faktum des Vorstellens sein Accidens. Substanz ist = ein formales Sein, das nach dem Gesetze faktisch ist; darum ein reiner Gedanke. Accidens ist ein durch die Anschauung gegebenes Faktum, welches durch Subsumtion im Verstehen jenem formalen Sein beigelegt wird, in einem Denken, im Subsumiren nämlich. Wir haben hier also erklärt, was Substanz und Accidens ist im Allgemeinen, ausgehend dabei von dem Geburtsorte derselben, und nicht, wie gewöhnlich zu geschehen pflegt, analysirend den bloßen Begriff, welches zum Wenigsten ein schlechter Vortrag wäre, woraus ein leeres, formales Philosophiren entstehen würde.

Uns ist es hier nun vorzüglich darum zu thun: Alles, was der minor aussagt, wird dem Ich beigelegt, es ist durch und durch Zustand des Ich. — In ihm ist das erste Glied die Anschauung des faktischen Bildes; diese wird verstanden als die des Ich, das Ich schreibt sie sich zu: ich schaue an. Diese Anschauung, inwiefern sie nämlich reine Anschauung ist, nicht inwiefern in ihr zugleich liegt der Verstand, daß sie Bild sei, ist schlechthin faktisch bestimmt: eines solchen objektiven Bildes, und durch die Bestimmtheit dieses Bildes ist die Anschauung selbst also gesetzt. Faktische Bestimmtheit der Anschauung nennt man Sinn, darum wäre diese Anschauung weggedacht in ihr, was Verstehen ist, Sinn, und zwar innerer Sinn; und der Satz würde ausgedrückt werden müssen: das Ich versteht sich als inneren Sinn. Wo ist nun der innere Sinn? Offenbar im Verstande; denn dieser allein liefert die in ihm liegende Beziehung auf sich selbst durch das reine Denkbild, das Ich. Es ist der Begriff einer schlechthin durch das Denken nicht bestimmten qualitativen Sichanschauung der Erscheinung, wie wir dieselbe hier construirt haben.

Es liegt ferner im minor das auf diese Weise angeschaute Bild: auch dieses ist zufolge der Subsumtion Zustand des Ich; und zwar ist es dies zufolge der ersten innern Anschauung, und lediglich in ihr. Das Ich versteht sich darum als durch den inneren Sinn sich wahrnehmend, als faktisches Bild seiend, also als äusserer Sinn, z. B. als Bild des Rothen. Nun ist dies Bild eine Bestimmtheit des dauernden substantiellen Ich; in demselben darum voraussetzend eine Bestimmbarkeit. Durch den inneren Sinn wird jenes äusserlich faktische Ich wahrgenom-

men, also dadurch wird wahrgenommen seine äussere Bestimmbarkeit; darum der gesammte äussere Sinn, als das Substantielle, zu dem bestimmten Ausdrucke, z. B. roth, oder dem Gesichtsausdrucke, als dem Accidentiellen. Der äussere Sinn, sowohl überhaupt, als auch in seiner faktischen Bestimmtheit, ist demnach Gegenstand des innern. Er ist dies nicht, und es ist überhaupt kein innerer noch äusserer Sinn, wenn nicht ein bestimmtes, faktisches Bild, also eine durchaus bestimmte Qualität, gegeben ist.

Es giebt keine Anschauung eines faktischen Bildes, wenn nicht dies Bild ist; d. i. durch diese Anschauung wird erst ein solches Bild gesetzt und projicirt, wie sie selbst gesetzt ist durch das Sichverstehen der Erscheinung: wiederum, es ist kein faktisches Bild, ohne die Anschauung desselben; denn nur in ihr ist es gesetzt. Es ist darum kein äusserer Sinn ohne den inneren, und umgekehrt (hier — was späterhin sich ergeben möge, steht zu erwarten) kein innerer ohne den äusseren; denn er wird innerer Sinn nur durch seine Beziehung auf den äusseren. Es giebt ferner keine faktische Anschauung überhaupt, ausser in dem Sich-Verstehen der Erscheinung, und umgekehrt, es giebt kein Sich-verstehen ohne diese Fakticität, ohne Sich-Zuschreiben eines Sinnes. Die ursprüngliche Vorstellung ist darum die absolute Vereinigung beider, und für sich ist keines der beiden möglich.

6) Dadurch endlich, daß der Verstand gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt die absolut faktische oder sinnliche Anschauung. Aber gerade dadurch, daß er gesetzt ist, ist diese nicht durch ihn bestimmt. Seinem eigenen Gesetze zufolge geht er nicht bis dahin. Es ist nöthig, genau zu übersehen, was nicht durch ihn bestimmt ist. Faktische Anschauung der bloßen Form nach ist durch ihn gesetzt: darum, daß die Erscheinung sich überhaupt finde, sich erkenne in einem Bilde: daß es irgend ein faktisches Bild gebe, von dem sie sagen müsse: dies ist Bild meiner selbst. Scharf: ein absolut faktisches, nicht erzeugtes, und durchaus als nicht erzeugt begriffenes Bild, das eben sagt: es, das Gebildete ist, und damit gut; ohne allen Grund. Solches Bild ist gesetzt als Bild des Ich, darum wird es unmittelbar, dadurch, daß es ist, begriffen, intellectualiter angeschaut als Ich; so daß dasselbe nicht bloß mehr sagt: es ist, sondern unmittelbar: ich bin Bild des Gebildeten. Das ist nun die Form des innern Sinnes; jene die des äusseren.

(Hier haben Sie das höchste Exemplar der Vereinigung der faktischen und intellectuellen Anschauung. So gewiß der Verstand ist, muß sein ein absolutes Bild, faktische Hinschauung, der Form und dem Gehalte nach, welche demnach ein schlechthin Objektives hinwirft: O = x. Weiter vermag es Nichts, und diese Absolutheit ihm zu nehmen, müssen wir uns wohl hüten. Tritt nun in dieser Projection hinzu die intellectuelle Anschauung, so sagt sie aus: nicht O ist, sondern ich bin O. Dies ist die Form des innern Sinnes, denn die Anschauung ist rein faktisch).

Das aus dem inneren Sein Hingeschaute ist Ich. Ich aber ist ein Bild; also so gewiß ein Ich ist, folgt aus ihm wieder ein anderes Bild: O = y; also einer Substanz, die da selbst wieder Bild ist. Jetzt erst ist der Umfang des Bildes geschlossen. Dies äusserste und letzte Bewußtsein wäre nun eben der genannte äussere, durch den inneren vorausgesetzte Sinn, der seinerseits selbst gesetzt ist durch das Gesetztsein des Verstandes, mithin auch das durch diesen Sinn Gesetzte mittelbar durch jenen Verstand gesetzt ist. Demnach ist durch den Verstand auch gesetzt die Form des äusseren Sinnes. Es ist darum durch den Verstand gesetzt ein absolut qualitatives Bild der Erscheinung von sich, mit dem Verstande und der intellectuellen Anschauung durchdrungen, daß es dies sei; diejenige Beziehung der Erscheinung auf sich, die wir Sinnlichkeit nennen, eine Beziehung auf sich selbst als Sein; Wahrnehmung überhaupt in ihrer reinen Form, faktischen Anschauung, Qualitätserfassung. Soweit der Verstand.

Nun haben wir gesagt, das Bild sei ein faktisch qualitativ Bestimmtes: durch sich, weil es nun einmal also sei, bildend ein solches = x. Von dieser Bestimmung zieht der Verstand durch sich selbst sich zurück: denn wenn dies x folgte aus einem Gesetze, so wäre es nicht faktisch, und es gäbe auch keinen Verstand, indem es keine faktische Anschauung gäbe. Der Form nach kennen wir dies x sehr gut; es ist Bild des Ich als des äusseren Sin-

nes, das wissen wir, und es ist zufolge des Verstandes. Dieser äussere Sinn ist aber ein bestimmter, geschlossener, weil er ist in einem geschlossenen und faktischen Bilde, das das Verstehen des Ich bedingt. Also die Bestimmtheit ist in sich selbst Grund einer solchen Summe der sinnlichen Qualitäten. Alles dies giebt der Verstand, bis auf das solche der sinnlichen Qualität, welches in der Anschauung selbst liegt, und nicht im Verstande. Der innere Sinn ist nicht, es sei denn im Verstehen, und das Verstehen ist nicht, ohne ein durchaus bestimmtes Bild des äusseren Sinnes. Alles, was in dem Umfange des äusseren Sinnes überhaupt, als Gegenstand des innern, liegt, ist möglich. Ganz gewiß aber ist nur eins unter allen diesen möglichen, z. B. roth, wirklich; denn ausserdem käme es zu gar keinem Bilde des äusseren Sinnes. Warum aber ist gerade dies wirklich, warum hebt z. B. die Erscheinung gerade bei diesem an? Dies ist schlechthin durch sich: es ist Beides, der Inhalt des äusseren Sinnes x, und die Bestimmtheit desselben y faktisch; der Verstand sagt sich davon los: (indem gerade in diesem Sichlossagen des Verstandes die absolute Fakticität besteht).

Die letzte Zusammenstellung, in welcher Verstehen und absolut faktische Anschauung sich bei einander finden, und wie das formelle Sein der Erscheinung weder das Eine noch das Andere, sondern die organische Einheit der beiden sei, davon morgen. Jetzt wollen wir das so eben Gesagte noch in einen höheren Standpunkt aufnehmen.

Wir haben durch bloße Betrachtung des absoluten Verstandes, den wir am ersten zu verstehen hofften, den Satz gefunden: daß es geben müsse ein absolut qualitatives Bild der Erscheinung von sich selbst, das da ist, wie sie ist; das darum ihr absolutes Sein selbst ist. Sie ist darum durch ihr bloßes Sein Bild ihrer selbst, nicht Gedanke, nicht Erzeugniß, sondern was eben durch den absoluten Gedanken als Bild ihrer selbst begriffen wird. Das ist ja, auf eine andere Weise durch das Verstehen herbeigeführt, dasselbe, was wir oben suchten: ein Bild, das das Sein

giebt, ein Bild, das in dem Sein aufgeht, da die Erscheinung ursprünglich Bild ist, und das daher nicht aus irgend einer formalen Thätigkeit an sich, sondern aus dem Erscheinen des Absoluten selbst stammt. Wir sind also hier zurückgekehrt zu dem früher nicht ganz klaren Punkte, wo wir eine Synthesis hatten des Seins und Bildes, in welchem einmal Bild Schöpfer des Seins, das andere Mal durch das Sein selbst kommen sollte. Nun ist bekannt, und wird nicht vergessen werden, daß Alles, was in der Form der äusseren Sinnlichkeit vorkommen kann, Nichts ist, bloß das Bild ist von dem wahrhaft Bedeutenden. Aber dieses ist es denn doch; und an diesem Bilde von der wahren Realität wird der Verstand denn doch aufsteigen müssen zu dem rechten: denn was ist, um an etwas Allgemeines zu erinnern, das, was die W.-L. als das eigentliche Sein hinstellt, die Sittlichkeit anders, als das absolut qualitative Bild der Erscheinung, ein faktisches, nicht ein erräsonnirtes, durch Denken erzeugtes; also gerade in derselben Form, wie hier. In der Form der bloßen Sinnlichkeit haben wir demnach die Bildform der Sittlichkeit, indem beide das gemein haben, daß sie schlechthin qualitativ bestimmte Bilder sind, welche die Erscheinung durch ihr bloßes Sein mit sich führt. Darum kommt auf die Einsicht, die wir hier erzeugen wollen, von der Unzulänglichkeit des Verstandes an sich selbst, und daß durch ihn noch etwas Anderes gesetzt sei als er selbst, Alles an, damit wir nicht einen leeren Idealismus aufstellen. — Bild eines Seins, nicht bloß seiner selbst, was in der Form nicht einmal möglich ist; nur nicht eines wandelnden und selbst vielfachen, sondern des Einen, des Absoluten. Es ist hinzuzusetzen: von der absoluten Anschauung des Qualitativen, zu der es nur in der höchsten Region kommt, ist das Gesetz oder der Grund eben das Absolute.

Wie wäre es nun, wenn die Ichheit Nichts wäre, als der bloße Verstandesbegriff, und dies Bild dadurch gerade hinde tete auf ein wahrhaftes Sein Gottes? Der Verstand muß von dem zweiten Bilde aufsteigen zu dem ersten wahren, ursprünglichen an Gott. Dies Wahre ist jedoch auch ein absolut Faktisches,

das sittliche Gebot, und wird nicht durch künstliches Denken erzeugt. —

XXII. Vortrag. Versuchen wir, recht in die Mitte, den Kern und Wurzelpunkt zu gehen.

Wir haben der transscendentalen Logik die Aufgabe gestellt, das ursprüngliche Wissen, in welchem wir Alle durch unser Sein uns finden, genetisch zu machen, und zu verstehen. Was haben wir ihr dadurch angemuthet?

1) Sie versteht ein bestimmtes Gegebenes = x; das heißt: sie sieht es werden, entstehen nach einem Gesetze, sieht es als nothwendig. Vor der Philosophie schaut der natürliche Mensch dies x an, ist sich dessen bewußt; es reflektirt sich ihm, als Etwas, das da eben ist. Damit will sich die Philosophie nicht begnügen, das Faktische ist überhaupt nicht in ihrem Auge, und Organ, sondern das Nothwendige. (Dies macht deutlicher, worin der oft angegebene Unterschied bestehe). Darin besteht nun alle Philosophie ohne Ausnahme, und ihr Objekt ist darum das Wissen, weil kein anderes genetisch und aus dem Gesetze eingesehen werden kann. Also ihr Resultat muß sein, daß dasselbe x, wie es gesehen wird faktisch, ebenso als aus dem Gesetze hervorgehend erblickt werde.

2) Ihre Voraussetzung, das von ihr absolut hingestellte Gesetz war: die Erscheinung versteht sich. Wohlgemerkt: ganz so einfach, wie der Satz ausgesprochen ist. Die Erscheinung gerade, und kein Anderes an ihrer Stelle sei das logische Subjekt: (wie denn auch, was indessen hier nicht zur Sache gehört, von keinem Anderen dies Prädikat ausgesagt werden könnte). Sie versteht sich eben schlechtweg, ein bloßes Verstehen; nicht etwa: versteht sie sich als das und das, in irgend einer besonderen Bestimmtheit. Ein solches Verstehen liegt in ganz anderen Regionen, und es kommt hier Alles darauf an, daß man einsehe, es sei durchaus nichts mehr vorausgesetzt, denn dies; und nur was aus der einfachen Voraussetzung folge, solle hier gelten.

3) Verstehen heißt ein Sein im Bilde weiter bestimmen. a) Ein Sein, sage ich, welches darum die Form desselben trägt, als Sein eben ist, fertig und durchaus bestimmt, und als solches gar nicht weiter bestimmt werden kann, ohne Widerspruch. Würde es weiter bestimmt, so wäre das zu Bestimmende nicht das Sein, sondern erst nach hinzugefügter Bestimmung würde es dies, welches gegen die Voraussetzung, daß ein Sein weiter bestimmt werde, streitet. b) im Bilde sage ich. Es findet sich darum ein Bild, das sich rein und lediglich als Bild giebt, also eine reine Bilderwelt, die Sphäre eines bloß bildlichen Seins. Innerhalb dieser Sphäre wird das vorausgesetzte Sein aufgenommen; als ein solches in die Sphäre der Bilderwelt, nicht des Seins gesetzt. Das bedeutet: es wird im Bilde weiter bestimmt, oder verstanden. Die Voraussetzung also ist die einer absoluten Bilderwelt, und daß das Sein in einem höheren Sinne, im Verstande eben, nur Bild sei, und für Sein, Absolutes nur gehalten werde durch Unverstand, und daß überhaupt die Bilderwelt die wahre und absolute sei, und die des Seins nur, inwiefern sie zu jener gehöre. Daß Ihnen dies deutlich sei, darf ich wohl voraussetzen; ausserdem hätten wir gar Nichts gewonnen. Denken Sie an das Beispiel vom Gemälde, das erst begriffen wird durch seinen Sinn, und dadurch, indem es übrigens bleibt, wie es ist, gehoben wird in eine andere Region. Aber dies haben Sie 1) fest zu merken, und es zur stehenden Ansicht Ihres Lebens zu machen, diese Erkenntniß wirklich gelten zu lassen, und alles Ernstes auf ewiglich auch in Ihrem Willen alle Erscheinung fallen zu lassen, und nur sich zu halten an den Sinn derselben, der nur im Denken, also im Bilde ist: 2) zu begreifen, daß alle falsche Philosophie, Dogmatismus von den Dingen an sich, Nichtidealismus, in der Unkunde dieser einfachen und leichten Erkenntniß besteht, ein Leben im Fleische, nicht im Geiste ist. Dagegen wird klar, was der Idealismus wolle und sei: eben im Geiste leben.

Folgerung. Das Verstehen ist darum nothwendig eine synthetische Einheit. Es ist durch dasselbe ausser dem Verstehen im eigentlichen Sinne gesetzt ein Sein, als das Verstandene und

weiter Bestimmte; und da das Verstehen ein Bestimmen im Bilde ist, ein Bild des Seins, eine Anschauung. (Ja nicht mehr; es bedarf keines andern Seins, als dessen in der Anschauung: und kann, wenn man vom Verstehen ausgeht, und dies als das Letzte und Absolute begreift, zu gar keinem anderen kommen).

Es kommt dabei auf folgende leichte Ueberlegung an: das Verstehen (im eigentlichen Sinne) setzt ein Verstandenes, d. i. ein Nichtverstehen, ein Glied ausser sich, Anschauung eines Seins = faktische Anschauung. Wo haben wir denn nun in dieser Zweiheit die organische Einheit, deren wir doch bedürfen? Könnten wir nicht etwa sagen: das Verstehen selbst ist diese Einheit? Es kommt darauf an, wie wir das Verstehen nehmen. So gewiß das Verstehen ist, so ist durch dies kategorische Ist allerdings die Anschauung gesetzt. Also die organische Einheit ist das ernstlich und kategorisch genommene Sein des Verstandes. Daß wir vorher beide Theile sonderten, und sondern mußten, kam bloß daher, weil wir das Verstehen bloß in seinem Bilde als möglich faßten, und so die Bildung seines wirklichen Seins ausser ihm erwarteten.

Uebrigens befinden wir uns auch noch in einer anderen Rücksicht im bloßen problematischen Denken. Das Sein des Verstehens (überhaupt) führt mit sich eine faktische Anschauung. Ein bestimmtes Verstehen führt darum mit sich eine bestimmte Anschauung, dadurch, daß es im Verstehen dieses A ist; ist es nothwendig zugleich die faktische Anschauung dieses A. Dies ist nun hier der Fall; denn wir haben hier ein bestimmtes Verstehen: die Erscheinung versteht sich; also sie schaut sich auch faktisch an, und ihr absolut formales Sein ist eine verstandene Selbstanschauung. Bemerken Sie, daß hier von der Bestimmtheit der Erscheinung die Rede war. Ich denke nachher einen höchst bedeutenden Schluß daraus zu ziehen.

4) Zusatz. Sein als Bild einsehen, heißt Verstehen, sagten wir: dies setze eine reine Bilderwelt. Wessen nun? Bild setzt ein Gebildetes voraus. Ganz richtig; aber das Gebildete ist ein Gesetz. Die Verstandesbilder sind Bilder des Gesetzes, Ausdruck

und Darstellung eines solchen im Bilde. Dies ist ihr, und des Verstandes absoluter Charakter. Wenn darum gesagt wird: die Erscheinung versteht sich, so heißt das: sie sieht das faktische Bild ihrer selbst an, als einen Ausdruck des Gesetzes, und auf diese Weise erhebt das Verstehen ein faktisches Sein in die Region reiner Bilder.

5) Jetzt zu einer tieferen Scheidung. Bestimmtes Verstehen setzt ein bestimmtes faktisches Bild, zum Verstehen eines Bestimmten. Aus dem bloßen Ausdruck des Verstehens eines Bestimmten ist klar, daß die Bestimmtheit dem Verstehen vorausgehen, nicht durch dieses, das ja die bloße Form ist, erfolgen soll. So: die Bestimmtheit ist schlechthin vor allem Verstehen, und wenn das Verstehen auch nicht hinzukäme, so bliebe es bei einer solchen = x. Jetzt tritt hinzu die Form des Verstehens: das x wird aufgenommen in diese Form. Was fügt nun die Form hinzu? (Sie sehen wohl, welchen wichtigen Satz ich hier ausspreche, indem ich an der That die Erscheinung, wie sie aus Gott ist, hineinführe in die Form des für sich Seins). Antwort. 1) Eine faktische Anschauung des x: x, welches vorher in sich verborgen war, schaut sich selbst an; 2) die intellectuelle Anschauung eines Gesetzes, nach welchem x ist. Das Verstehen ist also die synthetische Einheit beider, d. i. das wirkliche Verstehen und Ableiten des x aus seinem Gesetze. Es ist klar, daß x gar nicht zu sein braucht, ausser in seinem Verstande, oder aus dem Gesetze, nur daß es durch dies Verstehen selbst in die Form desselben, als ein verstandenes, d. i. als ein dem Verstehen vorausgehendes, sonach faktisches Sein gesetzt ist.

Wenn nun ein solches Sichverstehen der Erscheinung gesetzt würde, so verstände sie sich als das und das, was sie schlechthin an sich jenseits alles Verstehens ist, und das sichere Kennzeichen eines solchen Verstehens wäre eben, daß das faktisch angeschaute Sein darin verstanden würde als aus dem Gesetze hervorgehend. — Wenn es ein solches Sichverstehen der Erscheinung giebt, so ist es wenigstens nicht das, von welchem wir hier reden, und aus welchem wir ableiten: denn in ihm versteht die Erscheinung nur sich überhaupt, nicht als das und das: überhaupt, d. h.

als seiend. In diese Bestimmung der Verstandesform, die wir hier untersuchen, kann durchaus Nichts von der innern Bestimmtheit = x der Erscheinung eintreten. Es bleibt darum gar Nichts übrig, als daß sie ihrer bloßen Form nach, eben als Erscheinung, ohne allen Gehalt verstanden werde, und dies ist ganz sicher der Sinn des vorliegenden Verstehens.

6) So ausgerüstet, lassen wir die transscendentale Logik weiter folgern: die Erscheinung hat eine faktische Anschauung, welche verstanden wird aus dem Gesetze als nothwendig folgend aus dem Sein der Erscheinung, also als Anschauung ihrer selbst.

So weit geht das Verstehen. Diese Anschauung ist nun faktisch bestimmt: sie giebt ein solches qualitatives Bild des Ich: des Ich, als selbst bestimmten bildenden, also mit einem solchen Bilde aus seinem substantiellen Bildsein überhaupt. Ist nun dies doppelte faktische Sein seiner Bestimmtheit nach verständlich aus irgend einem Gesetze? Nein, denn es ist nich, nach einem Gesetze. Das einzige denkbare Gesetz, nach welchem es sein könnte, wäre die ursprüngliche Bestimmtheit der Erscheinung aus Gott = x. Diese aber tritt hier nicht ein, denn dann verstände sich die Erscheinung nicht überhaupt, sondern als das und das Bestimmte. Also diese faktische Bestimmtheit ist durchaus ohne alles Gesetz.

Wollen wir nicht endlich über diese Gesetzmäßigkeit und Nichtgesetzmäßigkeit und deren Gränze uns bestimmt aussprechen? Ich hoffe, es geschieht so; und fassen Sie es: durch das Sein des Verstehens ist gesetzt eine faktische Anschauung als das im Verstehen Verstandene. Dies ist, denke ich, eingesehen. Angewendet auf unsern Fall. Durch das Sichverstehen der Erscheinung ist gesetzt eine durchaus bestimmte faktische Selbstanschauung derselben, ein sinnliches Bild derselben von sich, das eben Bild sei, und die Vollendung der Bildform an sich trage. Dies ist gesetzt und mehr nicht. Nun bleibt für uns, die wir darüber stehen, eine unendliche Bestimmbarkeit dieses faktischen Bildes der Erscheinung von sich übrig. (Sie verstehen mich wohl, welche unendliche Bestimmbarkeit ich meine, und verwechseln nicht). Was durch das Gesetz verlangt wird, ist nur, daß die Erscheinung sich,

als Bild und Sehen, schlechthin verstehe; das ist an jedem Bilde an jedwedem Sehen zu erreichen. (Populär ausgedrückt: das Sehen soll gesehen werden, darauf kommt es an, dies ist das einzig Wahre an der Sache; das aber kann gesehen werden an jedwedem Sehen, welcherlei Art es sei, wenn es nur Sehen ist).

Denken Sie sich nun, daß diese Unentschiedenheit unter den unendlich möglichen Bestimmtheiten in der That existire, wie sie jetzt ist in Ihrem Denken; und daß Sie bis zur Bestimmtheit warten wollen, bis ein Gesetz derselben sich finde, dergleichen es nicht giebt: so käme es eben zu keiner faktischen Anschauung, darum auch zu keinem Verstehen. Dies aber ist schlechthin gesetzt: dadurch ist darum auch die Unentschiedenheit ipso facto aufgehoben. Daß gerade diese Bestimmtheit ist, hat gar keinen Grund, als daß eben irgend eine sein muß, und diese so gut sein kann, als jede andere. Also die absolute Fakticität, und weiter Nichts ist das Gesetz. Dies sei Ihnen nun klar auf immer und unvergeßlich.

Dieses absolut bestimmte Sein ohne alles Gesetz ist die reine Empirie, das lediglich durch die faktische Anschauung oder die Sinnlichkeit Gegebene; und darin eben, daß es bloß ein Gesetz ihres formalen Seins giebt, nicht aber ihrer Bestimmtheit, liegt ihr Charakter als bloße Empirie; das, daß sie eben nur in der Anschauung faktisch, nicht aber im Begriffe vorkommt, und daß man von ihr sagen kann nur: sie ist, keineswegs aber: darum ist sie.

Die faktische Anschauung in ihrer Totalität, — in welcher sie den gesammten äusseren Sinn, der, wie wir gesehen haben, ein geschlossenes Ganze ist, umfaßt — objektivirt, wie sie das, zufolge eines oben angeführten Gesetzes, welches hier uns wenig verschlägt, werden muß, ist nun die gesammte Sinnenwelt: das erscheinende Ich und die Welt der Iche, so wie die Welt der Objekte des Bewußtseins dieser Iche. Es ist darum gar keine Frage, ob von dieser gesammten Welt gelte, was wir so eben vom Grundbegriffe der Empirie ausgesprochen haben.

Sie ist lediglich durch das faktische Sein des Verstandes, ohne alles Gesetz, und da nur das gesetzliche Sein Wahrheit und

Realität ausdrückt, ohne alle Wahrheit und Realität. Sie ist bloß das Materiale zu einem Bilde des Ich, und zwar zu einem gleichfalls leeren Bilde, ohne alle innere Realität: bloß dazu, daß an ihr der Verstand sich zur Einsicht eines Ich, einer Erscheinung über allem sinnlichen Bildwesen, zur Anschauung der Wahrheit im Verstande erhebe. (Was soll man zu denen sagen, die selbst dieses Schein-Ich nicht ertragen mögen, sondern es materialistisch zur physischen Welt wieder herunter erklären wollen?)

Bei dieser also ausgesprochenen Ansicht des Empirischen bleibt es auch in unserer ganzen Philosophie; und es keine Milderung derselben etwa durch den Fortgang, und durch Beziehung der Sittlichkeit auf die Empirie zu erwarten. Falls ich etwa in früheren Vorträgen mich also geäussert, daß eine solche Hoffnung übrig geblieben, so nehme ich dies hierdurch ernstlich zurück. Denn die Sittlichkeit, und überhaupt Alles ohne Ausnahme, das aus intellectueller Anschauung stammt, und im Begriffe sich ausdrückt, wird ja nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt, so daß eine Wechselwirkung entstände, sondern umgekehrt, die Sinnlichkeit soll ganz und durchaus durch die Sittlichkeit und den Begriff als absolut souveränes Princip bestimmt werden. Durch den Begriff in jeder Rücksicht ist ja die Welt gesetzt, und diesen muß sie ausdrücken, ausserdem wäre sie nicht. Was aber durch den Begriff bestimmt ist, ist ja nicht das Empirische, sondern für das Empirische bleibt uns übrig dasjenige, was nicht durch den Begriff bestimmt ist. Es kommt in dieser Einsicht uns darauf an, daß man diese beiden Bestandtheile des faktischen Seins wohl unterscheide. Diese aber geschieden, bleibt eine Schwierigkeit gar nicht mehr übrig, sondern es geht das vollständigste Licht auf.

Das Empirische ist zwar seinem Dasein nach, durchaus aber nicht seiner Bestimmtheit nach begreiflich. Diese Unbegreiflichkeit, mithin Absolutheit für den Verstand, ist es nun, welche von jeher veranlaßt hat, und noch veranlaßt, dieselbe für ein absolutes Sein zu halten, und welche allen Dogmatismus und alle Naturphilosophie uns herbeigeführt hat. Es ist darum Obliegenheit einer Transscendentalphilosophie, diese Absolutheit eben zu gestehen, zu kennen, sie abzuleiten und zu deuten, damit der

Mißverstand anerkannt werde, und ergründet. Der Fehler derer, die in der Empirie eine Absolutheit fanden, lag nur darin, daß sie den Verstand lediglich bis zu diesem Punkte versuchten, und keinen Schritt weiter gehen wollten. Hätten sie dies gethan; so hätten sie die objektive Sinnenwelt allerdings verstanden ihrem Dasein nach, wie wir es so eben vollzogen haben. Hätten sie dies, so würden sie eingesehen haben, daß die empirische Qualität nur eben darum unbegreiflich ist, weil sie das absolute Nichts ist, lediglich dazu da im Begriffe, um am Gegensatze mit derselben das wahrhafte Was zu verstehen als solches.

Die Möglichkeit unendlicher Sinnenwelten, die wir oben nachgewiesen haben, haben die Philosophen gleichfalls begriffen, wie sie sich auch nicht verbergen konnten, daß unter den unendlich möglichen nur Eine wirklich geworden sei. Da sie aber nicht begriffen, daß ein Grund hierher gar nicht reiche; so stellten sie sich die Aufgabe, zu finden, warum gerade diese wirklich geworden. Da sagten sie: Gott habe sie als die beste gewählt. Dies ist aber eine belustigende Verwirrung der Begriffe. In der Verschiedenheit der Welten, die in die Wahl fallen, ist gar nicht ein dem Gut oder Bösen ähnliches, sondern es ist ein reines und lauteres Nichts, nicht gut noch böse, und dieser Prädikate gar nicht fähig. Das Gute in der Welt ist die Begriffsmäßigkeit derselben; diese fällt aber gar nicht in die Wahl, ob sie sein solle oder nicht: sondern sie muß sein, wie wir ersehen haben; ausserdem ist keine Welt möglich. Nicht das Beste oder das Schlechtere, denn dies giebt gar keinen Sinn, sondern das Gute, daß in ihr der Vernunftbegriff darzustellen sei, hat jede mögliche Welt; denn dies gehört zu ihrer Möglichkeit, und macht eigentlich ihre Möglichkeit aus. Ohne Ausnahme gilt: die Welt kann uns um Nichts verbessern oder verschlimmern. Wem die Welt nicht recht ist, und wer sich nach einer anderen sehnt, dem ist eigentlich das Pflichtgesetz nicht recht, welches diese Welt ihm vorhält, und er will gern dieses Gesetzes erledigt sein: aber eine Welt, worin das Gesetz nicht spricht, findet man nicht.

Letztes Resultat.

In dem Sichverstehen der Erscheinung liegt darum gerade

ein solches Wissen, wie wir es unmittelbar durch unser Sein vorfinden; und es ist durchaus nichts Anderes, als eben das Sichverstehen der Erscheinung. Die Deduktion ist geleistet.

Wie aber liegt es in dem Sichverstehen der Erscheinung? Durch das bloße Sein dieses Sichverstehens. Die Erscheinung aber ist gar nicht, ohne sich zu verstehen, denn ihr formales Sein ist ein Sichverstehen, Sein für sich. Also durch das bloße Sein der Erscheinung, ohne aus demselben irgend herauszugehen, ohne Hinzufügen irgend einer Begebenheit, eines Gesetzes u. s. f. ist dies Wissen. Es ist abgeleitet, (und muß so begriffen, und alles das Gegentheil Vorspiegelnde abgehalten werden,) als schlechthin seiend, nicht werdend, und in dem Nichts wird. Es ist die Erscheinung oder das Sein der Erscheinung selbst. Was in ihm als werdend abgebildet wird, wie das: ich stelle vor, ich werde mir bewußt, ich nehme wahr, und wie dies noch auszudrücken sein möchte, wird nicht, sondern es ist in einem solchen stehenden und festen Bilden einer Werdensform. So haben wir bewiesen, und so haben wir es fest zu halten. Also gerade so wie der Dogmatiker oder der Naturphilosoph will, so will ich auch ein stehendes, festes, durchaus bestimmtes Sein, nur nicht wie er als Sein, sondern als Bild. Dies letztere vergißt er, bemerkt es nicht, aus Mangel an innigem Bewußtsein; dies ist hinzuzusetzen.

Darauf kommt nun Alles an, und dadurch ist fürs Erste das faktische Bewußtsein, so wie es aufgegeben ist, begriffen. Was in höheren Regionen sich hierin noch ändern möchte, geht uns hier Nichts an.

XXIII. Vortrag. Unsere Aufgabe war, das faktische Wissen zu prüfen in Rücksicht dessen, was darin Sache der reinen Anschauung ist, und was des Denkens.

Gleich dies: des Denkens in dem ursprünglich faktischen Wissen. Also des Denkens, das nicht gedacht, hinzugedacht wird durch ein freies, das faktische Wissen weiter bestimmendes Princip, sondern das schlechthin ist. Das Denken im Wissen, der Begriff, oder wie man es nennen will, wird nicht, sondern er ist.

Die ganze Lehre der Logik von Entstehung der Begriffe durch Abstraktion fällt damit als durchaus falsch hinweg.

Wir haben gefunden: Resultat der Anschauung, des bloßen Bildseins, ist lediglich das formale ist; das und das ist wirklich und in der That, zufolge des rein formalen Bildes, welches nur das Ist setzen kann. Im ursprünglichen Wissen, dessen Bild durchaus nur formal ist, ist diese Anschauung insbesondere Sein. Der Sinn giebt das Ist.

Aber niemals ist ein bloßes reines Bild, darum niemals auch ein bloßes reines ist, sondern das Bild ist allemal ein bestimmtes.

Das Bestimmende des Bildes ist jedoch das Denken: dasjenige, wodurch das ist ein das wird.

Im ursprünglich faktischen Wissen ist demnach niemals ein bloßes ist, sondern ein Was, das da ist. Es ist dasselbe darum nicht bloße Anschauung, sondern zugleich Denken. — Im ursprünglich faktischen Wissen, so gewiß es da ist, ist jedoch auch umgekehrt niemals das bloße Bild eines das, eines solchen, ohne daß es zugleich als wirklich seiend gesetzt werde; es ist darum dasselbe auch nicht bloßes Denken, sondern zugleich Anschauung; also Synthesis aus beiden.

1) Es ist ein, durch ein in ihm liegendes, und über dasselbe waltendes Gesetz weiter bestimmtes Bildsein. — Das Bild kann nicht sein, ohne ein bestimmtes zu sein, (laut des tiefer liegenden Gesetzes: es ist Bild der Erscheinung). Die Bestimmtheit kann nicht sein, wenn nicht ein Bild ist; denn sie ist nur Bestimmtheit des Bildes. Was d. Erste wäre.

2) Diese Bestimmtheit des Bildes, diesen Antheil des Denkens an dem faktischen Wissen haben wir nun im Vorhergehenden aus einem Gesetze, also selbst denkend, und so rein a priori, abgeleitet. Wir stellen mit Bedacht jetzt nur das Resultat der Ableitung als das reine Faktum auf, ohne seine Prämissen, die wohl Prämissen sind, nicht aber das Faktum selbst.

Die Voraussetzung war: ein Bild ist; die Frage: wie ist dies Bildsein weiter bestimmt?

Zuvörderst: Es hat nothwendig ein Bild von sich selbst, als solches: mit dem Ausdrucke, daß es selbst dieses Bild sei. Es erfaßt sich schlechthin als Ich; und dies Ich ist der letzte Einigungspunkt des Bildes. Von Allem, was im Bilde liegt, sagt es: ich bin es. — Eben das, was dies Alles ist: zugleich aber dieses Sein auch hat im Bilde. So gerade, wie ich es ausgesprochen habe, ist es im Faktum. Das absolute Bild x hat ein Bild von sich, in dem es dargestellt ist als Bild, (Vorstellung;) und eben darum als ein dem Bilde entsprechendes Sein. Ferner hat es ein Bild von der Identität; als Bild, das eben darum Sein setzt: also von der Identität eines Seins, welches beides Gesetzte ist, das Bild x, oder das Bewußtsein, und das Sein x. Dieses Dreifache ist zufolge des Gesetzes. So ist das faktische Bild schlechthin bestimmt. Wie dies möglich ist, und nach welchem Gesetze, darüber befragen Sie indeß nicht das Bild selbst: denn es ist, bildet sich nicht wieder: sondern die Transscendentalphilosophie, die eben dies ist, weil sie über das faktische Bild hinausgeht, und es ableitet aus dem Gesetze. Diese hat sich bei uns ihrer Obliegenheit erledigt.

Nach ihr liegt dies Bild in der absoluten Nothwendigkeit, daß die Erscheinung, so gewiß sie sei, sich verstehe.

3) Also zufolge des eben angeführten Satzes ist das Bild x gesetzt, als ein Bild seiner selbst. In der That und Wahrheit also gesetzt; also x ist faktisches Bild des Ich; also eines Bildenden auf gewisse Weise, aus einem mannigfaltigen Bildvermögen heraus. Gesetz der absoluten Nothwendigkeit ist, daß eine solche faktische Anschauung sei, wie sie sei, bleibt durch das Gesetz unbestimmt. So gewiß aber jene Fakticität überhaupt ist, ist sie auf eine bestimmte Weise gesetzt, und auf diese, wie sie es eben ist. Was darum die weitere Bestimmung der faktischen Anschauung ausmacht, die als Bestimmtheit ja allerdings ein Denken ist, liegt nicht im Inhalte des absoluten Gesetzes, sondern bloß darin, daß das Gesetz überhaupt Anwendung bekomme, und sein Fall da sei, also in der absoluten Fakticität desselben. Es

ist das rein Empirische des Denkens, das jedoch, als bestimmend die Anschauung, allerdings ein Denken, und seine, dem Daß nach begreifliche, dem Inhalte nach schlechthin unbegreifliche, Nothwendigkeit auch ein Denkgesetz ist.

4) Wir haben das ganze faktische Wissen, bis auf das Ist in seiner Form, eingesehen als nothwendig unter der Voraussetzung, daß eine Erscheinung ist, welches wohl für das Denken die absolute Voraussetzung bleiben dürfte, und über die der Zweifel nicht anders zu lösen ist, ausser durch die faktische Anschauung selbst. Bloß mit dem Unterschiede, daß wir für den Einen Theil des Faktums, die Ichheit, das bestimmte und qualitative Gesetz in seinem Inhalte einsehen, für den faktischen Inhalt dieser Sichanschauung aber nur eben überhaupt einsehen, daß einer sein müsse, dafür aber, daß gerade diese sei, kein Gesetz haben: zugleich aber auch scharf einsehen, daß es ein solches Gesetz gar nicht geben könne, daß darum das qualitative Gesetz für diese Bestimmtheit eben die Gesetzlosigkeit selbst sei.

Wird nun das Nothwendige apriorisch genannt, so haben wir in diesem Sinne die ganze Fakticität apriorisch eingesehen, selbst die Empirie, indem wir sie abgeleitet haben, als unableitbar.

5) Wenn man nun die besonderen Bestimmtheiten des Bildes überhaupt durch die Denkgesetze Begriffe nennt, so hätten wir durch das Obige einen guten Grund gelegt zu einer Uebersicht der sämmtlichen möglichen Begriffe. Da wir aber dadurch aus unserer bisherigen Betrachtung, der Ableitung des ursprünglich faktischen Wissens, ganz herausgehen, so lassen Sie uns zuvörderst die gewöhnliche Logik hören, der wir hier ohne Zweifel folgen. (Wir gehen aus der besonderen Reihe unserer Betrachtung dadurch heraus, sage ich. Der Theil der Transscendentalphilosophie, die Logik, hat nunmehr das Seinige geleistet, und wir sind zu einer Kritik, und vielleicht zu einer tieferen Begründung der Lehre der Logik nun ausgestattet, von jener uns eben die regulativen Principien versprechend).

Faktischer Grundsatz. Obwohl im ursprünglichen Wissen Begriff und Anschauung schlechthin verschmolzen sind zu einem

einigen absoluten Bildsein, so vermag doch das Wissen hinterher durch freie Reflexion und Reproduktion des Ursprünglichen diese Bestandtheile wieder zu trennen, und unter anderen ein besonderes Bild dessen, was dem Denken allein angehört, zu erzeugen. Das Ich ist schon durch das ursprünglich faktische Wissen gesetzt: alles Bildsein schreibt es unmittelbar sich zu, als sein Accidens, nach dem aufgestellten absoluten Grundsatze: ein solches Erzeugen wird darum nothwendig begleitet sein von der Einsicht: *Ich* erzeuge dieses Bild: Beilegung als Accidens dem stehenden Bilde des Ich. Das Bewußtsein des Ich wird bei einer solchen Reproduktion unmittelbar faktisch hinzutreten, ohne daß darin das Bewußtsein des Gesetzes, noch auch das Hinzutreten selbst *dem* bekannt werden wird, dem es nicht schon anderwärts her bekannt ist. Es könnte nur bekannt sein durch die Deduktion, nach welcher wir das Ich als alles sein Bildsein begleitend abgeleitet haben, wenn aber das Deducirte solche Deduktion nicht kennt, so tritt es bloß faktisch hinzu.

Ferner ist ein solches Erzeugen kein *Denken*; dies hat sich schon ursprünglich zugetragen; sondern es ist ein Nachbilden, Nachconstruiren des Denkens, dieses aus seinem organischen Zusammenhange mit der Anschauung gerissen, also wenn man will, ein Denken des Denkens.

Dieses beschriebene und von uns als möglich anerkannte Verfahren ist nun das Geschäft der gewöhnlichen Logik. Sie denkt durchaus nicht, und es kommt in ihr ein Denken gar nicht zum Vorschein, sondern sie denkt nur das Denken, aus der zweiten Hand, und hält dieses für das Denken selbst.

Wohl und gut! Hätten wir wohl in dieser Rücksicht Ursache, uns über sie zu erheben? Waren denn wir in unserer transscendentalen Logik etwas Anderes denn das Denken des Denkens, das Bild desselben? Wir leiteten ab das Denken aus seinem ursprünglichen Gesetze, waren darum allerdings ein Bild desselben, und nicht es selbst. Es selbst können wir eben so wenig als die gewöhnliche Logik sein mit Kunst und Freiheit; sondern das sind wir schlechthin ohne alles unser Zuthun, durch unser bloßes Sein, gegen unser Denken und Wollen. Aber eben

indem wir ableiteten, und objektivirten etwas Anderes ausser unserem Treiben, uns hingaben an eine Evidenz, wußten wir recht gut, daß wir nur Bild wären, des wahrhaftigen Wesens nämlich. Die gemeine Logik aber weiß dies nicht, und verwechselt darum das Bild mit dem Wesen, und kann vor dem Bilde und über dasselbe hinaus nicht zum Wesen kommen. Sie wird dadurch ein offenbarer Grundirrthum, und diesen rügen wir, nicht, daß sie Bild ist, das kann sie nicht lassen, so wenig wie wir; sondern darum, daß sie das Bild für die Sache hält, weil sie es als Bild nicht erkennt.

Ferner, *was* für ein Bild ist sie? Das unsere ist genetisch, das Denken sehend in seinem Werden, hervorgehend aus dem Gesetze; da jenes lediglich reproducirend und nachconstruirend ist, und ausser ihm selber Nichts sieht, ist es bloß faktisch und empirisch, und es vermag gar nicht irgend einen anderen Grund seiner Wahrheit und Realität zu haben, als den, daß es denken, und so denken kann, sein bloßes *Vermögen*: also Probiren und bloße empirische Selbstbeobachtung, wie es wohl geht.

(Die gewöhnliche Logik denkt, und sieht darin: ihr Gedachtes. Wenn sie nun dies allgemein aussprechen will, was könnte sie sagen? Ich sehe nichts Anderes denn: »es ist ein Faktum, daß ich denke und so denke.« Will sie doch weiter, kann sie nur sagen: es ist *möglich*, so zu denken, wie ich gedacht habe. Darum ließe sie sich allenfalls ansehen als ein Ausmitteln der Möglichkeit des Denkens, ein Probiren). Dabei ist zu bemerken:

1) Hast du denn durch dein Probiren dein Vermögen ausgemessen?

2) Was folgt denn nun aus dieser Möglichkeit, und wie möchtest du irgend eine Folge daraus herleiten? Freilich ist Logik und logische Philosophie also verfahren; die Denkmöglichkeit haben sie gemacht zum Kriterium der Realität: (auch dies durchaus ohne allen Beweis, pro lubitu). Da man aber doch eine Schranke der Denkmöglichkeit haben mußte; war dies der Satz des Widerspruchs: ich kann das Widersprechende nicht denken; was ipso facto sich des Widerspruchs zeiht; denn wie konntest du doch denken, daß du den Widerspruch nicht denken könnest,

wenn du ihn nicht in dem Denken selbst, daß du ihn nicht denken kannst, gedacht hättest? Dies ist eine bloße Verdrehung: ich sage bloß: nur als wirklich kann ich den Widerspruch nicht denken. So, als wirklich? Also du lehrst in deiner Denklehre nicht vom bloßen Denken, sondern du unterwirfst dasselbe auch einem anderen, ausser ihm liegenden Gesetze der Wirklichkeit? Woher hast du denn dieses Gesetz? Und wie kommt es in deine Denklehre? Kurz, und alles dies geschenkt; die Logik ist lediglich empirisch, das Denken ist, und es ist so, laut meiner Selbstanschauung, und damit gut. Solche Logik ist Empirie.

Ich will bei diesem Punkte einen Augenblick verweilen; denn er scheint mir dem Beweise, daß alle Philosophie W.-L. sein müsse, den ich hier schon sehr scharf herausgehoben habe, eine neue Klarheit geben zu können. Alle Spiritualisten, die deutsche Leibnitz-Wolfische Schule, und die unter den Alten, deren Geist durch diese fortgepflanzt wurde, haben dies ernstlich geläugnet, und mußten es wohl; denn sie wollten sich durch das Denken zu dem absolut nicht Empirischen, Nothwendigen und Uebersinnlichen erheben, worin sie Recht haben, und mit uns übereinstimmen. Aber bei dieser Behauptung, daß ihr Denken nicht empirisch sei, blieb ihnen nur die dreiste Versicherung, die Nachweisung, daß ausserdem das Denken nicht so gebraucht werden könnte, und was das einzig Bedeutende war, ihr dunkles Gefühl von dem eigentlichen Wesen des Denkens übrig. Andere, und an ihrer Spitze der Engländer Locke, getrauten sich, durch keinen geistigen Wunsch geblendet, hinzusehen, wie sich die Sache verhalte, und fanden, daß auf diese Weise das Denken lediglich empirisch wahrgenommen sei, wofür ihrem Scharfsinne und ihrer Ehrlichkeit Achtung gebührt; waren aber nachher gleichwohl so inconsequent, daß sie mit diesem auf dem Gebiete der Sinnlichkeit entstandenen Denken dies Gebiet verlassen, und ein Uebersinnliches sich anschaffen wollten, durch welche Inconsequenz sie sich des Ruhmes, den wir ihnen für den ersten Punkt gern zollten, wieder auf eine schmähliche Weise verlustig machten. Dieser Streit war es nun eigentlich, den Kant, dessen Scharfsinne sich das auf beiden Seiten befindliche Unrecht nicht verbergen konnte, schlichten wollte.

Seine Frage war deshalb: wie ist eine Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich, und wie muß das Denken genommen werden, um als Organ solcher Erkenntniß angesehen werden zu können? Die runde und klare Antwort auf diese Frage wollte sich freilich in der Kantischen Untersuchung nicht ergeben; es blieb beim hin und her und daran herum Reden, und man war ungewisser als zuvor: doch ergab sich aus ihr der Gewinn, daß beiläufig die Prämissen für die Beantwortung gegeben wurden, für den, der sie nur besser als der erste Urheber zusammenzustellen wußte. Das, besonders erst seit Kant sich offenbarende Resultat für die Verständigern, die es doch nicht in dem Grade waren, um aus den Kantischen Prämissen sich die Antwort selbst zu finden, war ein Skepticismus, wie ich ihn oben beschrieben habe, eine gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung der Frage, von welcher man durch diesen letzten glänzenden Versuch belehrt zu sein glaubte, daß sie durchaus unbeantwortbar sei, und ruhige Ergebung in dies Räthsel. — Gott, der nicht zufolge ihrer Philosophie, sondern ihres Katechismus, vorausgesetzt und als Weltschöpfer vorausgesetzt wurde, habe den menschlichen Verstand nun einmal so eingerichtet, und es sei durchaus unnütz, sich darüber weiter die Köpfe zu zerbrechen.

So die Verständigen, unter denen es die Freimüthigen sagen, die Andern zwar nicht, aber so denken und handeln. Denn von dem andern Volke, die Phantasiren für Philosophiren, und ihre Einfälle für Gedanken halten, Naturphilosophen, Aesthetiker, und die dieser Zucht sind, ist nicht die Rede: das ist ein possenhaftes Zwischenspiel in dem großen Fortgange der Entwickelung des menschlichen Geistes.

Jene haben es geläugnet, daß das Denken der Logik und aller logischen Philosophie nur empirisch gegeben werde; diese haben es behauptet; ein Dritter hat pro et contra gesprochen; Niemand aber hat recht vernommen, was? Wir haben es so eben auch behauptet. Getrauen wir uns wohl den Beweis mit der Evidenz zu führen, daß von Keinem, der ihn nur verstanden, etwas Verständiges dagegen erwiedert werden könne? — Ich denke: ja!

Wenn Einer Ihnen sagt: ich denke, und Sie sich unterfangen, ihm die Frage zu stellen: Ei, woher weißt du das? Was kann er antworten? Nichts, als: ich weiß es eben, kurz und gut so ist's, aus keinem weitern Grunde; und ich weiß dafür keinen Grund anzuführen. Er hat darum ausgesagt ein faktisches, ein Faktum schlechthin setzendes Selbstbewußtsein: als im Zustande des Denkens. Ein Faktum ohne Grund: dies ist uns genug! Also Wahrnehmung. Hinzusetzen können wir, daß diese faktische Selbstanschauung der innere Sinn ist. Sein Denken darum, und seine Ueberzeugung und Behauptung, daß ein Denken sei, ist eine Wahrnehmung durch diesen inneren Sinn. Hat er die Wortscheu, und verdrießt ihn: Sinn und Wahrnehmung; so können wir ihm auch das schenken. Indem er uns geantwortet, daß er von seinem Denken eben wisse, und gewollt, daß wir es damit gut sein lassen, hat er uns Alles gestanden, was wir wollten.

Also der Charakter der gemeinen Logik und aller daher ersprießenden Philosophie ist, daß sie das Denken hat als ein bloßes Faktum des Selbstbewußtseins; daß aber Jemand dies nicht inne wird, und darum auch die Folgen nicht inne wird, kann wohl sein; in jener Lage waren die Spiritualisten. Sie waren sich ihres Denkens so fest bewußt, daß sie sich die Frage, woher sie es denn wüßten, nicht stellten, und ein Anderer stellte sie ihnen auch nicht. Da nun ihr Bewußtsein und das Bewußte ihnen concrescirte, so übertrugen sie leicht die von ihnen gefühlte höhere und übersinnliche Natur des Bewußten auch auf die Weise seines Bewußtseins. Ueberdies wird eben der Charakter eines Etwas nur im Gegensatze klar, wenn das andere Glied, und so der ganze Gegensatz gegeben ist. Das Denken, als bloß wahrgenommen, konnte nicht füglich einleuchten, bis es auf eine andere Weise, nicht durch die Wahrnehmung, gefaßt wurde. Das aber ist, sobald nur diese Täuschung gehoben ist, klar, daß ein solches, nur für den Sinn vorhandenes Denken, selbst Gegenstand des Sinnes, im Sinne bleibt, und daß es ein Widerspruch ist, dasselbe Rechenschaft ablegen zu lassen über das Uebersinnliche. So betrachtet Kant das Denken in seiner Kritik der reinen Vernunft; oder der theoretischen: er dachte wohl damals nicht an

die prattische: und dies lieferte denn das höchst anstößige Resultat dieser Kritik, welches zu Kants Glücke nur niemals recht verstanden worden ist.

Wie soll nun der Philosophie, wenn sie gleichwohl, und, worauf es eigentlich ankommt, das von ihr vertretene und vertheidigte wirkliche Wissen, Anspruch macht auf eine übersinnliche Erkenntniß, geholfen werden? Was hätte Kant, der den Fehler deutlich einsah, der Philosophie rathen sollen? Wenn man es weiß, ist es unendlich leicht! Eben Wissenschaft zu sein; genetische Erkenntniß, nicht faktische; das Denken nicht zu finden als ein Gegebenes, sondern es einzusehen aus einem Gesetze als ein nothwendiges. Oder eben selber zu denken im Philosophiren, nicht zu beobachten; und zwar das Denken selber zu denken, d. i. es in der Nothwendigkeit seines faktischen Seins, nicht in der bloßen Anschauung desselben zu finden. (Denn die gewöhnliche Logik denkt nicht einmal das Denken, sie schaut es nur an, als ein Vorhandenes; und wir haben ihr eben noch zu viel Ehre erwiesen).

Wie dies nun geschehe, haben wir gezeigt, denn wir haben es im Obigen gethan.

Auf diese Weise ist nun unmittelbar klar, wie übersinnliche Erkenntniß möglich, und wie sie allein die rechte, eigentliche und unmittelbare Erkenntniß sei. Das Denken ist nämlich die unmittelbare Erscheinung des Uebersinnlichen, des Einen und absoluten Seins selbst; und dessen, des Denkens, oder der Erscheinung Sein setzt erst das faktische und sinnliche. — Das Denken und das Wahrnehmen sollte durch die Philosophie als Einheit begriffen werden, was ganz richtig war. Alle Philosophie vor der W.-L. wollte das Denken zum faktischen Sein, zum sinnlichen machen, durch eine Vergeistigung, was durchaus unmöglich ist; sie machte das faktische Sein zum Ersten, weil es ihr in der Zeit zuerst vorkam, und erklärte das Denken als eine Vergeistigung des Sinnlichen. Die W.-L. kehrt es um, und leitet das Faktische ab aus dem Denken, es ist das faktische Sein des Denkens selbst; und nun ist die Einheit der Wahrnehmung und des Denkens durchaus begreiflich. Es ist aber auch begreiflich, — und in

dieser Absicht erhob ich diese Untersuchung, — daß nur auf diesem Wege die **begreifliche** Einheit zu Stande kommen konnte.

XXIV. **Vortrag.** Die gemeine Logik hat gar nicht das Denken, sondern ein Reproduktionsbild des Denkens, welches sie nicht kennt, sondern für das Denken selbst hält. Diese Reproduktion ist ein schlechthin sich machendes Faktum des inneren Sinnes.

Wir haben dies noch in einer höheren Bedeutung zu nehmen, als es gestern dargestellt worden. Da auch dies zur tiefern Einweihung in die Transscendentalphilosophie gehört, so ist es nicht zu übergehen! Wir haben eingesehen, das gesammte faktische Wissen ist die bloße Form des faktischen Daseins der Erscheinung, die da ist schlechthin dadurch, daß das Absolute ist. Sie ist darum und wird nicht, denn in ihr ist kein Werden. Was als Werden erscheint, ist eben auch Bestimmung des seienden Bildes. Zu diesem schlechthin seienden Wissen gehört auch die Reproduktion des Logikers, sein: **ich denke**, wie das von uns abgeleitete: **ich stelle vor** das sinnliche Objekt; wie unmittelbar daraus klar ist, daß diese Reproduktion ja im Objekt des innern Sinnes ist, und innerhalb desselben sich begiebt. Diese Reproduktion darum, und die Logik, und die gesammte auf eine solche faktische Logik sich stützende empirische Philosophie ist, wie sie ist; sie wird nicht. Alles dies, durch das Gesetz des faktischen Seins des Verstandes oder der Erscheinung können wir füglich nennen: **Naturgesetz**. Also durch das Naturgesetz, das faktische Gesetz, welches freilich ein mannigfaltiges und sich abänderndes ist, weil es darstellt im Bilde die Freiheit der Erscheinung: in allen diesen Veränderungen aber durchaus unter dem Wesensgesetze dieser faktischen Erscheinung, daß sie durchaus nicht ausdrückt: **was** sie sei, sondern nur **daß** sie sei; nur ist und bleibt ein Bild ihres formalen Seins. Jene gesammte Philosophie ist darum ein bloßes Naturerzeugniß keineswegs eines der Freiheit. Freiheit ist, wenn die Erscheinung innerhalb ihres gegebenen Seins sich weiter bestimmt,

dies fallen lassend, und von ihm abstrahirend: aber diese Erhebung giebt allemal ein Bild ihres qualitativen Seins, (die **reale**, die Anschauung des Sittengesetzes;) ein Was, nicht ein bloßes Daß. Sie sind alle Naturphilosophen, Naturalisten, ohne die Freiheit und Besonnenheit der Kunst so gewachsen und geworden. (Jene Spiritualisten, Wolf und Leibnitz hätten dies sehr übel genommen. So nicht gewisse Neuere: diese wollen gern sein begünstigte Naturen, und setzen darein ihren größten Ehrgeiz, Genies rühmen sie sich zu sein. So bescheiden sind wir nicht, wir wollen Geist sein, keines Mittelgliedes bedürfen; die Erscheinung des Einen, reinen Geistes, Gottes; das Produkt wird aber nicht geben die Erscheinung einer Naturbegünstigung, sondern des freien Fleißes, die Besonnenheit herzustellen und zu erhalten).

Es ist darum klar 1): und dadurch wird unsere ganze Bemerkung wieder klarer, daß ihr erster Satz: **ich denke**, ganz und gar falsch ist. Wie kann ihr Ich denken? Sie haben kein Ich. Die Wahrheit ist, daß die absolute Erscheinung sich darstellt im inneren Sinne, (und dieser ist ihr Ich;) als ein **denkendes** Ich: im **inneren** Sinne, als einem stehenden und festen Bilde. Erst wenn sie diesen ihren Sinn mit ihrem vorgespiegelten denkenden Ich entstehen sähen, und so sich über alle Natur zum Grunde derselben erhöben, würden sich zum wahren Ich, d. i. zur absoluten Erscheinung aus Gott kommen.

2) Unmittelbar klar ist die Folgerung: da diese Logik (und die auf sie gegründete Philosophie) empirisch ist, so ist sie eben nicht Wissenschaft. Es ist sonderbar, und eine offenbare Inconsequenz, daß **Kant** sie dafür gelten läßt. Wie wollte er denn Platz erhalten zu seiner Kritik, und zu seiner transscendentalen Logik, welche dieselbe Frage behandelt, wie auch die gewöhnliche Logik, wenn die vor ihm vorhandene Logik das Phänomen schon begründet hätte? Er hat sich blenden lassen durch die äussere Form der Wissenschaft, welche die Logik sich giebt; (wie es auch damit steht, werden wir stückweise ersehen:) aber was kann dies beweisen? Auf das **Innere** kommt es an. Man könnte das Schuhmacherhandwerk in systematisch wissenschaftlicher Form vor-

tragen, wie Wolf die Aufgabe, einen guten Mantel oder dauerhafte Ziegel zu verfertigen.

3) Die Logik ist Reproduktion des von der Anschauung abgesonderten Denkens im ursprünglichen Wissen. Es ist darum klar, daß die Wahrheit und Richtigkeit des in ihr Aufgestellten sich darauf gründet, ob sie eine richtige und treue Reproduktion sei, ob im wirklichen Wissen das Denken ebenso vorkomme, wie sie es beschreibt, ob sie in ihrer Beschreibung Nichts davon nimmt, oder hinzuthut. Sie ist Bild, ein Bild aber hat kein Verdienst, als das der Treue, daß es Nichts sei durch sich selbst und für sich selbst, sondern Alles durch das in ihm Abgebildete, und mit ihm. Und so könnte demnach die Logik ihre Richtigkeit beweisen nur durch eine Vergleichung mit dem in ihr Abgebildeten, und der dargethanen Uebereinstimmung des Bildes und des Gebildeten. Also durch ein zweites Bild; und wie soll sie zu diesem kommen? Wenn sie nichts Besseres weiß, als alle Logik, auf demselben Wege, wie sie zum ersten kam, auch durch Reproduktion. Wie soll es nun kommen, daß die zweite Reproduktion anders ausfalle, als die erste; und falls sie anders ausfiele, woher wollte sie beweisen, daß sie besser ausgefallen sei? Etwa durch die dritte, vierte, fünfte? — Was kann irgend ein größeres Recht haben, als die andere? Es giebt also kein Mittel, die Reproduktion zu prüfen, ausser durch sich selbst, und so kommt denn die Reproduktion, und so auch die Logik niemals aus sich heraus, und kann sich selbst gar nicht prüfen. Ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit hängt ab vom Ungefähr. Jeder wird sagen, er habe Recht, und ein Richter kann da gar nicht gefunden werden, denn alle sind nur Parthei.

Wir dagegen, von Reproduktion gar Nichts wissen wollend und dieselbe ganz überspringend, haben ein solches Bild des ursprünglichen Denkens, das seine Richtigkeit selbst beweiset. Es ist aus dem schlechthin angeschauten Gesetze, durch welches das Denken da ist, gefolgert. Das Denken muß sein, sagen wir, wenn es auch gar nicht zu beobachten und anzuschauen wäre. Wir können die faktische Anschauung ganz entbehren und ersehen; wiewohl wir zugleich einsehen, daß auch sie nothwendig ist nach

dem Gesetze. Das Denken muß so sein, sagen wir, nach dem Gesetze, wenn es auch gar nicht so angeschaut würde, wiewohl es so angeschaut werden muß. Bei uns ist darum die faktische Anschauung des Denkens, Beobachtung und Reproduktion als Erkenntnißquelle gänzlich ihrer Dienste entlassen, weil sich uns eine andere Erkenntnißquelle geöffnet hat, die intellectuelle Anschauung des Gesetzes. — Jetzt, könnte man sagen, ist ein Kriterium der gewöhnlichen Logik gefunden, mit dem Verstandesbilde des Denkens muß ihr faktisches Reproduktionsbild desselben übereinstimmen. Wohl: die Absicht war, ein Bild des Denkens zu haben: dies haben wir, und zwar ein solches, das den Beweis seiner Richtigkeit in sich selbst trägt. Wozu braucht man denn noch ein zweites zu bilden, das seinen Beweis nicht in sich selbst trägt, das richtig ist nur, inwiefern es mit dem ersten durchaus übereinstimmt, und die bloße Wiederholung desselben ist? Wozu diese zweimalige Setzung desselben, und wie ist sie überhaupt möglich? Also die gemeine Logik ist durch eine wissenschaftliche Philosophie, und durch einen Theil derselben, die transscendentale Logik, ganz und gar aufgehoben und vernichtet. Sie war ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes nothwendiger Versuch, durch empirische Beobachtung das zu finden, zu dessen Gesetze sich die Einsicht noch nicht erhoben hatte. Jetzt wird es eingesehen aus dem Gesetze; die empirische Beobachtung fällt darum weg. Nachdem der Tag angebrochen ist, wird das Organ, wodurch man in der dicken Finsterniß freilich allein sich orientiren konnte, das Tappen, des Dienstes entlassen. Eine lästige, und der W.-L. sehr beschwerliche Inconsequenz von Kant (seiner Schüler gedenke ich da nicht, diese waren maschinenmäßige Nachtreter:) war es, daß er neben seiner transscendentalen Logik doch die gemeine noch wollte stehen und gelten lassen. Ich habe im Obigen den strengen Beweis führen wollen, daß dies nicht geht.

Z u s a tz. Die genetische Einsicht des Denkens sieht zugleich ein, daß eine faktische Anschauung desselben nothwendig sei, und was diese sei: f a k t i s c h e Anschauung eben, Reproduktion, als eine Wahrnehmung des inneren Sinnes. Diese faktische Anschauung ist nun eben die gemeine Logik. Sie darum, welche

begründen wollte in letzter Instanz, wird hier selbst begründet und abgeleitet als ein Phänomen, und zwar als ein nach einem Gesetze zu regelndes Phänomen. Es versteht sich darum, daß sie aus der Region der Gründe und Gesetze, welche allein ja die Wissenschaft aufzustellen hat, gänzlich herausfällt.

4) Jedoch hören wir sie weiter. Die gemeine Logik ist Reproduktion des ursprünglichen Denkens. Es ist, wie wir gesehen haben, wirklich und in der That nur als ein Verstehen, und als ein in sich zurückgehendes Verstehen des Verstehens. Es ist in diesem Verstehen des Verstehens enthalten zuvörderst die intellectuelle Anschauung eines Gesetzes, als der maior; die faktische Anschauung, eines Faktums eben, als der minor, und die absolute Einsicht, daß das Faktum nach dem Gesetze einhergehe, als die Subsumtion. Maior und minor sind ursprünglich nicht ausser der Synthesis beider, sondern in absolut synthetischer und organischer Einheit. Alles wirkliche Denken ist diese synthetische Einheit, darum ein Syllogismus. Es ist kein Begriff ohne Urtheil und Schluß, denn der Begriff ist nur im Begreifen, darum im Urtheilen, alles Urtheilen aber geht einher nach einem Gesetze, und ist darum ein Schließen aus dem Gesetze, ein Anwenden desselben auf den vorliegenden Fall. So ist umgekehrt auch kein Urtheil ohne Begriff, denn es ist ein Begreifen, dessen Weise eben Begriff genannt wird. Daß Urtheil nicht ohne Schluß ist, ist schon im ersten Gliede gesagt. So ist auch keine intellectuelle Anschauung eines Gesetzes, als das Wesentliche des Schlusses, ohne Urtheil und Begriff: denn, wie gezeigt worden, die intellectuelle Anschauung ist nicht ohne die faktische, den minor, die faktische nicht ohne die intellectuelle, den maior; beide sind wieder synthetisch vereint in der Subsumtion. Die faktische Anschauung ist eben das Dasein der intellectuellen für sich selbst, wie sattsam gezeigt worden ist. Keine Vorstellung irgend eines Etwas ist darum ohne die intellectuelle Anschauung des Ich, und die Subsumtion dieser Vorstellung unter das Ich, als Zustand desselben.

Also was Eines der Dreie sei, läßt sich nur begreifen, indem alle drei begriffen werden, und aus der Einheit derselben, denn sie werden nicht so willkührlich aneinandergesetzt, sondern sie sind ursprünglich in organischer Einheit verschmolzen.

Die gemeine Logik, welche erst das Denken von der Anschauung trennte, reißt nun auch diese drei Stücke des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß, auseinander, und behandelt sie in besonderen Abschnitten. Durch diese Trennung macht sie nun ihre besonderen Abschnitte, die ja nur auf dem Boden der gesammten Einheit ruhen, bodenlos und unverständlich, und kommt, da der organische Zusammenhang sich doch in der faktischen Erscheinung nicht verläugnet, in Verwirrungen, Verwechselungen und Wiederholungen. Z. B. die Logiker lassen die Begriffe, als den ersten abgesonderten Theil ihrer Wissenschaft, entstehen durch Abstraktion. Es ist in der faktischen Anschauung gegeben z. B. ein Pferd, als unbestimmtes Etwas: ich zerlege nun seine Merkmale, finde, daß es ähnlich ist dem und dem anderen, welches ich schon mehrmals bemerkt habe, und nenne nun das also Angeschaute ein Pferd. Hätten sie nicht zerrissen, hätten sie gewußt, daß der Begriff, hier des Pferdes, nur ist im Begreifen eines Etwas als Pferdes, d. h. im Urtheilen, daß es ein Pferd sei; so wären sie auf diese abgeschmackte Ableitung gar nicht gekommen. Hätten sie aber dies ursprüngliche Sein des Begriffs lediglich im ursprünglichen Begreifen selbst aufgefunden; so würden sie auch wohl entdeckt haben, daß diesem Begreifen und Verstehen, als solchem, ein Gesetz zu Grunde liegen müsse; daß das ganze Begreifen des Pferdes so einhergehen müsse; ein Solches, so Bestimmtes ist ein Pferd; nun ist das in faktischer Anschauung Gegebene also bestimmt, mithin ist es ein Pferd.

Hätten sie aber einmal dies begriffen, so würde die Verwunderung, woher denn der maior: ein so und so Bestimmtes ist Pferd, komme, sie ohne Zweifel zu der Erkenntniß getrieben haben, daß das Denken überhaupt sei eine Anschauung absoluter Gesetze, nach denen das Faktum sich richtet, die aber selbst nicht Faktum sind; und so hätte ihnen das klare Licht aufgehen können über das übersinnliche Wesen des Denkens und damit die Transscendentalphilosophie. Die Zerreißung ihres Gegenstandes allein

verdeckte ihnen vollends alles Licht, das allenfalls noch aus ihnen selbst heraus sie hätte ergreifen können.

Wir werden im Verfolg noch auf andere mannigfache Folgen dieser Zerreißung treffen. (Wir haben die organische Einheit schon vorher zum Grunde gelegt, und sind wohl sicher, sie nicht zu vergessen. Wir können darum in unserer Kritik jener Eintheilung wohl ohne Gefahr folgen).

5) In der Lehre von Begriffen unterhält nun die Logik zuvörderst über die Entstehung der Begriffe. Wir haben das Denken überhaupt schon entstehen sehen aus dem absoluten Gesetze des Seins der Erscheinung, und es als solches begriffen. Was wir etwa noch von anderen, besonderen Denkformen zu begreifen nöthig haben, wird, wo wir es bedürfen, aus diesem Principe ohne Zweifel gleichfalls sich ergeben. Jene Ableitung der gemeinen Logik aber haben wir schon ehemals, und so eben gänzlich abgewiesen. Sie wollen Begriffe haben ohne ein Begreifen. Dies ist eine greifliche Absurdität, und es wäre sehr schlimm, wenn ihnen die Ableitung solcher Begriffe gelänge.

Sodann suchen sie eine Klassifikation der verschiedenen Arten der Begriffe aufzustellen.

Endlich lehren sie in einem Kapitel vom Gebrauche der Begriffe die Regeln der Definition und der Eintheilungen.

Was nun zuvörderst die Klassifikation der verschiedenen Arten von Begriffen betrifft; so sieht es in allen Logiken, die mir zu Gesichte gekommen sind, (wenn es andere gäbe, so würde man wohl Etwas davon vernommen haben,) so aus, als ob sie nur klassificirten um zu klassificiren, und dieses ihnen auferlegten Geschäfts sich zu erledigen. Warum und wozu, läßt eben Keiner deutlich merken. In dieser Klassifikation scheint ihnen die Hauptsache zu sein, Eintheilungsgründe, fundamenta divisionis, herbeizuschaffen, so viel sie sich nur ausdenken können. Doch sind diese fundamenta divisionis selbst meistentheils ohne Fundament, und nun wird darnach eingetheilt, was denn nicht ermangeln kann, darunter zu passen. So theilt Platner (phil. Aphorism. §. 380.) die Begriffe ein 1) ihrem logischen, 2) ihrem wirklichen Inhalte nach; der logische Inhalt oder die Form des Begriffes

wird bestimmt theils absolut aus ihm selbst, theils relativ, d. h. durch das Verhältniß, in welchem man ihn mit anderen Begriffen betrachtet u. s. w., ohne alle Ordnung. Anders die Kantianer. Sie haben die von Kant aufgestellten Kategorientafel; bei ihnen muß daher alles nach den vier Grundformen einhergehen: Qualität, Quantität, Relation und Modalität; aber Modalität z. B. ist ja Resultat eines Urtheils. Begriff und Urtheil wird hier also unter einander geworfen; und diese Eintheilungen der Begriffe sollen Eintheilungen alles Vorhandenen sein, de omni scibili et quibusdam aliis! Es ist eine Verwirrung sonder Gleichen! Ich habe niemals die gute Laune über mich erhalten können, Ordnung in diese Verwirrung zu bringen, und ich wünsche irgend Einem nach mir bessere Geduld.

Ich muß darum nothgedrungen diese Klassifikation der Begriffe auf sich beruhen lassen. Interessanter ist es, zu verstehen, was sie dabei beabsichtigen mögen. Offenbar eine erschöpfende Uebersicht des ganzen Denkvermögens in seiner organischen Einheit: dies wollen sie durch ihr Klassificiren auf gutes Glück erreichen. Die Weisen möglicher Klassifikation, denken sie, seien doch leichter gefunden, als die der Klassen; hätte man aber den ersten, so ergäben sich die zweiten, und wenn man auf das Vorhandene hinsähe, auch seinen Inhalt mitnimmt; so werde sich wohl endlich einmal Vollständigkeit ergeben. Weil sie sich aber doch vor ihrem eigenen Gewissen nicht läugnen können, wie dies ausfällt; so lassen sie die wahre Absicht nicht merken, oder werden vielmehr verhindert, sie selbst klar einzusehen.

Wir rühmen uns, das Denken a priori eingesehen zu haben, hervorgehend aus seinem Gesetze. So gewiß diese Einsicht Einsicht war, in der geschlossenen Form des Bildes, so gewiß haben wir ein Geschlossenes und Vollendetes hervorgehen sehen. Es kann sich im Denken nichts Neues erzeugen; das Denken ist. Für uns ist das Denken ein Ganzes, wir müssen darum sehr leicht, vermittelst unserer Deduktion, der Logik diese erschöpfende Uebersicht des Denkens leisten können.

Unter anderen auch darum war die gemeine Logik ihrer Sache nicht sicher, und getraute sich darum nicht hervor mit einer

Entscheidung; die wir hier versprechen. Wie war jedoch unser Denken geschlossen? Die Hauptgegensätze in unserer Uebersicht waren das durch den Inhalt des Denkens selbst gesetzte Ich, mit einem inneren und äusseren Sinne; sodann ein durch die bloße Fakticität des Denkens gesetzter Inhalt der faktischen Anschauung, mithin des Sinnes, welcher Inhalt jedoch, weil das Sein der Erscheinung Eins ist und schlechthin bleibt, auch derselbige bleibt: kurz die gesammte Sinnlichkeit. Wir haben darum die Denkbilder oder Begriffe des Ich in der Sinnlichkeit. Unter den letztern haben wir die Begriffe der verschiedenen Sinne selbst und der der besonderen Bestimmungen jedes besonderen Sinnes. Also der Hauptgegensatz ist reines Denken, dessen Qualität aus einem erkannten Gesetze hervorgeht, und empirisches, dessen Qualität nicht aus dem Gesetze eingesehen wird, sondern wovon bloß eingesehen wird, daß es sein muß. Aber es tritt hier noch eine Art der Begriffe in die Mitte. Das bestimmte faktische Bild bringt mit sich eine Raumausdehnung. Dieser ist das Bild des Bildes überhaupt, nichts Empirisches, sondern ein absolut durch das formale Sein der Erscheinung Gegebenes. Aber die sinnliche Qualität ist immer auf eine besondere Weise innerhalb des Raumes begränzt. Also es ist, als dritte Klasse, noch das Bild des Raumes überhaupt und der möglichen Begränzungen innerhalb des Raumes. Im Vorbeigehen: 1) Es ist Kant einmal der Ausdruck entwischt: der Raum sei Form unserer Anschauung, und es lasse sich wohl die Anschauung eines Wesens denken, das diese Form nicht habe. Was er mit dem Letztern gemeint habe, zu erklären, würde uns zu weit führen. (Er setzte die intellectuelle Anschauung der empirischen entgegen, und kann wohl bei jenem Wesen an Gott gedacht haben). Aber das Unser, da kamen seine Nachfolger darüber, und fragten: wer sind denn die Wir? Etwa Endlichkeit, faktische Bildlichkeit der Erscheinung überhaupt? Nein; wir sind bescheiden! Menschen, Form der menschlichen Anschauung sei der Raum, sollte Kant gesagt haben, ungeachtet er es keineswegs gesagt hatte. Ob es aber wahr wäre, wer wollte sich der Prüfung unterstehen, denn Kant hatte es ja gesagt! Ein Kräftiger sagte gar, der Raum sei Anschauungsform nur für dieses Leben, im Himmel keineswegs, dort würden wir des Raumes und auch der Zeit, die er als Zugabe ihm noch beifügte, überhoben sein, und dies wurde mit einer Stelle aus der Offenbarung Johannis belegt, damit es doch ja nicht zweideutig bliebe, woher die Weisheit eigentlich stamme.

Ich hoffe, durch die obige Ableitung des Raumes solchen Abenteuerlichkeiten vorgebaut zu haben. Der Raum ist faktisches Bild des Bildes selbst, die aus einem solchen Bilde eben schlechthin projicirte Bildweise. Ich habe gezeigt, daß das Wesen des Verstehens darin besteht, das Gesetz und die Gesetzmäßigkeit, die an sich schlechthin Eins sind, zu trennen, und wieder zu verbinden: sein eigentliches Geschöpf ist darum das zwischen beiden Eingeschobene; die Bedürftigkeit eines Bandes, und das Setzen eines solchen durch die Folge. Dieses absolute Geschöpf nun des Verstandes, als Bildungskraft, ist es, was durch die faktische Anschauung als seiend hingestellt wird, und als Raum eben ausfällt. So gewiß darum das Verstehen ist, ist der Raum, und kann nicht nicht sein; kann auch nicht etwa anders sein; wie die Sinnenwelt wohl anders sein könnte; sondern muß schlechterdings also sein, denn er ist Bild des wahrhaft seienden Bildes selber, das da ist so wie es ist. Er liegt darum in der absoluten Grundform der Erscheinung selbst. Sie darf also nicht hoffen oder wünschen, ihn, in der Ewigkeit etwa, abzustreifen, so gewiß sie nicht abstreifen kann ihr eigenes Dasein. Auf eine noch tiefere Weise hängt mit der Grundform der Erscheinung zusammen das Ich. Dies ist die durch die Zerreißung nothwendig gewordene Identität des Gesetzes und des faktisch Gesetzmäßigen; also das unmittelbar durch die Form des Verstehens gesetzte Bild der Erscheinung selbst in ihrem Sein vor der Zerstreuung. Wer ist denn also dieses Ich, oder falls diese Einheit nach einem freilich hier noch nicht klaren Gesetze sich wieder spaltet, diese Wir? Eben selbst die Erscheinung, das Erste nach Gott, und Einzige ausser Gott! Wer spricht denn da von Menschen, und was mögen das wohl sein, Menschen? Daß sie nicht Thier sind, nun das versteht sich. Wer hat aber jenseits in der geistigen

Welt eine Bestimmung dieses Begriffs? Etwa die Engel der jüdischen Fabel? Warum nicht eben sowohl die Feen der Ammenmährchen? Wie doch solche Leute, bei aller philosophischen Miene, die sie sich geben, oft ehe man sichs versieht, wieder in den plumpsten Aberglauben fallen. So bezeugt mir ein Recensent meiner Schriften in den Heidelberger Jahrbüchern seine Verwunderung, daß ich bei meinen Deduktionen mich bloß mit den Menschen begnüge, und nicht zu Engeln und Erzengeln aufsteige. Die Kabbalisten hätten mehr Muth gehabt. So mag er sich denn wundern bis ans Ende der Tage! Wo hat er denn her, daß ich in meiner Deduktion von Menschen rede? Aus seinem eigenen Unverstande hat er es, den er aus Großmuth auch bei mir voraussetzen will. Wo habe ich in Schriften oder auf dem Katheder das Wort Mensch je in den Mund genommen, ausser etwa, um, wie eben jetzt, die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes zu zeigen?

XXV. Vortrag. Die Absicht der Klassifikation der Logiker ist eine Uebersicht des gesammten Denkens, oder der Noumene. Daß dies ein Uebersehbares ist, ist bei uns bewiesen. (Unendlich und unerschöpfbar ist bloß die Anschauung, das unmittelbare Bild, in der Empirie als formelle Unendlichkeit, als Wiederholen des ist, in der Sittlichkeit erst als qualitative Unendlichkeit; alles dies aber in der Anschauung gemeinschaftlich einherschreitend nach dem vollkommen zu erschöpfenden Denkgesetze).

Wir theilen das Denken in reines, das des Ich, und in empirisches, das des Sinnes; in der Mitte zwischen beiden liegt das Bild des Raumes, und der möglichen Begranzungen in ihm, schlechthin apriorisch, weil der Raum nur ist Bild des absoluten Bildes, der Folge.

Wenn wir nun auch bloß empirisch das uns bekannte Denken beobachten, so finden wir, daß wir durch die aufgezeigten Denkweisen das Denken noch keineswegs erschöpft haben. Woher denn die Begriffe der Art, als da ist: Materie, Pflanze, Stein,

Thier, von deren Beobachtung die logische Theorie von den Begriffen ganz vorzüglich ausgegangen ist.

Analytisch. 1) Materie u. s. w. sind allerdings Begriffe, Bestimmungsweisen des absoluten Bildes: denn Pflanze, Thier, Pferd, u. s. f., ist ein Was. 2) Der erst angegebene sinnliche Stoff liegt darin, gewisse Qualitäten der Sinne, des Gesichts, Gefühls, Gehörs, u. s. w.; bestimmte Raumbegränzung, Figur. 3) Es ist eine unzertrennliche Einheit solcher sinnlichen und räumlichen Qualitäten: das Zusammen macht es erst zu dem Was, zum Thier, zur Pflanze. Woher nun dies Zusammen, da wir bei der obigen Ableitung eines sinnlichen Bildes überhaupt vielmehr gelehrt haben, ein solches Bild müsse mit Ausschließung aller übrigen Sinnesqualitäten durch eine einzige unter allen bestimmt sein, was auch gewissermaßen wahr bleiben muß? Inwiefern und in welchem Sinne bleibt es wahr, und in welchem anderen Sinne ist das Gegentheil, die Mehrheit der Merkmale gesetzt? 4) Schon das bloße Zusammen möchte uns darauf führen, wie wir dies Bild eigentlich anzusehen haben; dann aber giebt es auch der bloße Anschein, daß ein ganz anderes, und für unsere Ansicht neues Element in diesen Begriffen liegt. Alle diese sind ohne Zweifel im ursprünglich faktischen Wissen enthalten, und müssen sich darum in einer Deduktion desselben ergeben. Da sie sich nun in unserer Deduktion nicht ergeben haben; so ist dies ein Beweis, daß wir einen Umstand derselben nicht gehörig erwogen und herausgehoben haben. Wir haben darum diesen Umstand nachzuholen, und dies ist heute unser Geschäft.

1) So viel ist klar und bekannt, daß das gesammte faktische Wissen nicht Bild irgend eines Realen ist, sondern bloß Bild des Bildes, daß in ihm Nichts gebildet ist, denn das Bild überhaupt; was d. Erste wäre. — Sodann ist das innere Wesen des Bildes in seiner absoluten Einheit uns ganz bekannt. Das zwischen das Gesetz und das gesetzmäßige Faktum Eingeschobene ist das absolute Produkt des Bildes. Im Bilde und für dasselbe wird, was jenseits desselben ist, und wird zwar nach einem Gesetze, als Folge, Genesis. So haben wir es betrachtet, und

aus diesem inneren Stoffe des Bildes haben wir z. B. den Raum, als die im absolut stehenden Bilde niedergelegte absolute Folge beschrieben und abgeleitet.

(Ganz im Vorbeigehen, und bloß um das Ganze noch klarer zu machen, bemerke ich: in der Darstellung dieses Zerreißens des Gesetzes und des Gesetzmäßigen besteht auch der ganze Charakter des faktischen empirischen Wissens, oder die Empirie; eben dadurch ist es Bild des Bildes, und durchaus keines Realen; in der realen Anschauung des Sittlichen ist das Gesetz und sein Erfolg nicht getrennt, sondern schlechthin in und mit einander. Das Bild selbst richtet sich nach dem Gesetze, und drückt es aus in ihm selber; das Bild unmittelbar. Nur in der Analyse und in der Vergleichung mit dem Empirischen wird beides wieder getrennt, und verstanden, daß es Bild sei des Gesetzes, dieses ausdrücke; welches Verstehen in den höheren Regionen möglich ist nur dadurch, daß im empirischen Wissen das Wesen des Bildes erkannt worden, um abgezogen werden zu können von der in ihm wahrhaft liegenden Realität).

2) Dieses Werden im Bilde hat sich nun schon oben gezeigt an dem: Ich stelle vor; was ja war das Bild eines Werdens des Ich aus einem anderen und früheren Zustande des Bewußtseins; wir haben gezeigt, daß dies bloßes Bild ist, und nicht der Wahrheit gemäß: daß Ich nicht vorstelle, wohl aber, daß es sich verstehe, als vorstellend, und daß dies Werden nur ist das Bild des Verstehens als selbst eines Werdens, da es doch ist, und schlechthin ist, so wie die Erscheinung ist, deren absolut formales Sein es ist. Ich hoffe, daß dieser mit vollkommner Klarheit auseinandergesetzte Punkt Ihnen gegenwärtig ist, und halte mich dabei nicht auf.

3) Hier ist es uns zu thun, und darum habe ich, um des scharfen Gegensatzes willen, diese Erinnerung vorausgeschickt, durchaus nicht um das Verstehen und das reine Denken, sondern um das Verstandene; um die materielle und faktische Selbstanschauung des Ich im sinnlichen Bilde. Das Ich hat schlechthin ein Bild seiner selbst im Sinne, und zwar dem inneren. Nun ist das Bild in seiner inneren Wesensform ein Werden, nach einem Gesetze. Alles darum, was in diesem Bilde, welches das Ich von sich hat, liegt, Alles, was unmittelbar Gegenstand ist des inneren Sinnes, ist in einem Werden, und bringt diese Form schlechthin mit sich. — Nehmen Sie es streng, wie es gesagt ist, denn nur so verstehen Sie, wovon die Rede ist. Alle faktische Anschauung, z. B. der durch rothe Farbe begränzte Raum, ist, und wird nicht, denn er ist ein fertiges Faktum in einer Anschauung. Weil er aber doch nicht ein Sein an sich ist, sondern Bild des Bildes, das Bild aber in seiner Wurzel ein Werden ist, so ist er ein Stück aus einem Systeme des Werdens. An sich ist er dies; ob es nun Jemand bemerkt oder nicht. Bild des Bildes ist die gesammte gegebene Sinnlichkeit, wie sie im inneren Sinne liegt, oder die ganze empirische Welt. Diese, so gewiß sie dies ist, ist Bild eines Werdens der einzelnen Anschauungen, nach einem Gesetze, also einer Folge derselben, in welcher jedes Folgende Glied eines Vorhergehenden ist, und nicht diesem Vorhergehendes und wieder Vorhergehendes eines Anderen; in einer gesetzmäßigen Reihe von Folgen, und in dieser Reihe entwickelt sie sich nothwendig, stets ein wirkliches Glied oben lassend, dieses sodann versenkend durch sein folgendes, und so ins Unendliche fort: eine unendliche Zeit, bei einer unendlichen Summe der Entwickelung. So ist das Bild nothwendig. Bild einer solchen Reihe, wie die beschriebene, nennt man nun Zeit. Die empirische Welt entwickelt sich nothwendig in der Zeit, zufolge des aufgestellten Princips.

Es ist ein Werden der einzelnen Anschauungen, die für sich bestimmte sind, jede von diesen ist geschlossen, aber das Gesammte ist ein Werden. Sie liegen insgesammt in einem einzigen Flusse des Werdens. Ein Werden in einem Gesetze, und zwar dem Gesetze der Folge, daß z. B. b folgt aus a, und nicht Vorhergehendes ist von a, aber von c, und nicht Folgendes von c. Denn sie ist eine gesetzliche Folge. Der Raum war Bild der gesammten empirischen Anschauung, also auch der Folge, aber niedergelegt in einem vorgefundenen Sein, wo willkührlich Jedes dem Anderen vor- oder nachgesetzt werden kann: Sie können folgen lassen Ich, Baum, Pferd, oder Baum, Pferd, Ich. So

nicht in der Zeit, weil in ihr das Werden gebildet wird als gesetzliche Folge.

4) Dadurch würde nun das Ich zerrissen in so viele einzelne Zeitmomente, als sich entwickelten. In allen wird es sich aussprechen: ich stelle vor; aber wir haben kein gemeinschaftliches Vorstellen in allen diesen Momenten. Es wäre allemal ein neues Ich, aber kein durch den Zeitwechsel dauerndes.

Wie soll es nun kommen zu diesem über allen Zeitwechsel dauernden Einen Ich? Sehen wir doch nur zu, wir haben es ja schon, wir haben bloß, um durch ein zu reiches Mannigfaltiges uns nicht zu zerstreuen, uns überhoben, auf diesen Umstand zu attendiren. Denn wir haben eingesehen: das Ich versteht sich durch den reinen Gedanken als *Substanz* zu den besonderen faktischen Anschauungen, als seinen Accidenzen, d. h. es versteht sich in intellectueller Anschauung als Bild schlechtweg, und in reiner Einheit, alles faktischen Bildes, welches, wie wir jetzt sehen, ein Werden ist in einer Zeitfolge. Dies Bild schlechtweg in reiner Einheit alles Werdens ist doch auch faktisch, ausserdem könnte es sich nicht also intellectuell anschauen; es ist in allem Vorstellen ja Vorstellung des Vorstellens. Also es ist schlechthin Bild des Einen, allgemeinen Werdens, oder der Zeit, und nur innerhalb derselben ist es Bild eines besonderen Zeitwechsels, gerade so, wie es Bild ist des Einen Raumes, und nur innerhalb desselben des besonderen Raumes, der Stelle. Es zerreißt also das Ich nicht: denn das Eine Bild aller Zeit steht, und das Ich ist selbst dieses Bild, schlechthin dadurch, daß es ist.

5) Das Ich ist dies Bild, habe ich gesagt, und erwiesen: keineswegs es *bildet* dieses Bild, ist des Zeitbildes Bild: dies ist zweierlei, und es ist höchst nöthig, es zu unterscheiden. Wenn es nun doch etwa aus irgend einem Grunde zu einem solchen Bilde kommen sollte, wie hätten wir dies zu erklären? Die Zeit ist Folge nach einem absolut faktischen, nicht weiter zu erklärenden Gesetze, einer bloß formalen Nothwendigkeit; denn es ist hier durchaus nur von der empirischen, darum durchaus unbegreiflichen Zeitfolge die Rede; doch aber immer Nothwendigkeit: und so steht denn das Ich im Setzen der *besonderen Anschauung*

in Absicht ihrer Stelle in der allgemeinen Zeit allerdings unter einem, hier freilich ihm nur *mechanisch gebietenden Gesetze*: (es ist dadurch bedingt, d. i. nur in dieser Ordnung hat es die faktische Anschauung). Also das Bilden in eine bestimmte Zeit hinein ist ein Bilden lediglich nach einem Gesetze, ein *Denken* und *Verstehen* des Einzelnen nach seiner Zeitbestimmung. Denn die faktische Anschauung = a ist fertig. Verschlägt es ihr denn Etwas, ob sie in die oder die Zeit fällt? Doch fällt sie in die Zeit, das ist offenbar ein Höheres, also zufolge eines *Denkens* derselben, eines Weiterbestimmens einer schon völlig fertigen empirischen Anschauung, ein Verstehen des Faktischen in einer höheren Rücksicht, wie wir oben das Denken bestimmten. Wenn nun etwa dies Verstehen wieder verstanden würde, in seiner Form, d. h. abgebildet würde, so würde allerdings das Bild der Zeit, als bedingend jenes Bild eines Setzens in der Zeit, mit verstanden, und es wäre unter dieser Bedingung erklärt, wie es zu einem Bilde der allgemeinen Zeit komme. Lassen Sie uns darum diese Bedingung wohl verstehen. (Es hängt von ihr alles Künftige ab).

6) Ich sagte, das Setzen in die Zeit, als ein Bilden innerhalb des schon vollendeten Bildes der faktischen Anschauung, sei ein Bilden nach einem besonderen Gesetze; ein Verstehen und Weiterbestimmen des Bildes. Aber es giebt ja kein Verstehen, sondern nur ein Verstehen des Verstehens; so gewiß darum ein solches Verstehen ist, so wird es auch verstanden. Wir brauchen darum gar nicht, wie wir beginnend sagten, jenes Verstehen des Verstehens, und *was es mit sich bringt*, hypothetisch zu setzen; wir müssen es schlechthin setzen, als integrirenden Bestandtheil des faktischen Wissens selbst, und wie dieses, als absolut formales Sein der Erscheinung. Wir haben dadurch, wie sich zeigen wird, sehr Viel gewonnen.

Nur recht verstanden, und gegen Verwechselung sich gesichert! In dem bisher aufgestellten absoluten Verstehen wird verstanden das Ich, als Substanz, schlechthin aller in dieser Region des Wissens liegenden Accidenzen. Das Verstehen, von welchem wir gegenwärtig reden, liegt innerhalb dieser Region, und ist bloß

eine Weiterbestimmung des ersten. Darum hier wird verstanden das Ich als verstehend: gerade auf dieselbe Weise, wie es oben verstanden wurde als vorstellend. Dieses Verstehen ist ein Glied aus der Mannigfaltigkeit und Accidentalität: es ist z. B., wie wir dies sogleich werden geltend machen, ein Gegensatz gegen die in ihm verstandene besondere faktische Anschauung. Aber das substantielle Ich ist absolute Selbstanschauung alles in ihm dargestellten faktischen Werdens, als innerer Sinn; also dies Verstehen ist ein Gegenstand des innern Sinnes, durch welches nun einmal schlechthin, und ohne alles begreifliche Gesetz also bestimmt ist die Selbstanschauung des Ich von sich selbst. Es ist darum nicht etwa ein solches Verstehen, sondern es wird nur gebildet, damit Bild des Verstehens überhaupt sei, welches sein muß; da aber kein Bild des Verstehens überhaupt sein kann, irgend ein bestimmtes Verstehen.

Ich habe dies erinnert, und bitte Sie es sich einzuschärfen, zuvörderst darum: Das Verstehen, durch welches das Ich ist, ist, habe ich gesagt, und zeigt sich an seinem Resultate: es wird aber nicht etwa selbst verstanden, und darin besteht eben das Wesen des faktischen Wissens, daß dies Verstehen des Ich nicht verstanden werde. Es selbst verstehen, erhebt in höhere Regionen, über alle Facticität hinaus, über die wir uns hier nicht unterhalten. Das Verstehen eines Verstehens, von dem ich hier rede, ist kein höheres, sondern ein untergeordnetes.

Sodann, um diese Lehre sogleich in einen höheren Zusammenhang zu erheben, was so eben sich zeigte: ist das gesammte faktische Wissen Bild des Bildes, vollständiges Bild desselben, so muß es ja durchaus nothwendig auch sein Bild des Verstehens; denn das gesammte Bilden ist ja nicht bloße Anschauung, sondern die synthetische Einheit beider, des Bildens und des Verstehens; und das Bilden ist nur durch den Verstand, und um desselben willen, wie wir die Sache in höchster Klarheit dargestellt haben. Es versteht sich darum unmittelbar aus dem höchsten Principe, das wir hier zuvörderst aus dem Zusammenhange, und als ein Glied des Zusammenhanges ableiteten.

Verstehen ist allemal eines Verstehens Verstehen, eines Bil-

dens nach einem Gesetze, Bild; ferner ist es ein Verstehen des Ich; also das Ich bildet sich zufolge des aufgestellten Satzes als bildend nach einem Gesetze. Hier zuvörderst als ordnend und stellend in die allgemeine Zeit die einzelnen Anschauungen; frei durchlaufend, und construirend die Zeit, und setzend in dieselbe ein a b c d etc. als antecedens und consequens. Also dies Verstehen ist die bekannte Reproduktion, als welche wir schon historisch und in bloß faktischer Anschauung die gesammte gemeine Logik begriffen haben. Sie ist erklärt, und wir sind über sie zu einem merkwürdigen Resultate gelangt, das eine Menge Irrthümer über diesen Punkt beseitigt, stammend aus einem nothwendigen Scheine, dessen Ursprung ich nächstens aufzeigen werde. Die Reproduktion ist gegeben durch das absolut faktische Bild: sie ist in ihrer Bestimmtheit Erscheinung des innern Sinnes. Es ist eine gewisse faktische Anschauung, welche das Ich von sich hat, und der Form nach haben muß, der letzten Bestimmung nach aber gesetzlos hat: Ich reproducire nicht: das ist nicht wahr: auf dem gesammten Standpunkte der bloßen Reproduktion des Faktischen ist gar kein Ich, sondern bloß ein leeres Bild eines solchen. Wahr ist bloß, daß die Erscheinung sich abbildet als ein reproducirendes Ich.

7) Ein Verstehen ist gebildet, nur inwiefern es gebildet ist in seinem nothwendigen Verhältnisse. Alles Verstehen aber setzt voraus ein faktisch gegebenes Bild, das aus dem Gesetze, dessen Anschauung dem Verstehen desselben zum Grunde liegt, also folgt, mithin auch dieses; im Verstehen wird ein solches faktisches Bild vorausgesetzt, als Bedingung des Verstehens. Hier z. B. die einzelne und besondere Erscheinung ist wirklich in diesem Zeitmomente, als Wahrnehmung, ehe sie, durch eine scheinbare Besinnung, auf die Eine allgemeine Zeit bezogen, und in ihr im Verhältniß zu anderen Zeiterscheinungen in Absicht des Vor und Nach und des näheren Vor oder Nach geordnet wurde: denn dies sind die einzigen Zeitbestimmungen. »Ehe sie,« spricht das Bild der Reproduktion; denn das faktische wird vorausgesetzt. So wird die gesammte Reproduktion in ihrem Bilde nachgesetzt der ursprünglichen Wahrnehmung, als einem vorhergehenden und sie

bedingenden Zustande. Wie verhält es sich nun damit in der Wahrheit? Durch das Bild der Reproduktion selbst wird eine solche Wahrnehmung vorausgesetzt, weil es eben als Bild einer Reproduktion ist: anders aber ausser im Bilde ist ja diese gar nicht da; mithin auch nicht ohne Gegensatz. — Es verhält sich ganz so mit dem: ich reproducire, wie mit dem: ich stelle vor. Hier erscheint das Bild des Vorstellens als Resultat eines sich Besinnens, und sich Losreißens von einem früher vorhandenen bewußtlosen Bilde. Wir haben gezeigt, daß dies nur Bild ist der Evidenz als eines Werdens, und daß ein solches Bild nur möglich ist in dem sich Anschauen als vorstellendes Ich. Eben so hier: der Schein des sich Losreißens von der Wahrnehmung zur Reproduktion ist bloß das Bild der Evidenz im Verstehen der faktischen Erscheinung. In der Wahrheit ist das aus einem anschaulichen Gesetze Erfolgende im faktischen Bilde nur durch das Verstehen des Gesetzes; es ist darum beides durchaus vereinigt: die Reproduktion nicht ohne Wahrnehmung, und umgekehrt die Wahrnehmung nicht ohne Reproduktion. Das gesammte faktische Wissen ist Eins in allen seinen Theilen, und hängt zusammen in der Einheit des Begriffes des Einen Ich, und des Bildes der Einen Zeit. Das erscheinende Wissen hängt bloß davon ab, ob dieser oder jener Theil der Accidentalität zum Focus werde, von welchem aus alles Uebrige erfaßt wird, ob dieser äussere Sinn oder jener, und diese oder jene Bestimmung desselben; ob das faktische Anschauen, oder das Verstehen überhaupt. Im ersten Falle versteht es implicite im Anschauen, im letzten Falle schaut es an implicite im Verstehen, und durch das Verstehen hindurch. Im ersteren Falle erscheint sich das Ich als wahrnehmend, im zweiten als mit Freiheit reproducirend. Welcher dieser Grundpunkte nun Focus werde in diesem bestimmten Zeitmomente, ist gesetzlos und durchaus gleichgültig, wenn sie es nur alle werden; denn nur dadurch entsteht ein umfassendes Bild und Begriff des gesammten faktischen Wissens.

So viel über das faktische Bild eines Verstehens des Ich überhaupt, welches wir hier angeheftet haben an die Zeit. Es entsteht aus dieser Anwendung für unsere Uebersicht der neue

Begriff der Zeit, und ihrer Formen, des antecedens und consequens; denn andere Formen hat sie nicht.

8) In dieser Zeitordnung war das als bestimmendes Gesetz Angeschaute lediglich ein formales, Nothwendigkeit überhaupt, ohne allen sichtbaren Grund. Die Folge der Erscheinungen ist eine bestimmte; diese Bestimmtheit aber ist eben schlechthin und unmittelbar faktisch. Dies ist bloß die Form des Verstehens. Das qualitative Bild des Verstehens müßte geben die Anschauung eines bestimmten Gesetzes, aus welchem eine solche Qualität des faktischen Bildes verstanden würde. Das reale Bild der Erscheinung ist bestimmt durch das Gesetz des qualitativen Seins der Erscheinung, wie wir wissen, ein solches Bild wird verstanden, heißt: ein qualitatives Gesetz wird angeschaut, zufolge dessen es also ist. Nun kommt es hier zwar durchaus nicht zu einem solchen realen Bilde des Seins, und eben so wenig zu einem Verstehen eines solchen Bildes, aber zum vollständigen Bilde des Bildes muß es kommen, und darum auch zum formalen Bilde dieses Verstehens, was ja das rechte und eigentliche Verstehen ist.

Zuvörderst müssen wir dies recht fassen: — Es ist gesetzt ein Doppeltes, eine faktische Anschauung, die da selbst ist, und ihr objektives Ist bei sich führt: sodann eine Construirbarkeit des qualitativen Inhalts dieser Anschauung, ein Werdenlassen derselben in einer Reproduktion; welches letztere selbst ein sinnlich anschaubares ist. — Sehen wir das Erste an, so hat die Anschauung die Einheit und Geschlossenheit des Bildes; welche Einheit nun recht gut zu bestimmen ist; es ist die Einheit des Zeitmoments: der Anschauung, wie schon oben der synthetische Grund der Qualität des Raumes überhaupt und der sinnlichen Qualität kein anderer war. Sehen wir auf das Zweite, so ist diese Einheit ein Mannigfaltiges, das werden kann in der Construction, und zu einem anderen hinzugesetzt werden kann aus den vorliegenden sinnlichen Grundqualitäten. Also eine solche Anschauung, als Bild eines Denkens, ist nothwendig ein Mannigfaltiges von sinnlichen Qualitäten (ein Anderes liegt hier der Reproduktion gar nicht offen:) die nur in dieser Vereinigung eine Anschauung, und gerade diese faktische Anschauung ausmachen.

z. B. solche Farbe, Fühlbarkeit, u. s. f.; solche Größe, solches Verhältniß der Theile zu einander, denn wir haben ja ein Mannigfaltiges. Die absolute Einheit dieses Mannigfaltigen ist die faktische Anschauung. Es giebt solche Anschauungen, denn nur diese sind Bild des Denkens; es giebt solche bestimmte, aus dieser Mannigfaltigkeit gerade der sinnlichen Elemente bestehende Anschauungen, denn das gesammte System der Erfahrung ist ein bestimmtes; es giebt eine endliche Anzahl solcher Anschauungen, denn das System der Erfahrung ist ein geschlossenes. Vielleicht sogar läßt sich ein bestimmtes Einheitsgesetz des Systems derselben nachweisen. — Die absolute Einheit = faktische Anschauung. Die Analyse dieser Einheit der Zusammensetzung aus den verschiedenen Elementen des sinnlichen ist das Verstehen derselben; und diese Analyse ist möglich; denn die faktische Einheit ist nur durch die Complexion der Analyse.

Daß wir nun dadurch diejenige Art von Begriffen haben, die wir eigentlich wollten, die organischen Einheiten von Qualitäten, als da ist Pflanze und solche; Thier und solches, u. s. f., ist wohl klar.

Fassen wir nur die Deduktion recht, die freilich heute nicht vollendet werden kann, sondern nur vorbereitet wird.

Faktisches Bild eines Denkens. Faktisches: also nicht etwa Denken eines Denkens, sondern Anschauung, Bild, das sich nicht selbst versteht, sondern absolut nur Bild ist, wird gefordert. Was ist dies nun? Produkt, das, wenn es Produkt wäre, eines Denkens Produkt wäre. Denken ferner ist Bilden nach einem Gesetze; nun kann das absolute Bildwesen, was hier ist, die Qualität, nicht dargestellt werden, als gebildet nach einem Gesetze; denn es ist gebildet als schlechthin gegeben, ohne alles begreifliche Gesetz. Es bleibt also durchaus nur übrig dem Bilden eine sichtbare Folge des Mannigfaltigen, also, daß jedes Element setze die übrigen, u. s. f. Dieses wäre darum das Gesetz, wie wir einsahen, nach welchem ein solches Bild zu Stande kommen müßte. Ein solches hat nun ferner zwei Grundformen: die faktische Anschauung, eben des Produktes: $a + b + c$, in absoluter Einheit: das Verstehen dieser Einheit, oder die Re-

produktion, welche das Faktum sich voraussetzt, was nun eigentlich nicht wahr ist: denn die Anschauung ist nur die Anschauung dieser Analyse.

So viel über die Form: nun liegt noch ein anderes Tieferes darin, wodurch, wie ich hoffe, das Vorgetragene, welches ich Sie gleichwohl zu merken bitte, eine andere Klarheit erhalten wird.

XXVI. Vortrag. Unser Zweck ist eine Uebersicht des gesammten, in dem ursprünglich faktischen Wissen niedergelegten Denken, oder der Begriffe; welche die gemeine Logik durch ihre Klassifikation der Begriffe gleichfalls beabzweckt. Wir hatten es eingetheilt in das des sinnlichen, und das des reinen Ich, und des in der Mitte liegenden Raumes und seiner Begränzungen. Doch war dies noch nicht erschöpfend. Wir hatten die merkwürdigste Art der Begriffe, dergleichen da ist, (wir müssen es erst wohl mit Beispielen erläutern), Körper, Pflanze u. s. f., dadurch nicht mit befaßt.

In dem Forschen nach dem Ursprunge dieser Begriffe hat sich gezeigt, daß wir in der obigen Ableitung einen Theil des Princips des faktischen Wissens ganz und gar übersehen hatten. Das faktische Wissen ist Bild des Bildes. Das Bild ist aber nicht etwa bloß ein Anschauen, sondern auch ein Denken. Das Ich darum, welches da ist Bild des Bildes, muß sich finden auch als ein Denken; das Denken muß in dem Gesichte, das es von sich schlechthin hat, in einer faktischen Anschauung, d. i. in dem Sinne abgebildet sein. Zuvörderst der Form nach: im Setzen nach einem Gesetze überhaupt, das denn doch ein reines Denkgesetz ist, indem es zur innern Bestimmung der Anschauung gar nichts beiträgt. Als solches fand sich das Setzen in die Zeit. Hier war ein Denken, denn es wurde durch dies Setzen nicht das Innere der Anschauung bestimmt, sondern die Anschauung in Beziehung auf ein Höheres. Daß in diesem Setzen in der Zeit das Bild der Zeit überhaupt, und der Verhältnisse der Anschauung zu dieser Zeit in einer so erscheinenden Reproduktion ge-

setzt werden müsse, sahen wir zugleich. Dadurch war zu dem Systeme der Begriffe hinzugekommen der Begriff der Zeit, und ihrer Formen: Vor und Nach.

Aber, sagten wir weiter, das Denken muß auch wirklich und in der That als erzeugend sein Objekt, darum als Anschauung eines qualitativ bestimmten Gesetzes abgebildet werden; ausserdem ist es nicht, somit auch das ganze Bilden nicht, abgebildet in der faktischen Anschauung.

Wir haben hier zwei verschiedene Arten des Denkens; es kommt Alles darauf an, daß man den Unterschied beider recht genau fasse. Zuvörderst bleibt hier, um uns nicht zu zerstreuen, und unser Objekt rein zu haben, der Theil, der die Reproduktion betrifft, vor der Hand ganz weg, und es ist nur die Rede von der weiteren Bestimmung der unmittelbar faktischen Anschauung. Auf die erste Weise zeigt sich, (ist in der Anschauung desselben niedergelegt,) am Objekte in seiner äusseren Form, das Resultat der Anschauung eines Gesetzes, das der Folge in der Zeit, ohne jedoch, daß das Objekt selbst in seinem Innern dadurch auf irgend eine Weise bestimmt sei. Im Gegentheil muß auf die zweite Weise durch das Denken oder durch die Anschauung des Gesetzes, das Objekt der faktischen Anschauung in seinem Innern bestimmt sein, nur durch jene Anschauung des Gesetzes; und zufolge derselben, und des in ihm ausgedrückten Gesetzes soll es innerlich ein solches sein, wie es ist, und gefunden wird.

So viel im Allgemeinen; jetzt an das Besondere. (Diese Untersuchung ist nicht eigentlich an sich schwer, sie ist nur neu, weil diese Region des Wissens kaum jemals gründlich untersucht worden ist, und es bedarf eigentlich bloß der Genauigkeit im Ordnen der Principien, die uns sehr bekannt und geläufig sind).

1) Das Bild eines solchen Denkens kommt vor in einer geschlossenen und vollendeten faktischen Anschauung des äusseren Sinnes, die sich ausspricht: es ist nicht, es wird. Es ist darum klar, daß in der Anschauung, von der wir reden, nicht etwa ein wirkliches Denken vorkommen kann; denn dies ist nur das Bild eines Folgerns, also eines Werdens und Flusses. Der Satz kann darum nur bedeuten: das Angeschaute ist niedergelegtes Produkt

des Denkens; es für sich betrachtet ist schlechthin, und ist schlechthin so, wie es ist ex ipso facto: wenn es aber erklärt werden sollte, so würde es sich durchaus nicht anders ansehen lassen, denn als Produkt des Denkens.

Deutlicher: es läßt sich nur ansehen als Produkt des Denkens: was heißt das? Denken ist Folgerung aus einem Gesetze, als der Prämisse. Das eigentliche Produkt des Denkens ist darum die Folge. Es läßt sich Etwas ansehen nur als Produkt des Denkens heißt darum, es läßt sich nur als Folge ansehen. Nun aber vergessen Sie nicht, (denn davon hängt die ganze beabzweckte Einsicht ab,) daß diese Folge sein soll in einem durchaus in sich geschlossenen und vollständigen Bilde, das darum nicht etwa aus sich herausgeht zur Anschauung eines Anderen, als seines Grundes. (Dies gäbe ein wirklich angeschautes Denken, nicht ein bloßes Produkt). Die Folge ist innerhalb der Anschauung heißt: Grund und Folge liegen beide in ihr; also es liegt in ihr gewiß, falls es nämlich zur Unterscheidung käme, ein anschaubares Mannigfaltige, das aufs Wenigste ein zwiefaches sein muß, und insbesondere läßt jedes sich ansehen, und muß sich ansehen lassen als die Folge des andern, und darum auch jedes als den Grund des andern. Kurz, es gäbe die Ableitung der sehr bekannten, und von uns oft bei anderen Gelegenheiten beschriebenen organischen Einheit des Mannigfaltigen, in welcher durch das Gesetztsein des Einen Theils schlechthin alle übrigen Theile gesetzt sind als seine Folge, und dieses Eine doch wieder gesetzt ist als Folge jedes Möglichen der übrigen. Diese innere Gemeinschaft und absolute Wechselwirkung der Folge, wodurch allein die organische Einheit des Mannigfaltigen entsteht, ist das gesuchte Bild. Es versteht sich wohl, daß, falls dies Bild in absoluter Form erscheint, das auf diese Weise vereinigte Mannigfaltige ein unendliches sein muß. Was d. Erste wäre.

2) Ein solches Bild ist nun in der That das, was wir wollen, ein faktisches Bild des Denkens. Zuvörderst ist in einem solchen Bilde eben die Folge, als das absolute Erzeugniß des Denkens, aller aus allen, der nothwendige Zusammenhang der-

selben, der kein Einzelnes herausfallen läßt, das, was die Anschauung schlechtweg mit sich bringt, um Eine zu sein in der Mannigfaltigkeit, und was die Anschauung eben selbst schlechtweg ist. Doch ist diese Folge hier nicht, wie in dem Bilde des Raumes, die ganze Anschauung; sondern sie ist, in ihrer Bestimmtheit, Grund, und ist lebendig hingeschaut als Grund eines Anderen, eben dieser Mannigfaltigkeit in der faktischen Einheit der Anschauung. Durch das Bild einer solchen Einheit, d. i. einer solchen Folge des Mannigfaltigen ist ja das Mannigfaltige selbst in der Anschauung gesetzt. Von diesem Bilde der organischen Einheit, und einer solchen organischen Einheit innerhalb der Form der Folge geht das Ganze aus, und das Mannigfaltige ist selbst die nothwendige Folge jener Einheit. Etwas, das durch seine absolute Form sich als Denken bewährt, wird hingeschaut als Grund eines Hingeschauten, der Glieder, welche zu einander in dem Verhältnisse der wechselseitigen Folge stehen. Die Anschauung, von der wir reden, ist darum unmittelbar, und in der eigentlichen Wurzel ihres Seins Anschauung eines Denkens, eines durchaus bestimmten Folgerns und Verknüpfens, das ja doch, weil es in faktischer Anschauung ist, der Form des Werdens entbehrt; und dadurch, daß sie dies ist, sind ihre übrigen Theile schlechthin gesetzt. Eines Denkens, welches nicht etwa auch ausserdem noch ist, und sich zuträgt; das wäre Allem, was wir aufgestellt haben, durchaus zuwider; das Bild eines solchen Denkens ist schlechthin, als zum absolut formalen Sein der Erscheinung gehörig, und integrirender Bestandtheil derselben, und das darin Gebildete, das Denken, ist nur in und zufolge dieses Bildes; daher erhält es auch die ihm eigentlich widersprechende Form des Nichtwerdens. Bild eines Denkens muß so sein: Bild eines solchen Denkens, weil es kein Bild des Denkens überhaupt geben kann; es ist schlechthin, so gewiß die Erscheinung ist, es wird nicht. Oder mit anderen Worten: die sinnlichen Qualitäten und Räume kommen nicht bloß in unmittelbarer Anschauung, sondern auch in einem, sie nach einer Regel vereinigenden Denkbilde vor.

Daß das in einem solchen organischen Einheitsbilde befaßte

Mannigfaltige allein aus dem hier vorliegenden sinnlichen und räumlichen Stoffe sein könne, versteht sich von selbst, und ist eine leichte Folgerung; so lange, bis wir etwa durch die Art der Bilder selbst ein neues Princip in die Erfahrungswelt hineinbringen.

3) Ein solches Bild ist, sage ich, denn es gehört zum formalen Sein der Erscheinung, die das Denken auch bilden muß: es wird ein solche bestimmte Einheit der Mannigfaltigkeit. Darum angeschaut in Einheit des Zeitmoments. Die Anschauung z. B. einer Pflanze, eines Thieres, wie dies sein soll an sich als Pflanze, ist in einem Momente vollendet, Ein Schlag, und es ist dabei kein Zusammensetzen oder Ueberlegen, laut der aufgestellten Principien, daß das Bild sei schlechtweg. Ein ganz Anderes ist die Frage, ob sie auch als Pflanze begriffen werde, d. i. ob die faktische Anschauung begleitet sei von dem Bewußtsein: ich sehe da nicht Materie überhaupt, sondern eine Pflanze, ein Thier. (Die Beantwortung der Frage, ob mit der Anschauung nothwendig auch der Begriff gesetzt sei, hängt davon ab: was würde dazu gehören, wenn ein solches Bild zugleich mitgesetzt sein sollte?)

Wir sagten früher, zu dem: ich stelle vor; ich schaue an überhaupt, gehöre das Verstehen des Ich überhaupt als eines Bildes. Hier würde erfordert werden insbesondere das Verstehen des Ich, als selbst der Einheit in der vorher beschriebenen faktischen Einheit der Folge. Die beschriebene Anschauung ist nothwendig an sich die Einheit der Folge, des Schließens aller aus allen. Wenn nun in diese Einheit hineinträte das Bewußtsein des Ich: ich schließe, so wäre erst das Verständniß des Mannigfaltigen aus der Einheit und umgekehrt, erreicht. Es würde heißen: ich bin und bleibe das Eine in dem Mannigfaltigen, das organisch zusammenhält: in dem Flusse dieser Einheit, der nun erst durch die hinzukommende neue Einheit und im Gegensatze mit derselben zu einem Flusse würde, die Form des Werdens annähme. Dieses Verstehen des Ich in der organischen Einheit gäbe darum die schon früher abgeleitete Reproduktion: — Bemerken Sie:

a) Das Verstehen des Ich ist zufolge unseres Beweises schlechthin; denn dadurch allein wird die faktische Anschauung Selbstanschauung, **Sinn**. Das gegenwärtige Verstehen, durch welches das Ich als die Einheit des Erscheinens in jener Einheit sich versteht, ist kein neues, sondern nur die Erweiterung des ersten, die eben schlechtweg ist, inwiefern sie ist.

b) Eine Bemerkung, die wohl die an sich nicht leichte Sache klar machen wird. Dieses Denken des Mannigfaltigen, Reproduciren dessen, was in dem absolut gegebenen sinnlichen Objekte schlechthin vereinigt sein soll, ist gar nicht möglich, ausser mit dem Bewußtsein des Ich vereinigt. In anderen Regionen verhält sich dies ganz anders: ein Uebersinnliches kann ich denken, ohne meines Denkens mir bewußt zu werden. Gott ist, die Welt ist, sagen die Meisten, und es kostet in der That Mühe, sie zu der Reflexion zu bringen, daß das Sein Gottes und der Welt **für sie**, in der That ihr Gedanke, Produkt ihres Denkens ist. Woher dies komme, mögen wir erklären, wenn wir einmal in dieser Region uns befinden werden. Aber den Gedanken eines Gegenstandes der sinnlichen Erfahrung, einer Pflanze, u. s. f. haben wir nur als Gedanken, als solchen aber mit dem: ich denke: darum, weil ein solches in der faktischen Anschauung besonders sich hinstellt; dagegen die intellectuelle Anschauung sich nur an das Denken knüpft, und darum sehr leicht dieses selbst verdeckt. Ganz anders bei dem Sinnlichen, da legt sich das Sein nicht unmittelbar an das Denken an, sondern seine Anschauung stellt sich hin als ein Faktisches; darum muß das Denken hier bezeichnet sein mit dem Charakter des denkenden Ich; statt daß im Uebersinnlichen die Anschauung im Faktum des Denkens mit ihm synthetisch vereinigt aufgeht.

Also — es ergiebt sich hier in unmittelbarer Anschauung, und als Faktum derselben der als Grundsatz des ganzen faktischen Wissens hingestellte Satz: daß in ihm das Gesetz und die faktische Anschauung auseinander gerissen werden, neben einander treten. Hier wird die unmittelbare Anschauung dieses Gesetzes, das Denken, und die Anschauung der Anschauung eines solchen Denkens, disjungirt und durchaus einander entgegengesetzt. Die letztere ist die Anschauung des Mannigfaltigen in Einem; die erste, das Bild des Gesetzes, ist die Reproduktion dieses Mannigfaltigen, durch ein offenbar nicht wirkliches, sondern als eine Bestimmung des Ich durch den innern Sinn nur wahrgenommenes Denken.

4) Was noch dunkel ist, wird sogleich klar werden, wenn wir thun, was ohnedies der Gang unserer Untersuchung fordert, wenn wir die synthetische Anschauung aufsuchen, in der die beiden aufgestellten Theile vereinigt sind.

Diese ist, wie alle synthetische Anschauung, Anschauung des Ich, absolut faktische, durch den innern Sinn; und zwar des Ich, als faktisch anschauenden, und als denkenden, oder reproducirenden in Einer und derselben objektiven Anschauung. Also ein Bild des Ich als anschauend, was es denkt, und denkend, was es anschaut. Die faktische Anschauung, wie wir sie vorher beschrieben haben, als Anschauung organischer Einheit, ist nicht unmittelbar, sondern sie ist selbst ein Angeschautes, innerhalb des als anschauend angeschauten Ich. Das Ich soll sich denken als **anschauend**, mit diesem bestimmten Charakter: aber die Anschauung ist solche nur im Gegensatze mit dem Denken; soll darum das Ich als anschauendes sich denken, so muß es zugleich in derselben Rücksicht als denkendes angeschaut werden; und es ist Eins nicht ohne das Andere: (obwohl, da die Anschauung allenthalben dem Denken als Bedingendes voraus- und dies jenem als Bedingtes nachgesetzt wird, durch und in dieser Einheitsanschauung die beiden Theile, als in diesem Verhältnisse zu einander stehend, werden abgebildet werden).

Und nun erst ist das begehrte Bild des Denkens zu Stande gekommen. Es ist zuvörderst ein durchaus **bestimmtes**, ausserdem wäre es gar kein faktisches Bild, in der Form der Fakticität d. i. ein durch ein Bilden nach einem Gesetze zu Stande gekommenes Bild (ein $a + b + c$ u. s. f., in welchem jedes gesetzt ist durch alles). Das Bild kommt zu Stande durch das Bild des **Bildens**. Nur so ist's des **Denkens** Bild.

Ein Denken aber und Bilden ist ein **Werden**. Diesem Werden muß gegenüberstehen das **faktische** Sein des Werdens, gleichfalls nach der Grundform des faktischen Wissens überhaupt,

in welchem schlechthin diese beiden Theile sich einander gegenüber stellen. Jenes Werden ist darum nicht etwa ein ursprüngliches Werden, sondern nur ein Nachwerden, Nachconstruiren. Hier wird nun das Ich schlechthin gebildet, empirisch, und für den Sinn, als ein denkendes. Es ist darum ein bloßes Bild eines Denkens, kein wirkliches. Dies ist nun das logische Denken, welches auch als bloßes Bild dadurch erscheint, daß ihm das Produkt seines Denkens, welches ja unabhängig von ihm dem äusseren Sinne gegeben ist, abgesprochen wird: es erdenkt ja nicht. —

Beides aber, die faktische Anschauung, und das dieselbe begleitende Bild eines Denkens ist schlechthin Eins, und kein Theil ohne den anderen. Dies nun angewendet; es ist keine Anschauung einer organischen Einheit des Mannigfaltigen, einer Pflanze, ohne das Denken derselben; denn die ganze Einheit ist nur Einheit des Denkens. Beides aber ist weder ein wahres Denken, noch ein wahres Anschauen, sondern nur eine Sichanschauung des Ich als denkenden und anschauenden, anschauenden das Denkprodukt. Diese Anschauung ist hier das Absolute, in der Alles liegt, und von der alles ausgeht, weil da sein muß ein Bild des Denkens in faktischer Form, die faktische Form aber die aufgezeigten Bestimmungen mit sich bringt.

5) Nun die folgende Bemerkung, die weit greift, und die ich Ihrer Ueberlegung besonders empfehle. In der synthetischen Anschauung des Denkens und der faktischen Anschauung wird die letztere dem Denken vorausgesetzt, und jenes gebildet als nachkommend. So haben wir es bisher im Besonderen ersehen; so muß es wohl auch sein im Allgemeinen. Es mag darum wohl sein, daß das Ich, wenn es zur Anschauung seines Denkens kommt, wovon allein, als der vollendeten faktischen Anschauung, wir ausgehen, einen Zustand seiner selbst im bloßen faktischen Anschauen, da es noch nicht dachte, und alle die Gegenstände des Denkens anschaute, ohne sie zu denken, dem jetzigen Zustande voraussetzt, und so die Entwicklung des Denkens setzt in eine spätere Zeit. Welche lange Zeit, und in welchen Zeitpunkt derselben es erst setzen möge das Denken, läßt sich nicht angeben,

und ist durchaus gesetzlos, da es rein empirisch ist. Wer nun fragen würde: ist es doch also nicht wahr, daß das faktische Anschauen dem Denken in der Zeit vorausgeht? den würde ich zurückfragen: ist denn überhaupt in dieser ganzen Region des faktischen Wissens Wahrheit und Realität? So wahr das Ganze ist, für so wahr mag auch dieser Umstand gelten; das Ganze nämlich ist nicht wahr. Wenn dein Ich sich zum höheren, der sittlichen Anschauung, erheben wird, dann erst wird es sich zum Wahren erheben, und in diesem zur wahren Zeit, und dann wird es erkennen, daß alles Frühere, welche Zeitverhältnisse es auch vorspiegelte, Nichts war, und darum auch in demselben keine Zeit verging.

6) Das beschriebene Bild war Bild des Denkens als der Anschauung eines Gesetzes, auch nur der Form nach. Es war die bloße Folge in der Einheit einer Anschauung dargestellt. Nun muß doch ein Gesetz sein, welches diese Folge ($a + b + c$) setzt, das selbst Grund ist einer solchen Folge. Oder anders: jetzt ist das Gesetz nur überhaupt in seinem Resultate angeschaut, in der Folge; und über diese Folge, dies Beieinander des Mannigfaltigen, hat weder die Anschauung noch die Reproduktion sich erhoben. Das Gesetz in seiner Einheit ist darum noch gar nicht angeschaut; in seiner Einheit wäre es unabhängig von der ganzen Folge, und wäre das, durch dessen Gesetztsein die Folge gesetzt wäre, als Apriorisches, ohne erst des Faktums der Anschauung zu bedürfen. Fassen Sie diesen feinen Unterschied indessen, er wird bald klar werden.

Zuvörderst: ein eigentlich qualitatives Sein der Erscheinung, darum ein dieses Sein ausdrückendes wahres Gesetz, kann in dieser ganzen Region nicht vorkommen. Es ist darum ganz klar, daß auch hier das Gesetz nur heraustritt in seiner Form, als absolute Einheit und Einfachheit, als Grund des Mannigfaltigen: aber das ist das Besondere und Neue, daß dies Gesetz eine objektive und für sich bestehende Einheit wird, als Grund des Mannigfaltigen.

Sodann: wie soll es zur Darstellung des Gesetzes in dieser Form kommen? Denn in der Schilderung der bisherigen An-

schauung lag dies auf keine Weise. Antwort: Wenn das Denken verstanden würde aus seinem Grunde. Aber alles Denken, welches hier liegt, muß verstanden werden können, denn alles ist Selbstanschauung des Ich. Darin hängt Alles zusammen, und auf diese Ichanschauung muß Alles zurückgeführt werden können.

7) Wenn nun auf diese Weise das Gesetz als Gesetz verstanden würde, was gäbe es für ein Bild? Ein Gesetz, welches unmittelbar in und durch sein bloßes Sein setzt seine Folge (wie dies hier sich verhält, da die Folge sogar ohne Gesetz angeschaut ist, denn das Gesetz wird aus ihr verstanden), heißt Kraft; die eben schlechthin ist, weil sie ist, in einer faktischen Anschauung, und zufolge welcher das Mannigfaltige nothwendig Eins ist: darum Naturkraft, und die Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung als die Folge davon wäre Produkt der Naturkraft.

(Es tritt hier also zwischen das Gesetz und die Folge des Gesetzes nicht eine Freiheit, wie beim Sittengesetze; sondern hier tritt es ein in unmittelbare Anschauung und Denken; solches Gesetz, welches unmittelbar seine Folge setzt, ist aber Kraft).

Das Grundbeispiel dafür dringt sich uns fast auf. In der unmittelbar einfachsten Anschauung wird Raum und sinnliche Qualität vereinigt, und dadurch die einfache Qualität verbreitet, durch ein Mannigfaltiges. Das liegt in der Synthesis. Wodurch aber wird denn dieser leere, durchsichtige und nach Belieben zu begränzende Raum in der Synthesis mit der Qualität zu einer zusammenhängenden, widerstehenden, wirklich versuchten Theilung, kurz zu dem, was wir Materie nennen? Es ist durch die Mannigfaltigkeit verbreitet ein absolutes Gesetz der Einheit, des Zusammenhaltens derselben, als Kraft. Anziehung nennt man dies: also die Anziehung des Mannigfaltigen, wodurch die Materie Materie ist, ist das Bild der schlechthin im faktischen Wissen gegebenen Kraft der Einheit überhaupt, des Mannigfaltigen überhaupt. Kräftige Einheit, weil sie bindet die Anschauung, und dieselbe zu einer geschlossenen Einheit von Mannigfaltigen macht. Alles Denken eines Körpers, ob wir es verstehen oder nicht, ist Resultat jenes Grundgedankens der Kraft,

und so ist denn diese Anziehung das einfachste Bild der Kraft, die wir eben abgeleitet haben.

8) So bekommen wir denn hierdurch zwei neue Denkbilder, und ihnen untergeordnete Arten der Begriffe: das des Denkens selbst: Naturprodukt, und das seines Verstehens: Naturkraft. Das erstere ist auch Kraft, es ist in faktischer Anschauung ganz, was das letzte ist im bloßen Denken, die faktische Darstellung desselben. Die Theile des einzelnen wahrgenommenen Körpers hängen mit Kraft zusammen. Diese Kraft ist nämlich die der allgemeinen Anziehung der Materie in der Natur.

Wir werden diesen Begriff der Naturkraft, auf welchem diese Art der Denkbilder beruht, durch eine Eintheilung noch weiter bestimmen, und so die von ihm abhängigen Denkbilder näher übersehen können.

XXVII. Vortrag. Das faktische Wissen, als Bild des Bildes, oder des Wissens überhaupt in seiner bloßen leeren Form, ist, wie sich versteht, auch Bild des Denkens, da dies zum Wissen gehört. Wir haben gezeigt, daß durch dieses Gesetz, das Denken zu bilden, sein Objekt, das empirisch schlechthin Gegebene sich verwandle in Kraft, und gewisse Erscheinungen derselben, (eben die das Denken bilden, die organischen Einheiten eines Mannigfaltigen), in die Produkte dieser Kraft. Es ist zum Schlusse erinnert worden, daß, da die Produkte zur Kraft sich verhalten wie die faktische Anschauung zum Denken, sie darum nur die Erscheinung sind des in der Kraft Gedachten, in ihnen dieselbe Kraft niedergelegt ist, und angeschaut wird, welche in der Naturkraft bloß gedacht wird. Wie sich dies am Beispiele jedes Körpers zeigt, dessen Theile eben so sich anziehen, wie die Eine allgemeine Natur sich anzieht in allen ihren Theilen.

(Im Vorbeigehen: die besondere Wissenschaft, wenigstens inwiefern sie Naturwissenschaft ist, ist dadurch erklärt. Sie ist das Verstehen des Gesetzes, welches im Phänomen niedergelegt, und durch dessen nothwendige Anschauung das Phänomen ist; also

in der That kein Herausgehen aus den Phänomenen, sondern nur ein sich klar Machen dessen, was man eigentlich denkt, wenn man das Phänomen denkt: eine Vergeistigung durch Denken, und Verallgemeinerung dessen, was im Phänomen ganz und durchaus liegt. Wenn bei einem Körper überhaupt Etwas gedacht, wenn er wahrhaft als eine Einheit begriffen wird, so wird die Anziehung gedacht, und wenn diese nicht gedacht wird, so wird überhaupt Nichts gedacht. So sehr darum diejenigen, die nichts Höheres kennen, diese Wissenschaft bewundern mögen, und so sehr sie allerdings die Hochachtung derer verdienen mag, die nicht einmal sie kennen; so ersehen doch wir in unserm Zusammenhange, daß sie nichts so Erhabenes und Bewundernswürdiges ist; und dürfen es uns gar nicht befremden lassen, wenn in der W.=L. uns ein Höheres gezeigt wird).

Ueberlegen Sie mit mir Folgendes:

1) Jene Naturkraft (denn von dieser rede ich jetzo;) in ihrer Einfachheit ist gedacht und verstanden als ein Sein; sie ist eben, und ist eine solche, und damit gut. Sie ist insofern in faktischer Form der Anschauung, und für diese; aber der faktischen Form entspricht nach dem aufgestellten Grundgesetze in dieser ganzen Region die genetische. Nehmen Sie dies in doppelter Bedeutung. Zuvörderst ist gesagt worden, daß die Kraft als Grund der Einheit des Mannigfachen im Phänomen verstanden wird; im Phänomen die letztere aus der erstern folge, wie die Materie überhaupt und die Materialität jedes Naturobjektes aus der allgemeinen Anziehung. Es wird also durch das Denken allerdings eine Genesis zwischen der Kraft und ihrer Folge, dem Naturprodukt, gesetzt.

Dies aber nicht allein, sondern wir sagen, die Folge erscheint auch, die Genesis tritt wirklich ein in das faktische Wissen, inwiefern sie in faktischer Anschauung erscheinen kann; es giebt in der Anschauung ein Fortrücken der Zustände des Objektes vom Nichtsein Naturprodukt auf gewisse Weise, zum Sein desselben, eben aus dem angeführten Grunde, weil der Form des Seins gegenübersteht, in demselben Organe, welches hier die unmittelbare Anschauung ist, die des Werdens. Das einfachste und absolute Beispiel ist hier die Bewegung. Bewegung ist ein Werden als Resultat der allgemeinen Anziehung. Was ruht, wird gehalten an seiner Stelle durch die allgemeine Anziehung. Was sich bewegt, wird bewegt durch dieselbe Naturkraft. Es ruhte, zufolge der allgemeinen Anziehung; ihr Gesetz war durch seine Ruhe erfüllt; es geräth jetzt in Bewegung, z. B. in Fall, dadurch, daß dies Gesetz sich anders bestimmt, populär, daß es angezogen wird durch etwas Anderes ausser ihm, z. B. den Mittelpunkt der Erde, weil ihm sein Stützpunkt entzogen, und eben dadurch das Gesetz anders bestimmt worden ist. Es wird sich bewegen, so lange bis dies durch weitere Bestimmung entstandene Gesetz erfüllt ist, hier, bis es einen neuen Stützpunkt gefunden hat. Und so ist denn die Bewegung ein Bild des Werdens einer Anziehung. Einer, sage ich, eines bestimmten Accidens derselben; denn die Anziehung selbst ist, wird nicht, wie das System der Empirie, die Natur, ist, und diese ist, wie die Erscheinung selbst ist, welche ist, so gewiß Gott ist. (Weiter unten werden wir über diesen Ausdruck eine allgemeine Bemerkung machen).

2) Wir haben die Naturkraft betrachtet, als Kraft der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, des allereinfachsten Mannigfaltigen, welches die Synthesis der Qualität mit dem Raume giebt. Aber der Begriff eines Naturproduktes ist nicht bloß dieses Mannigfaltige, sondern auch eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Qualitäten in organischer Einheit. Es giebt darum auch ein Gesetz der Einheit: zuvörderst der Einheit jeder Qualität für sich im Raume, sodann der Einheit mehrerer Qualitäten zur organischen Einheit eines Körpers. Gesetz der Einheit eines Mannigfaltigen können wir Anziehung nennen, wie wir es in seiner ersten Gestalt nannten; dies gäbe eine Anziehung dessen, was derselben Qualität ist, so wie die Anziehung verschiedener Qualitäten unter sich zur organischen Einheit eines Körpers; kurz es gäbe die Natur als chemische Grundkraft, und die Gesetze der chemischen Affinitäten, sowohl jeder Qualität mit sich selbst, als der verschiedenen, die stufenweise und nach einer systematischen Regel sich verwandt sein und sich anziehen müßte, um

die ganze Sphäre der Wahrnehmung zu verwandeln in ein System von organischen Einheiten der sinnlichen Qualitäten. Die Natur muß überhaupt chemisch sein, denn dies gehört zur Darstellung des Begriffs schlechthin: daß sie es auf so bestimmte Weise ist, wie es faktisch sich findet, kommt daher, weil sie es nicht überhaupt sein kann, sondern auf eine bestimmte Weise sein muß, und ist selbst ohne alles Gesetz, wie das bestimmte Sein der Natur überhaupt. Daher nun alle Mineralien, als Produkte der chemischen Naturkräfte.

3) Die abgeleitete chemische Anziehung muß sich unserm Grundgesetze zufolge auch im Werden in der Anschauung darstellen. Ich rede hier nicht von der künstlichen Darstellung durch das chemische Experiment; dies gehört in die Theorie der Wissenschaft, und ist Auflösung, Analyse der Naturprodukte erster Art, sondern ich sage: in unmittelbarer Wahrnehmung muß sie dies sein. Diese Erscheinung ist nun, wie jeder sogleich einsehen wird, das Wachsen, und das Naturprodukt, in welchem sich dies darstellt, die Pflanze.

4) Die Natur ist in ihr selber selbstständiger und letzter Grund der Bewegung, so gewiß eine solche Bewegung ist. Denn durch ihr Sein ist sie bloß Anziehung schlechtweg. Bewegung wird sie nur durch die absolute Fortbestimmung ihrer selbst, innerhalb jenes Gesetzes; durch eigene, absolute Bestimmung, da die Natur ja in sich selbst geschlossen ist, und Nichts ausser ihr in sie eingreifen kann, da sie ein absolutes System ist. Als solche absolute Bewegungskraft muß sie sich darstellen, und niederlegen: losgerissen von der allgemeinen Anziehungskraft äusserlich, und in ihr selber. Ein sowohl zu ursprünglicher Fortbewegung im Raume, als zur gleichfalls ursprünglichen Veränderung der Lage seiner eigenen Theile zu einander organisirter einzelner Körper ist bekanntermaßen der Thierleib.

5) Diese absolut selbstständige Bewegung, die wir jetzt hingestellt haben in der faktischen Form des Seins, muß wieder in der Form der Genesis heraustreten: d. h. sie muß erscheinen als absolute Folge, und durchaus Nichts weiter als eben diese Folge eines Grundes. Darauf kommt Alles an, wie das Resultat bald lehren wird; denn die Form der geforderten Anschauung ist absolute Genesis. (Wie wir ja auch den ganzen Begriff der Naturkraft so aufgestellt haben; aus der absoluten Einfachheit folgt die organische Erscheinung der Einheit des Mannigfaltigen, und die letztere ist ganz und gar Nichts als diese Folge). Was wäre nun das: der Grund einer Bewegung? Bewegung ist absolut nichts weiter als Einheit der Mannigfaltigkeit; und hier dringt sich dieser Begriff auf: es ist das unendlich Mannigfaltige des Raumes verbunden durch die Einheit der Richtung, der Linie der Bewegung. Diese Einheit ist nun nur in einem Begriffe, also Grund der Bewegung kann nur sein ein Begriff. Die selbstständige Bewegung tritt in der Form der Genesis heraus, heißt: sie wird angeschaut als schlechthin unmittelbare Folge ihres Begriffs: ist der Begriff, so auch sie. Die ganze Genesis darum, nicht das Eine, noch das Zweite, sondern die Synthesis beider tritt ein in die faktische Anschauung. Also auch der Begriff als Grund wird angeschaut als ein Faktum, die Anschauung eines Begriffs aber als ein Faktum, Etwas, das nicht mehr wird, durch Hinschauung des dasselbe construirenden Ich, wie ich gestern das organische Bewußtsein des Denkens beschrieben habe, sondern ist fertig und vollendet; diese Anschauung ist die eines Wollens, wie ich Sie dies sich in der Anschauung zu construiren bitte. (Das Bild des Ueberganges vom bloßen Berathen und hin und her Ueberlegen zum Abschluß: so soll es sein, so will ich's, ist das Bild der Uebergang desselben Begriffbildes aus der Form des Werdens zu der des Seins, der Abgeschlossenheit eben und Unveränderlichkeit, aus der des Quellens und der Veränderlichkeit, wie dies wohl Jeden die innere Anschauung lehren wird).

Also, die absolute Folge einer Bewegung, es versteht sich in einem dazu organisirten Thierkörper, schlechtweg aus dem Wollen, muß in der Empirie als der höchste und letzte Punkt derselben vorkommen. Denn dies ist die Genesis der absoluten Bewegungskraft. Diese Erscheinung ist nun bekanntlich die des Menschen. Des Menschen, sage ich hier, als Ausdruck einer empirischen Erscheinung, die durchaus Verzicht thut, die Gründe

ihrer letzten und vollendeten Bestimmtheit anzugeben. Der Mensch ist in seiner Wurzel Empirie, er ist aber empirisches Bild des Ich, welches ist ursprüngliches Bild der Erscheinung, welche ist Bild Gottes. Warum nun das Bild des Ich gerade so empirisch bestimmt ist, mit solchen 5 Sinnen, dafür ist kein Grund, und darauf kommt Nichts an, da das Ganze gar Nichts ist; denn der Mensch ist in dieser Region durchaus ein leeres Bild, welches auf unendliche Weise anders gebildet sein könnte. Was Wahres an dem Menschen ist, liegt darüber hinaus.

Bemerkungen.

1) Die Erscheinung eines Begriffs, der Faktum ist, d. i. eines Wollens, als unmittelbaren Grundes der im Begriffe gefaßten Bewegung, ist eine absolut nothwendige empirische Erscheinung, die durch das ganze System dieser Erscheinung oder des faktischen Wissens nothwendig gesetzt ist. Und so hätten wir denn den so oft in Nachfrage gekommenen Zusammenhang des Leibes und der Seele nachgewiesen: die Bewegung im Leibe, das Wollen in der Seele. Aber es zeigt sich hier, daß beide gar nicht sind, kein Leib, keine Seele; sondern beide in ihrer Einheit nur Bild sind der absoluten Ursprünglichkeit der Bewegung, oder der Natur, als sich bewegend aus sich, von sich, durch sich, in Einheit. Diese Seele darum mit allem ihren Wollen, Begehren und Beschließen, und, wie wir früher gesehen haben, mit ihrem schärfsten logischen oder faktisch wissenschaftlichen Denken, ist selbst nicht mehr denn Natur: Phänomen des innern Sinnes. Freilich muß man sich dazu einen besseren Begriff von der Natur anschaffen, als daß sie bloß sei ein todt Materielles. Man muß sie eben selbst denken als ein Geistiges. Die Natur ist ein formales Bild der absoluten Erscheinung, das eben schlechthin ist, so gewiß da jene ist, und die Spitze der Natur ist der Mensch, das Bild der Folge der absoluten Bewegung aus dem Wollen.

2) So nun Jemand sagte: ist es denn nun nicht doch wahr, daß ich will meine Hand ausstrecken, und daß ich sie ausstrecke, so erlaube ich mir zuvörderst eine scheinbar mikrologische Verbesserung des Ausdrucks; nämlich die: wenn ich dir zugebe, daß

du wolltest deine Hand ausgestreckt, so kann ich dir doch nicht erlauben, in einem zweiten Satze hinzuzusetzen, daß du sie ausstreckest, demnach ein zweites Ich als Grund der Bewegung zu setzen, nachdem du schon ein erstes hast, als Grund des Wollens derselben: sondern du müßtest sagen: mein Wollen selbst streckt die Hand aus, mein Wollen des Ausstreckens ist unmittelbar zugleich das Ausstrecken; denn es sind nicht zwei Selbstanschauungen, die sich zu einander verhalten wie Grund und Folge, sondern es ist nur eine Selbstanschauung, die dieses Verhältnisses des Grundes zur Folge selbst. Sodann aber über die Worte hinaus zum Sinne: ich läugne dir auch dies ganz ab, daß du willst: daß du als wirklich lebendiger und realer Grund des Phänomens eines Wollens hier existirst. Denn das Wesen des faktischen Wissens, der Empirie, besteht eben darin, daß in ihm ein Wahres und Reales, das da Grund sein könnte, ganz und gar nicht ist, sondern ein leeres Bild eines solchen, welches selbst nicht ist durch irgend eine Kraftäusserung, sondern lediglich nach einem Gesetze, das nun einmal so ist. (So habe ich das Wesen des faktischen Wissens nochmals recht klar ausgesprochen, und wer es bedarf, der merke sich diese Wendung). So einmal ein wahrhaft realer, ein übersinnlicher und sittlicher Begriff, der allemal in dir ist eine Fortbildung der sinnlichen Erscheinung, in dir zum Faktum werden wird, so kann es wohl kommen, daß du dir auch erscheinst als wollend deine Hand ausstrecken, und sie ausstreckend. Da zwar wirst du auch dies nicht wollen; dein Wollen wird aber dennoch sein ein begleitendes Bild eines wirklichen und realen Wollens. So lange du aber ohne in Beziehung auf einen übersinnlichen Zweck dir erscheinst als wollend; so ist dein Wollen nicht einmal Bild von Etwas, ein wahres Bild, das sein in ihm Abgebildetes hat, sondern es ist Bild von Nichts, ein leeres Bild.

3) Hierbei die oben versprochene Bemerkung: die Anziehung der Natur ist; so kann ich sagen von der ganzen Natur mit allen ihren Bestimmungen, das kleinste geringfügigste Phänomen ist, und kann nicht nicht sein, so gewiß die Erscheinung Gottes überhaupt ist; diese aber ist, so gewiß Gott ist. So ist in un-

sern Systeme das niederste Phänomen angeknüpft an das absolute Sein, das göttliche, und ist in der Gewißheit jenem gleich.

Darin verstehen die Gegner den Idealismus nicht, das trauen sie ihm nicht zu, und sie wollen ihn zu einer bei Weitem niedern Gewißheit erst bekehren. Wo liegt das Mißverständniß? Darin: sie glauben, wir läugnen oder bezweifeln das kategorische Ist, der Ofen ist. Dieses aber läugnen wir gar nicht, sondern begründen es fester, als jene es vermögen. Sie bleiben bei der ohnmächtigen Versicherung: es ist, und damit gut, ich weiß es ja: zu einer Anknüpfung dieses Ist an einen Grund, und zwar einen wahren und aushaltenden Grund, können sie sich nicht erheben, da müßten sie im Besitze der W.-L. sein.

Was also läugnen wir denn? Das werden sie freilich niemals recht verstehen. Wir haben ausser jener Anschauung des Seins, des kategorischen Ist, auch noch einen Begriff des Seins, des wahrhaften und realen, der nun allerdings wieder auf mannigfache Weise bestimmt wird. Dieses reale Sein nun läugnen wir eben ab der empirischen Erscheinung. Sie ist, sagt Ihr; freilich, fahren wir fort, nur nicht das Sein, sondern sein bloßes Bild. Für sie ist aber jener Unterschied gar nicht da.

Dieß wollte Kant sagen, oder sollte es wenigstens wollen, wenn er sagte: sein System sei empirischer Realismus, aber transscendentaler Idealismus; und wir können diesen Ausdruck, wohl erklärt, uns aneignen. Die W.-L. ist empirischer Realismus, sie giebt das kategorische Ist schlechthin zu. Transscendentaler Idealismus: denn sie erhebt sich über die Erscheinung zu einem reinen Begriffe des Seins, und wenn wir die Empirie an diesen halten, finden wir sie nicht als Sein, sondern als Bild.

Jetzt weiter.

6) Wir haben jetzt auch diese Quelle der Arten von Begriffen und der unter diesen enthaltenen Begriffe, die Erscheinung des Bildes des Denkens erschöpft, und so mit den vorhergehenden zusammen genommen, die Summe des faktischen Denkens gefunden, wie wir uns diese Aufgabe gestellt hatten. Eine Tafel der sämmtlichen Begriffe, auf welche die gemeine Logik bei ihrer Klassifikation derselben (einem blinden Probiren) eigentlich ausgeht, ist nun leicht aufzustellen. Dies ist mehr Händearbeit. Was wir aber so eben vollbracht haben, ist Kopfarbeit.

7) Was nach unserer Darstellung als das allgemeine, durch die ganze Denksphäre hindurchgehende Gesetz sich ergeben hat, ist die Unterordnung der Begriffe unter einander. Der Sinn ist Einer in dem inneren Sinne, dem Selbstbewußtsein: ein unmittelbar faktischer Gegenstand dieses Sinnes sind die bekannten 5 äusseren Sinne, deren jeder wieder seine specifisch verschiedenen Eindrücke hat. Die möglichen Begränzungen des Raumes stehen unter den Grundgesetzen der Flächen und Linien, der geraden und krummen, die alle wieder ihre Bestimmungen haben. Die Begriffe der Naturprodukte stehen insgesammt unter den Gesetzen der mechanischen Anziehung, sie sind alle Körper: erst durch die Bestimmung durch ein neues Gesetz der chemischen Anziehung sind sie, Körper bleibend, Mineralien: durch das Gesetz der Genesis dieser Anziehung chemisch bleibend, und auch Körper, Pflanzen, u. s. f.

Hierauf gründet sich nun die Lehre der Logik von Genus und Species. Der Ausdruck des allgemeinen Gesetzes, welches in einem anderen Ausdrucke weiter bestimmt wird, heißt Genus, der letztere die Species, und die weitere Bestimmung die specifische Differenz. So ist der Sinn überhaupt Genus zu nennen in Hinsicht des äusseren Sinnes, der eine Species des Sinnes überhaupt, und wieder Genus in Hinsicht auf Hören, Sehen ist; das Sehen Genus zum Sehen der rothen Farbe, u. s. f., der Körper Genus zum Mineral, oder Pflanze, u. s. f. Die Pflanze Genus zum Rosenstock, u. s. f. Das Thier Genus zum Pferd u. dgl.

Diese Erklärung reicht hin, und jedes Weitere ist vom Uebel. Die Ansicht eines Begriffs als Genus und Species ist durchaus nur relativ: man muß darum allemal den Begriff angeben, und wissen, in welcher Relation man ihn kennen will. Sie haben nun nähere und entferntere Genera und Species. Wozu soll das? Wenn ich nur Eins weiß, und die Tafel überhaupt kenne, so werde ich mir, falls das Bedürfniß eintritt, schon zu helfen wissen.

Die Logik ist Reproduktion; die Wahrheit dieser Angaben beruht darum darauf, ob es so ist im ursprünglichen Denken.

Darauf gründet sich die Regel der Definition. Diese ist die Angabe des Ortes eines Begriffs im Systeme des gesammten Denkens, also das Genus, und dann die differentia specifica. Z. B. Sehen ist Wahrnehmung des inneren Sinnes, die nicht ist Hören, Fühlen u. s. f. Roth ist Eindruck des Gesichts, der nicht ist gelb, grün, u. s. f. Pflanze ein Körper, der da ist Ausdruck der Genesis der chemischen Anziehung. Was ist Körper? Chemische Anziehung. Das lerne du an seinem Orte. Dann gründet sich darauf die Regel der Eintheilung. Angabe der im Genus enthaltenen Species, die Umfassung der Weisen, wie ein höheres Gesetz weiter bestimmt wird, dergleichen unsere Umfassung der möglichen Naturprodukte, d. i. der Formen eines Naturproduktes überhaupt war. Dieses zu wissen, auf welche Weise ein höheres Gesetz weiter bestimmt wird, suche man doch nur im ursprünglichen Wissen selbst; da kann die Regel der Eintheilung Nichts helfen. Dasselbe Genus kann nach verschiedenen Gesetzen weiter bestimmt werden, dann giebt es in diesem Genus mehrere Eintheilungen; das Gesetz davon heißt fundamentum divisionis. So pflegt man das Dreieck nach 2 fundamentis divisionis anzusehen, ein von drei Seiten eingeschlossener Raum; eine Figur mit drei Winkeln. Wie ist nun in demselben Genus ein doppeltes fundamentum divisionis möglich? In jedem wird eine andere Genesis des Dreiecks vorausgesetzt. Warum nimmt man nicht noch ein drittes an, die Gleichheit der Winkel? weil das als eine Folge aus dem Verhältniß der Seiten betrachtet wird.

Woher nun diese doppelte Ansicht des Dreiecks, darüber fragen Sie den Geometer. Sie werden freilich da auch keine befriedigende Antwort bekommen.

Lehre von den Urtheilen und Schlüssen.

XXVIII. Vortrag. Wir haben schon oben bemerkt, daß die absolute Form des Wissens ist der Schluß, daß darum keines der drei Bestandtheile des Schlusses ohne alle übrigen ist, also im ursprünglichen Wissen keines derselben für sich, sondern alle nur in synthetischer Vereinigung sind: daß kein Begriff ist ausser im Urtheile, und beide zusammen, Begriff und Urtheil, nicht sind, ausser im Schlusse; daß aber die gemeine Logik zerreißt, was in organischer Einheit mit einander ist, und schon darin Unrecht hat.

Doch haben wir das Kapitel von den Begriffen einzeln und abgesondert abgehandelt, weil wir demselben einen ganz anderen Sinn abgewannen, indem wir einsahen, die Frage sei: das gesammte faktische Denken zu umfassen.

Aber dieser Zerreißung können wir nicht weiter folgen, sondern müssen beides in seiner Einheit abhandeln, mit voller Beistimmung der gemeinen Logik, deren Lehre von den Sätzen und Urtheilen beruht auf ihrer Theorie vom Syllogismus, welche die Urtheile nur untersucht in ihrer Tauglichkeit für den Schluß, wie klar am Tage liegt. Hier hat die ursprüngliche Nothwendigkeit über die Logiker gewaltet. Man kann nur ihre Lehre von den Urtheilen nicht prüfen, ohne vorher die beiden anderen Kapitel geprüft zu haben. Wir wollen darum unmittelbar an die Lehre von den Syllogismen gehen, um aus ihr, was über Urtheile zu merken ist, abzuleiten, und zu beurtheilen. Diese bedarf einer totalen Reform: sie ist (aus welchem Grunde, werden wir sehen,) durchaus principlos. Was Kant mit ihr vornahm, indem er die vier Modos auf Einen zurückführte, trifft den Irrthum nicht in der Wurzel.

Wir schicken unsere eigene Theorie über den Syllogismus voraus, die sehr klar und einfach sein wird.

Der ursprüngliche Eine Grundsyllogismus, durch den das ursprüngliche Wissen zu Stande kommt, ist uns bekannt: 1) Anschauung eines Gesetzes: die Erscheinung bringt schlechthin mit sich ihr Bild; 2) faktische intellectuelle Anschauung eines vor-

handenen als Bildes; 3) die Einsicht, daß darum dieses Bild Accidens der Erscheinung sei, ihr angehöre: das Sich-Verstehen als Bild. Dies ist der absolute formale Syllogismus in aller Fakticität des Wissens.

Nach diesem Grundgesetze geht nun jeder besondere faktische Schluß einher; er ist nur eine Modifikation und weitere Bestimmung des erstern. Die Einheit des Gesetzes in ihm war, daß ein Bild eben sei, überhaupt, daß das vorhandene Bild nicht selbst Sein sei, sondern Vorstellung, und als solches verstanden werde: denn darauf gründete sich die formale Grundeinsicht alles faktischen Wissens: die Erscheinung, oder, nach einer sattsam erörterten, hinzutretenden Bestimmung, Ich, stelle vor: dieses Bild ist mein, mein Accidens. Dies ist das formale, in allem faktischen Wissen auf dieselbe Weise erfüllte Grundgesetz. Die nun ebenfalls allenthalben hinzutretende Bestimmung ist, daß das Bild nicht überhaupt sei ein Bild, weil das nicht möglich, sondern allemal ein bestimmtes.

Der jenem Grundsyllogismus untergeordnete, und allenthalben mit demselben als seine weitere Bestimmung vorkommende Syllogismus besteht darum aus folgenden drei Theilen: 1) aus der Anschauung irgend eines Gesetzes; 2) aus der faktischen Anschauung des Gesetzmäßigen; 3) aus der Einsicht, daß das Letztere durchaus einhergehe nach dem Ersteren.

Aus dem Obigen ist sattsam klar, daß diese Dreifachheit die absolute Form ist aller objektiv faktischen Erkenntniß. Alle Bestimmtheit des Bildes überhaupt ist Bestimmtheit durch ein Gesetz. Das Gesetz aber wird in dieser Region anschaubar nur an seinem Falle, einem ihm gegenüberstehenden, nur ihm entsprechenden Faktum; und dies wird der Anschauung ein solches nur durch die Anschauung des Gesetzes. Beides darum, Faktum und Gesetz, werden angeschaut durch einander, in einer synthetischen Wechselbestimmung. Diese synthetische Wechselbestimmung nun in absoluter Einheit des Bildseins = der Sehe, ist das objektive Wissen selbst. Wo ich mir bewußt werde irgend eines Objekts, da liegt dies Dreifache zu Grunde. Dies ist der empirische Blick, ohne alle Unterscheidung der Theile. Die Unterscheidung der

Theile und das Bilden ihres Zusammenhanges, dergleichen der Syllogismus ist, ist darum bloß die Reproduktion des ursprünglichen Verfahrens in seiner Form. (Was man in einen Syllogismus bringt, weiß man schon, und giebt sich nur hinterher Rechenschaft über die Form dieses Verfahrens. Wie irgend Etwas erfaßt wird, geschieht dies in der Form des Syllogismus. Aber er selbst wird nicht offenbar, sondern nur das Resultat desselben).

Folgerung: (die eben der gewöhnlichen Syllogistik an das Leben geht).

Die Schlußform, von der wir reden, die das: Ich stelle vor, weiter bestimmende, setzt schlechthin voraus ein faktisch gegebenes, durchaus fertiges und bestimmtes Bild. Das Bild ist, es wird nicht; davon geht alle Einsicht des faktischen Wissens aus. So haben wir das faktische Wissen in seinem Principe begriffen. Die Erscheinung setzt schlechthin ab durch ihr Sein, das so nothwendig ist, als das Absolute, unmittelbar und unbedingt ein Bild. Ueber dies unbedingte Bildsein erhebt sie sich nur in anderen und höheren Regionen, von denen in der zu erörternden Schlußform nicht die Rede ist. Also ein Bild ist, und zwar ein bestimmtes, mithin selbst organische Einheit einer Mannigfaltigkeit: davon geht die Betrachtung aus; dies ist ihr Kernpunkt, an welchen alles Andere sich anschließt. Dieses Bild bringt nun mit sich das Bild seines Gesetzes; das Gesetz aber bringt mit sich die durchgängige Bestimmtheit des ersten faktischen Bildes nach dem Gesetze: die gesammte Mannigfaltigkeit, wie sie in organischer Einheit angeschaut wird in dem Gesetze, ist gerade also in dem Fakto, das gesammte hier sich vorfindende Bildwesen geht einher im bestimmt Gegebenen. Ich will nämlich, um es durch das Gegentheil auszusprechen, hervorheben: eine Freiheit des ursprünglichen Bildens, so oder so Setzens, kommt in diesem ganzen Zusammenhange gar nicht vor: denn die Anschauung des Gesetzes, von welchem im Syllogismus die Rede ist, ist nur eine Nachconstruction des wahrhaften Naturgesetzes, das im Fakto waltet, und durch welches das Faktum ist. (Das faktische Objekt wird ja nicht erdacht, sondern nur das Gesetz, nach welchem sein Sein einhergeht, wird in einem Nachconstruiren gedacht;

und das Ich ist in dieser ganzen Region des faktischen Wissens ja durchaus nicht Princip mit einem Principiat, sondern nur Substanz mit einem Accidens, welches Accidens es durch sein Substanzsein schlechthin bei sich führt).

Dieses wollen wir nun festhalten, und weiter daraus folgern, nachdem wir erst noch eine Vorerinnerung beigebracht haben.

Das Gesetz, durch welches das faktische Bild bestimmt ist, ist, zufolge des in dieser Region geltenden Grundgesetzes, organische Einheit einer Mannigfaltigkeit. So gewiß nun das letztere, das Faktum, durch dies Gesetz bestimmt ist, so gewiß ist in dem Fakto alles Mannigfaltige ohne Ausnahme begriffen, als liegend in der Einheit des Gesetzes. Setzen Sie z. B., daß in dem Wesensgesetze des faktischen Objektes A zur organischen Einheit vereinigt seien die Merkmale: $a + b + c + d$; so ist im ursprünglichen Begreifen A nur begriffen, inwiefern es in einem Schlage mit begriffen ist als $a + b + c + d$.

Nun ist der ausgesprochene Syllogismus Nachconstruction des ursprünglichen Begreifens. Alle Nachconstruction aber ist analysirend. Die Darstellung des ursprünglichen Begreifens in syllogistischer Form ist darum eine Analyse der organischen Einheit des Mannigfaltigen im ursprünglichen Begreifen. In unserm Falle müßte das ursprüngliche Begreifen des A dargestellt werden in den Syllogismen:

	A = a unter andern.	A = b	A = c	A = d
Faktum	= A	F = A	F = A	F = A
Darum:	F = a unter andern.	F = b	F = c	F = d

und nun erst wäre durch die vier Syllogismen das ursprüngliche Begreifen des A dargestellt.

Jetzt an die Auseinandersetzung der Theile des Syllogismus.

Gehört zum Syllogismus der Ausdruck des Gesetzes, in Beziehung auf denjenigen in der organischen Einheit enthaltenen Theil des Mannigfaltigen, der, zufolge anderer Absicht, dem Fakto zugewiesen werden soll. So kann ich sagen A = a unter andern; A = b unter andern; A = c, A = d; diese Sätze kann ich alle hinstellen als Ausdruck des Gesetzes in Beziehung auf die

Mannigfaltigkeit. Ich kann sagen: der Mensch ist sterblich, nicht als hätte der Begriff der Sterblichkeit alles das Mannigfaltige erschöpft, das in dem Begriffe des Menschen liegt, sondern aus irgend einem Grunde hebe ich davon gerade dies heraus. Da, wie gesagt, der ursprüngliche Begriff ein Mannigfaltiges setzt, der Syllogismus aber eine Analyse desselben ist, so sind so viele Ausdrücke des Gesetzes möglich, als Eintheilungen innerhalb der organischen Einheit möglich sind. Welcher Ausdruck gewählt wird, ist weder durch die Form des Syllogismus, noch durch den Inhalt desselben bestimmt, sondern es muß seine Bestimmung von einem anderen Zwecke hernehmen, der in einem gewissen Zusammenhange liegen mag, und der uns hier als durchaus willkührlich erscheint. Doch muß eine solche Bestimmung durch Eintheilung innerhalb einer solchen organischen Einheit geschehen, denn sonst hieße der Satz: A = A, der Mensch ist Mensch, ein identisches Urtheil, aus dem sich Nichts schließen läßt.

Dieser beschriebene Ausdruck des Gesetzes in der willkührlichen Beziehung auf einen Theil des Mannigfaltigen, heißt logisch ein Satz, Urtheil mit Subjekt, Prädikat und Kopula. Sein Subjekt ist das Gesetz; sein Prädikat ein durch die organische Einheit desselben gesetzter Theil dieser Einheit. Jenes Subjekt, das Bild, von welchem das Denken ausgeht, und das es, das Denken, durch Reflexion auf das darin Enthaltene, und Heraushebung eines Theiles weiter bestimmt. So, und nicht umgekehrt verhält es sich, ungeachtet man freilich durch eine grammatische Inversion sagen kann: sterblich ist der Mensch, b = A. Es wird dadurch das Verhältniß des A = b nicht verändert: Mensch bleibt das Gesetz, das Bestimmbare, und sterblich ein willkührlich herausgenommener Theil dessen, was durch das Gesetz Mensch geworden ist.

Darum die Regel: man muß, um die Form eines Syllogismus beurtheilen zu können, wissen, welches in den Sätzen desselben das Subjekt ist und welches das Prädikat, ohne es durch die äussere Stellung herausbringen zu wollen.

Bedeutender und belehrender ist die Frage: Was liegt nun

eigentlich in dem Bilde, welches das erste Stück eines Syllogismus ist, und allein sein kann Subjekt seines ersten Satzes?

a) Es ist das Bild der organischen Einheit überhaupt, ohne daß irgend ein Mannigfaltiges besonders herausgehoben und bezeichnet wird. Der Beweis liegt darin, weil der Uebergang des Denkens zum Prädikate erst ein Besonderes heraushebt; da im Subjekte alles Besondere ohne Ausnahme für die Möglichkeit des hinzuzufügenden Prädikats gesetzt ist, welcher Unbestimmtheit durch das Setzen des Prädikats ein Ende gemacht wird. Bei der Subsumtion ist derselbe Beweis von einer anderen Seite.

b) Es ist das Subjekt diese organische Einheit, inwiefern sie das Gesetz ist: es versteht sich: des so Denkens des Objekts, d. i. inwiefern in ihr lediglich das Ganze befaßt ist, ohne welches das Objekt gar nicht als das und das, etwa als Mensch, begriffen werden könnte.

(Wenn Jemandem noch nicht klar geworden wäre, welcherlei Art die empirischen Gesetze des Denkens sind, so werde es ihm klar an dieser Stelle: Es sind lediglich Anschauungsgesetze des bestimmten Wirklichen, die Bedingungen, ohne welche nicht, des Begreifens eines Faktums unter diese und diese bestimmte Complexion der Merkmale, welche im Ganzen des empirischen Begreifens liegt an der und der Stelle. Wenn Etwas nicht unter dem und dem Gesetze steht, nicht diese bestimmte Summe von Merkmalen, und nicht mehr und nicht minder vereinigt; was erwächst ihm denn nun daraus? Nicht mehr, als daß es entweder gar nicht wirklich ist, (obwohl es phantasirt werden kann, z. B. ein Pegasus), oder nicht dies, nicht Mensch ist, aber ein Anderes, z. B. Thier. Wodurch also ist eine Erscheinung genöthigt, alles das zu sein, was ihr Begriff aussagt? Durch die Nothwendigkeit, das zu sein, was sie ist, oder als das zum Bewußtsein zu kommen. Auf der Sünde gegen dies Gesetz steht der Verlust des Wesens).

Das darum ist das Subjekt: das Gesetz des Wesens, die organische Einheit desjenigen, ohne welches das Objekt entweder gar nicht ist, oder dies nicht ist. (Das gar nicht Sein fällt der Strenge nach aus unserer Rechnung ganz heraus; denn die

Bilder der Gesetze, von denen hier die Rede ist, sind gar nicht, ausser ihrem faktischen Dasein gegenüber, also allemal Gesetze eines wirklichen Seins).

Durch das Subjekt in diesem Sinne soll gesetzt sein das Prädikat: es soll sich ergeben durch seine Analyse. Es muß darum im Prädikate ausgesagt sein ein absolut wesentliches Merkmal; denn nur dies liegt im so begriffenen Subjekte, und anders genommen wäre der Satz nicht wahr, daß das Subjekt sei das Bild des Wesens nach dem Gesetze. Ein anderes kann hier nicht Subjekt sein.

Also in dem Satze: der Mensch ist sterblich, liegt ein Syllogismus, wenn auf Mensch der Accent liegt, daß es bedeutet: der Mensch als solcher, in seinem absoluten Begriffe gefaßt; weil schlechthin behauptet wird, daß die Sterblichkeit in seinem Begriffe liege. Denn es liegt in ihm ein wahrhaftes Subjekt, welches ausdrückt das absolut Gesetzmäßige. Dagegen: der Mensch ißt Brot, trägt verschnittenes Haar, u. s. f. ist in dem Sinne eines Syllogismus nicht wahr.

Dieser nun einen willkührlichen Theil des Gesetzmäßigen ausdrückende Satz des Syllogismus heißt der maior, als besonderer Satz hingestellt. Der maior muß das Gesetz ausdrücken, und was das Gesetz ausdrückt, ist der maior. Wo kein solcher Satz ist, ist kein Syllogismus. Um die Form eines Schlusses zu beurtheilen, muß man wissen, ob ein maior da sei, und welcher es sei; und diese Beurtheilung hängt ab von dem aufgestellten Grundsatze.

(Wir wollen nebenbei die Kritik der Logik, wo sie leicht ist, beibringen). Daß der maior Ausdruck eines Gesetzes sei, konnte die Logik nicht füglich wissen; denn wie etwas zugleich ein Empirisches und Naturgesetz, zugleich auch ein Gesetz des Denkens sein könne, begreift man nur, wenn man durch den transscendentalen Idealismus das Denken selbst als Natur begreift, wie wir es gethan haben. Daß aber nicht aus allerlei Sätzen, z. B. der Mensch trägt abgeschnittenes Haar, sich schließen lasse, konnte sich ihr nicht verbergen. Der Vernunftinstinkt half ihr auf die einzig mögliche Weise, indem er sie lehrte, das äussere Zeichen

der Gesetzmäßigkeit in der Anschauung hinzuzufügen. (Wir haben diesen Satz oben S. 223 f. bewiesen). Was ist die Anschauung der Gesetzmäßigkeit in der Empirie? Die äussere Allgemeinheit, Gültigkeit ohne Ausnahme, das dictum de omni et nullo: das: Alle bei bejahenden, Keiner bei verneinenden Sätzen; dies war das Auskunftsmittel; welches ihnen jedoch eine andere Unannehmlichkeit zuzog; wovon zu seiner Zeit. Dergleichen haben wir in unserer Theorie nicht nöthig. Unsere Lehre ist nicht äusserlich mechanisches Probiren, sondern für den Verstand. Ob im Subjekte das gesetzmäßige Wesen bezeichnet worden, wirst du wohl am Prädikate sehen, da siehe du zu, und wenn du es daran nicht erkennst, kann man dich mit dem: Alle auch täuschen.

Satz, der bedeutend ist:

Jeder maior ist eine absolute, unbedingte kategorische Erkenntniß in doppeltem Sinne. Zuvörderst, das Gesetz, welches sein Subjekt aussagt, hat überhaupt objektive Gültigkeit und Bedeutung; denn es selbst ist nur seiner faktischen Darstellung gegenüber, und mit ihr vereint. (Der Satz: der Mensch u. s. f. bedeutet nicht etwa, der Mensch, falls es etwa Einen gäbe, würde sein das und das, als eine hypothetische Folgerung; sondern so gewiß der Mensch vorkommt im maior eines Schlusses, läßt sich ihm hinzusetzen: er ist, und dasjenige, dem sich dies nicht unmittelbar hinzusetzen läßt, kann gar nicht erstes Subjekt sein eines Vernunftschlusses).

Wie bedeutend dies sei, wird sich in der Anwendung auf die Subsumtion zeigen. Sodann: das Prädikat folgt schlechthin aus dem Gesetze, eben weil das Subjekt ein Gesetz ist des Wesens; und nur, was aus dem Gesetze folgt, kann Prädikat sein: die Kopula ist kategorisch, und durchaus nicht problematisch. Der Mensch ist sterblich, heißt, er kann nicht nicht sterblich sein, und was nicht sterblich wäre, wäre eben kein Mensch.

Der maior in einem solchen Schlusse hat keine Modalität; zuvörderst, er kann nicht ausgedrückt werden mit nothwendig, denn der Ausdruck: das und das ist nothwendig, setzt voraus den Begriff eines Gesetzes, dergleichen es hier nicht giebt, sondern nur die Anschauung des Gesetzes, das bloße Bild. Der Mensch ist nothwendig sterblich ist ganz etwas anders, und verspricht uns den Grund anzuführen, aus seiner sittlichen Bestimmung heraus, und ist die Antwort auf die Frage: warum lebt der Mensch nicht ewig auf der Erde. Eben so wenig ist er auszudrücken hypothetisch mit kann, denn auch dies setzt den Begriff eines Gesetzes, sondern nur durch ist. So ist der Mensch, so wird er gedacht und wahrgenommen, und damit gut.

In Absicht des letztern meint es nun die gemeine Logik anders. Sie giebt problematische maiores zu, die sie nur anders einkleidet, z. B. Einige Menschen sind gelehrt, heißt, der Mensch kann gelehrt sein. Aber solche Sätze setzen voraus den Begriff eines Gesetzes, es kann sein unter der und der Bedingung. Dies gehört jedoch gar nicht mehr in die Region des faktischen Wissens. Daß sie nun dadurch eine arge Verwirrung begeht, und in ein anderes Kapitel hineinkommt, werde ich zu seiner Zeit zeigen; oben liegt schon der Wink. (Aber es geschieht auch nur mit einer Art von Widerspruch gegen sich selbst. So wäre es ja der kategorische Vernunftschluß: worin ich mit ihnen einverstanden. Davon eben rede ich jetzt. Wie lassen sie denn also die Kategorität zur Problematicität herabsinken?) — Nun kann durch das Gesetz das Prädikat gesetzt sein auf doppelte Weise: entweder, daß es zur organischen Einheit gehöre; oder daß es zu derselben nicht gehöre, durch dieselbe ausgeschlossen sei. Also der maior kann bejahend oder verneinend sein. Beides jedoch ist kategorisch und unbedingt, als absolute Folge aus dem dieses bestimmte Sein setzenden Gesetze.

Hierbei 1) beide Theile des maior, Subjekt und Prädikat können ausgedrückt werden in der Sprache durch verneinende Bezeichnungen. Wer nicht glaubt, wird verdammt. Subjekt, nicht Glauben. Oder: dieses Menschen Geduld ist unverwüstlich, wo das Prädikat negativ ist. Dies ändert Nichts im Wesen. Durch das Erste ist ein positives Gesetz aufgestellt, aus welchem das und das folgt, durch das Zweite eine positive Folge aus einem Wesensgesetze, wie man denn ja auch beide Ausdrücke mit bejahenden verwechseln könnte: Wer rein sinnlich ist, wird verdammt werden; und: dieses Menschen Geduld ist ausdauernd

gegen alle Versuchungen zur Ungeduld. Ob nun die Negation zu den Theilen des Satzes, oder zur Kopula gehöre, das muß man aus dem Inhalte ersehen, und es ist nicht nöthig, darüber besondere Auskunftsmittel zu geben. Wenn das Prädikat in einer Negation ausgedrückt wird, so verschlägt es Nichts: die Negation muß aus beiden Gründen im Schlußsatze wieder vorkommen. Der erste Fall, an demselben Satze, hat Leibnitzen zu einer höchst sonderbaren Bemerkung verleitet, die auch Kant, wie es mir scheint, irre geführt hat, worüber zu seiner Zeit.

2) Was zwar nicht unmittelbar zur Theorie des Schlusses gehört, aber doch nützlich ist zu bemerken. Die Negation des Prädikats kann durch das Gesetz gesetzt werden oft auf doppelte Weise, entweder, weil gesetzt ist die entgegengesetzte Position, oder weil die ganze Sphäre dieses Prädikats durch das Gesetz ausgeschlossen ist. Hierauf gründet sich der Unterschied zwischen endlichen und unendlichen Urtheilen. Ob die Negation ein endliches Urtheil sei, oder ein unendliches, geht den Syllogismus ganz und gar Nichts an, der sie beide ganz gleich behandelt, wie negative Urtheile; die Conclusion ist negativ.

Ein Beispiel: — der Rabe (der dann kein Rabe ist,) ist grau: — (weil er schwarz ist). Der Triangel ist nicht grün: (weil er eine Construction ist im Raume ohne die Synthesis mit der Qualität). Mein Beweis ist süß, oder schmackhaft u. s. f. Diese Sätze, und die Unterscheidung derselben ist höchst bedeutend in der Philosophie, besonders der transscendentalen. Es sind aus der gewöhnlichen Ignoranz derselben ihr sehr viele Nachtheile erwachsen, z. B. die Beschuldigung des Atheismus, weil sie dem höchsten Wesen alle die in dem Wesen der Endlichkeit begründeten Resultate absprechen muß, die oft eben so abgesprochen werden den tiefer liegenden endlichen Wesen. Z. B. die Materie denkt nicht, weil in ihr das Gegentheil dieses Charakters gesetzt ist, sie ist bloße Einheit der Mannigfaltigkeit, ohne das Bild der Einheit; weil sie darum unter der Sphäre des Denkens liegt. Dagegen Gott denkt nicht, weil er über die Sphäre der Bestimmung durch Denken, und überhaupt aller faktischen Bestimmung hinaus liegt, weil ein Bild in ihm ganz und gar nicht sein kann,

sondern eitel Sein. Also die Materie ist nur Gedachtes, Produkt des Denkens: Gott ist schlechthin unabhängig vom Denken und Bilden, und über dasselbe erhaben. Das erste ist ein verneinendes, das zweite ein unendliches Urtheil. Damit nun die beschränkten Menschen nicht geärgert werden, wenn das Letzte gesagt wird, und glauben, das absolute heilige Wesen, der Quell unsers Lebens und Daseins, werde dadurch gleichgestellt dem Stock und Stein; so wird es gut sein, ihnen dies zu sagen. Nicht daß sie es gerade begriffen, denn um diese absolute Scheidung der Bestimmungssphäre zu sehen, muß Einem das Auge schon aufgegangen sein über das Uebersinnliche; (der Gegensatz durchgeführt sein;) sondern, damit sie merken, daß hier etwas ihnen Verborgenes liegt, und sie sich bescheiden.

Der Unterschied ist, denke ich, klar von Ihnen eingesehen; wer auf ein unendliches Urtheil kommt, wird ohne Zweifel wissen, was er thut. Die Anwendung in Vortrag und Lehre ist klar.

Ob nun irgend Jemand diesen Unterschied mit der Terminologie sich bestimmt gedacht hat, oder ob ich der Erste bin, weiß ich nicht. Daß Kant einen Unterschied gemacht hat, und was er damit gesagt hat, davon nachher. Daß die Kantianer in ihren Logiken sich plagen, ohne daß es zu einem verständlichen Worte kommt, liegt am Tage. Was historisch sich darüber beibringen läßt, ist Folgendes:

Leibnitz: Wer nicht glaubt, wird verdammt: der Jude glaubt nicht; darum wird er verdammt. Hierbei: er wolle uns ein Licht aufstecken. Die Kraft der Kopula sei nicht genug erwogen worden. Der minor sei nicht etwa ein negatives Urtheil, sondern ein bejahendes: so zu verstehen: verdammt sind, die nicht glauben; nun sind das die Juden. Ja: das sollte ich auch meinen: denn er enthält die Subsumtion: wenn aber nicht subsumirt würde, so wäre eben kein Schluß. Das seien nun unendliche Urtheile, infinitae enunciationes, die in der Logik behandelt werden müßten, wie bejahende, weil bejahend geschlossen würde.

[So auch Kant spricht: behandelt wie bejahende. Wenn in diesen Worten ein Sinn ist, was können sie heißen? Ein schein-

bar negatives Urtheil sei doch im Grunde ein bejahendes; Subsumtion unter das negativ ausgedrückte Gesetz, das Subjekt des maior. Denn etwas Anderes findet nicht Statt. — Läge die Verneinung in der Stelle des Prädikats, ein wahrhaft unendliches Urtheil; — so würde es behandelt wie ein negatives. Kant spricht darin Leibnitzen nach, der — man nehme mir's nicht übel — diesmal noch nicht wußte, was er redete.

Kant setzt ihn nicht in den Schluß — die Seele ist nicht sterblich. Bejahend: nicht roth, nicht sinnlich, unendlich: bleibt überall dasselbe? Die guten Kantianer waren da freilich zu beklagen] *).

XXIX. Vortrag. 1) Anschauung des Gesetzes. 2) Faktische Anschauung des Gesetzes; daraus Bildung der zweiten Prämisse, genannt minor: von ihm jetzt. Zuvörderst über das Wesentliche, dann über die äussere Form. F = A Cajus ist ein Mensch.

1) F, das Faktum überhaupt, ist das Subjekt.

Was ist nun eigentlich in diesem Subjektsbegriffe befaßt, als Subjektsbegriffe, meine ich, vor Hinzufügung des Prädikats A? (Eben so wie wir das Wesen des Subjekts im maior erforscht haben). Ich sage: das Subjekt im minor ist die absolut reine Form eines Faktums der Wahrnehmung überhaupt; dies, daß in einem Zeitmomente, der nach einem andern ist, und vor einem andern, wahrgenommen wird ein, ein faktisches ist setzendes Bild. Dies, und durchaus weiter Nichts, ohne alle Bestimmtheit durch ein Gesetz; denn die Bestimmtheit durch ein Gesetz überhaupt wird ihm ja erst durch die Hinzufügung des Prädikats gegeben. Verhält dies sich also, so sind auch alle möglichen Subjekte der minores durchaus sich gleich; denn es ist in allen rein dasselbe, die Form eines bloßen Bildes, das da eben ist, und damit gut, überhaupt. Auszusprechen: Etwas, irgend Etwas. Denn was ist das Etwas? Produkt eines Bildes, Gebildetes aus einem solchen überhaupt. Eine innere Bestimmung kann noch nicht hinzugesetzt werden; denn alle innere Bestimmung beruht auf dem Gesetze, das erst im Prädikate hinzugesetzt wird. Was allenfalls als beigefügt gedacht werden könnte, ist die äussere Bestimmung der Zeit; das Etwas, das wahrgenommen ist in dem und dem Merkmale innerhalb der Zeitreihe von Wahrnehmungen, das Etwas, das ich jetzt meine: »Cajus.« Was ist Cajus, wenn er nicht ein Mensch ist, was er erst durch das Prädikat wird; aber auch nichts Anderes sein kann, da er sich als Mensch findet — als eben ein Etwas überhaupt, bestimmt durch diejenige Bestimmung, die dem Etwas überhaupt übrig bleibt, die Zeit.

*) Anmerkung des Herausgebers. Der letzte Theil [—] findet sich nur in Fichte's Concept; nicht in den Kollegienheften; deßhalb gelang es uns nicht, den Sinn sicher herzustellen.

Dies das Subjekt des minor, Reproduktion, daß ein Bild ist.

2) Das Prädikat desselben ist das Gesetz selbst = A: Mensch. Ganz dasselbe, und in dem Sinne, wie es als Subjekt des maior aufgestellt ist; als organische Einheit überhaupt, und in der Form des Mannigfaltigen, was es auch sei. Der Sinn des minor ist darum: das Faktum dieses Bildes = F, von welchem schlechthin nichts weiter ausgesagt wird, als daß es ist, geht durchaus einher nach diesem Gesetze, ist die faktische Darstellung dieser organischen Einheit der Mannigfaltigkeit. Indem ich wahrnehme dieses F, bin ich zugleich bestimmt in derselben unzertrennlichen Synthesis durch das Gesetz A.

Regel: das Prädikat des minor muß durchaus sein dasselbe, was da ist das Subjekt des maior. Ausserdem ist ein Syllogismus nicht möglich.

3) So viel ist wohl schon klar, daß der minor die Subsumtion des Faktums unter das Gesetz ist, und daß diese Subsumtion schlechthin geschieht, nicht durch einen vermittelnden Schluß, indem sie es ja selbst ist, die den Schluß, inwieweit er zu Stande kommt, in Beziehung nämlich auf das im maior ausgesagte Prädikat = b, oder sterblich, vermittelt. Es ist darum eine belehrende Frage: wie ist denn die unmittelbare

Subsumtion des Faktums unter das Gesetz möglich? (Nicht um die Frage überhaupt zu beantworten; denn dies ist schon oben zur Genüge geschehen, sondern um die allgemeine Antwort an dieser Stelle wieder zu finden, und daraus eine tiefere Einsicht in das Wesen des Schlusses zu schöpfen).

Offenbar muß unmittelbar mit dem Faktum der Anschauung sich vereinigen das Bild des Gesetzes; die Construction eines Mannigfaltigen nach diesem Gesetze, und das Urtheil, daß das in der Anschauung Gegebene übereinstimmt mit dem nach dem Gesetze zu Construirenden, wie wir oben die faktische Erkenntniß überhaupt abgeleitet haben. Nur so ist der Subsumtionssatz F = A möglich. Dies geschicht nun schlechthin dadurch, daß das Wissen überhaupt ist; dem mittelbaren Schlusse liegt darum ein absolut unmittelbarer zu Grunde, und jener wird durch diesen allein möglich. Die unmittelbare Subsumtion, ohne welche ja gar kein Syllogismus ist, weist auf diesen Schluß zurück. Ich setze hinzu: sogar durch dasselbige Merkmal b, durch welches das F im unmittelbaren Schlusse bestimmt wird, ist es schon bestimmt im unmittelbaren. Denn was sagt der minor? F sei diese organische Einheit A. Nun ist in dieser jedes durch alles gesetzt; man hat darum durchaus kein Bild der organischen Einheit, ohne zu haben ein Bild alles in ihr liegenden Mannigfaltigen, indem die Einheit nur ist das Mannigfaltige zusammengenommen; mithin, um zu haben ein Bild des b, und dem F dies zuzuschreiben. Was darum die Conclusion hinzusetzt, liegt eigentlich schon in der Subsumtion unter andern mit darin.

Was haben wir durch dies Alles gesagt? Zuvörderst dasselbe, wovon wir ausgingen. Der Syllogismus ist nur Reproduktion, und allemal analysirende und theilweise Reproduktion der ursprünglichen Erkenntniß, und setzt diese voraus. Durch ihn wird nicht erkannt, oder erschlossen, sondern eine schon vorhandene, und schlechthin vorhandene Erkenntniß nur in ein besonderes Bild gefaßt. Sodann: diese ursprüngliche Erkenntniß selbst, ihrer ungetheilten und organischen Einheit, kommt im Schlusse selbst in einem Bilde vor. Dieses Bild nämlich ist der minor des Syllogismus. Auf den Inhalt desselben gründen sich die

übrigen Theile, und er ist die eigentliche Basis, und das Hauptstück des Syllogismus. Zuvörderst der maior: das Gesetz organischer Einheit, und daß in ihm unter andern b liege, — wo ist es denn begriffen, ausser an dem Faktum in ursprünglicher Erkenntniß? Daß in F das Gesetz organischer Einheit liege, und mit ihr auch b, der Inhalt der Conclusion: wo ist es denn begriffen, ausser im Begriffe des Faktums durch das Gesetz in ursprünglicher Erkenntniß? Daher kommt es auch, daß der Syllogismus die Vordersätze nicht beweist, sondern sie als bekannt voraussetzt, und seine ganze beweisende Kraft vernichtet ist, wenn man ihm einen von diesen abläugnet. Du weißt doch, daß A b bei sich führt, du weißt ferner, daß F ein A ist; also muß ja die Aheit in F bei sich führen b. Woher aber weiß ich denn das? Aus der ursprünglichen faktischen Erkenntniß. Diese wird im Schlusse dem Menschen wieder vorgehalten, und er an sie erinnert im Bilde, welches Alles ganz und vollendet bei einander im minor liegt. Aus diesem Gesammtbilde wird nun derjenige Theil im Schlusse herausgehoben, auf den es dermalen ankommt, nicht um ihn erkennen zu lassen, sondern um ihn nur zu erinnern, und anerkennen zu machen auch äusserlich das wohl Erkannte, das bewiesen wird nur aus seinem Erkanntsein. — Aus diesem Wesen des minor kommt es auch, daß derselbe bei den mannigfaltigen Syllogismen, die durch dieselbe ursprüngliche Erkenntniß gegeben sind, immer derselbe bleibt: F = A. F die faktische Form überhaupt in ihrer Allgemeinheit: A das Gesetz in seiner Allgemeinheit. Es ist das Bild der ursprünglichen Erkenntniß in ihrer faktischen Einheit. Dagegen der maior und die Conclusion Theile sind aus der Analyse dieser Erkenntniß, welche, da die Erkenntniß ein Mannigfaltiges enthält, nothwendig selbst ist ein Mannigfaltiges. Der minor durch sich setzt keine bestimmte Conclusion: (F = A. wie soll ich daraus schließen?) sondern die Möglichkeit aller, die durch diese ursprüngliche Erkenntniß gegeben sind, alles dessen, was Prädikat sein kann im maior. Nur mit dem maior vereint ist eine bestimmte Conclusion gesetzt; durch das Prädikat des maior. Durch ihn bleibt dieselbe Unbestimmt-

heit, die da ist im Subiekte des maior, weil er in diesem Subjekte endigt.

4) Die logische Kopula des minor. Die Subsumtion ist kategorisch; denn sie ist Ausdruck eines ursprünglichen Bildes, das, so gewiß ein Schluß möglich ist, ist, und so ist. Sie ist ferner positiv bejahend: es muß subsumirt werden, darf nicht etwa ausgeschlossen werden, ausserdem ist ein Schluß nicht möglich A = b . F non A. Ein Elephant ist kein Mensch. Wie kann ich nun schließen? b kann ihm auf andere Weise zukommen. Die Negation der Subsumtion hebt die ganze Schlußform auf. Der minor ist durchaus bejahend. Das Subjekt ist eigentlich ein Etwas überhaupt, und seine Bestimmtheit erhält es nur durch die Subsumtion; des Etwas, was eben A ist. Es ist darum ganz darin aufgenommen, indem nur durch die Aufnehmbarkeit seine Sphäre bestimmt ist. Das Subjekt im minor hat darum gar keine Sphäre, als die ihm durch das Prädikat angewiesen wird, hat keine Quantität, wie der maior keine Modalität hatte. Es ist im Fakto bezeichnet, was dies ist, nur dies; dies aber ganz. Cajus ist ein Mensch, als solcher sterblich. Was er noch sonst sein mag, geht uns Nichts an. Allgemein, nicht particulär. — Der Mensch ist sterblich. Einige der Geschöpfe sind Menschen. Einige, welche darum? die da Menschen sind; also wir sind wieder beim maior, und haben uns nicht aus der Stelle bewegt, und nur scheinbar geschlossen. — »Einige« spricht gar keine faktische Wahrnehmung aus, sondern nur die Möglichkeit einer solchen. Jede Wahrnehmung hat ihr bestimmtes Objekt: Einige ordnet gar nicht unter das Gesetz, sondern spricht bloß aus die Möglichkeit einer solchen Unterordnung. Darum auch so: Ein Geschöpf kann ein Mensch sein: wieder ein Gesetz, das nicht ausschließt, ein problematischer maior. Ein Geschöpf kann sterblich sein, wenn es nämlich subsumirt wird unter den Begriff. Hier ist also nirgends eine wahre Subsumtion, ein minor, sondern Ausdrücke des Gesetzes, Vertrösten auf eine Subsumtion.

Sie nannten es den kategorischen Vernunftschluß. Wo ist darin etwas Kategorisches?

5) **Resultat:** Ein Syllogismus muß einen minor haben: der minor aber eines Syllogismus ist die nach Subjekt, Prädikat und Kopula beschriebene Subsumtion des Faktums unter das Gesetz.

6) Der dritte Satz, die Conclusion, ergiebt sich nun leicht. Kommt dem F Alles zu, was in der organischen Einheit überhaupt liegt, laut des minor; liegt aber in dieser b, laut des maior; so kommt F zu b.: ergo F = b. Das Subjekt der Conclusion = das subsumirte Faktum, Subjekt des minor: das Prädikat, Prädikat des maior. — Denn um dieses Prädikat von F zu beweisen, wurde der ganze Syllogismus angelegt. Die Kopula in der Conclusion ist nothwendig kategorisch, wie die Kopula der beiden Vordersätze.

Es kommt zu, sagte ich: dies kann nun sein positiv, bejahend, oder negativ, ausschließend. In Absicht der Bejahung oder Verneinung ist darum die Kopula der Conclusion, wie die des maior. Dies darum ihre Regel.

7) Es kommen darum in einem Syllogismus drei verschiedene Begriffe vor, welche die Logik termini nennt. Der der Gesetzes A: genannt medius, weil er das vermittelnde Glied giebt; ferner der terminus eines Theils der durch die organische Einheit von A gesetzten Mannigfaltigkeit, z. B. b: und endlich die faktische Anschauung = F. Diese sind immer bestimmt durch ihr inneres Wesen; und an diesem soll man sie erkennen.

Die Sätze sind bestimmt gleichfalls durch ihr inneres Wesen, und aus diesem erkennbar. Der maior der partielle Ausdruck des Gesetzes, der minor die Subsumtion.

Durch dies Wesen der Sätze ist nun bestimmt die Stellung der termini in ihnen maior — med. — maior.
min. — min. — med.
conclus. — min. — maior, mit der Kopula, die der maior hat. Die Grundregel ist, Identität der termini.

Nun mag man Sätze und Begriffe durch einander werfen; mit dieser Erkenntniß ausgerüstet, wird man sie wohl auseinander lesen, und in ihre natürliche Ordnung zurückbringen können:

(»reduciren,« wovon zu seiner Zeit); z. B. Mensch ist doch wohl Cajus, sterblich ist aber der Mensch, sterben muß darum Cajus.

Und hiermit ist denn die Lehre vom eigentlichen Syllogismus, den kategorischen Vernunftschlüssen, geschlossen.

Die Grundverschiedenheit nun dieser Lehre vom Syllogismus von allen, die Kantische nicht ausgenommen, ist die, daß ich in den Vordersätzen desselben nur unbedingt gültige kategorische Sätze zulasse, und allen Unterschied der Modalität oder Quantität (beides kommt auf Eins hinaus, wie ich gezeigt habe;) gänzlich aufhebe: daß darum bei mir nur zwei Arten des Vernunftschlusses, die bejahende und verneinende, übrig bleiben. (Barbara und Celarent; nicht einmal Darii und Ferio, geschweige denn die anderen Formen, die auch Kant und alle Kantianer verabschieden. Das Nöthige darüber zu seiner Zeit).

Diese Theorie entsteht mir nun daraus, daß ich Syllogismus nenne nur die theilweise Reproduktion einer ursprünglich faktischen Erkenntniß, welche letztere darum durchaus fertig ist, und bestimmt, und in der Reproduktion als fertig und bestimmt dargestellt werden muß, keineswegs aber als erst bestimmbar durch irgend ein noch zu erkennendes Gesetz, oder durch eine noch zu machende Subsumtion; denn in dem letztern Falle wird nicht reproducirt eine gegebene Erkenntniß, sondern es wird die Aufgabe einer zu erwerbenden gestellt.

Dies ist allemal der Fall, wenn einer der Vordersätze particulär, oder problematisch ist: (beides ist Eins). 1) Einige Wesen sind sterblich, heißt so viel als: ein Wesen kann sterblich sein, d. i. durch den gesetzlichen Begriff eines Wesens ist die Sterblichkeit nicht ausgeschlossen. Cajus ist ein Wesen. Er kann darum sterblich sein, wenn er nämlich unter diese Sphäre gehört.

2) schon oben gezeigt: der Mensch ist sterblich, einige Geschöpfe sind Menschen. Es ist ein völlig täuschendes Spiel, und leere Wortmacherei! Das Einzige, was bei einem solchen Verfahren verdienstlich sein kann, ist, daß dadurch die Sphäre für Untersuchungen bestimmt und abgesteckt wird: z. B. »die Philosophie giebt sich für ein Wissen; einiges Wissen ist empirisch, die

Philosophie könnte darum empirisch sein. Wir wollen es demnach untersuchen.« Dieser Gang der Untersuchung wird ohne Zweifel auch seine Stelle finden.

Auf diese Kritik könnte man uns nun entgegnen: Du gehst aus von einem durchaus anderen Begriffe des Syllogismus, als die Logik, und nun schließest du daraus und hast für dich recht. Die gemeine Logik geht von einem anderen aus, denn du, der auch dies Letztere, was du gleichwohl zugiebst, mit in sich faßt. Antwort: daß sie von einem anderen ausgeht, wird zugegeben. Welcher es leider sei, werden wir sehen. Aber ich läugne ihr das Recht ab, auszugehen von einem solchen Begriffe, der untereinander wirft, und als Form desselben Grundgesetzes betrachtet, was so verschieden ist, wie Reproduktion eines Gegebenen, und Aufgabe eines zu Findenden, wie (oben gezeigt) das Ich, als Substanz zum Accidens, von demselben als Princip eines nach einem begriffenen Gesetze hervorzubringenden Principiates: dasjenige beizumischen, wodurch das eigentliche Wesen des Gegenstandes völlig verdeckt wird. Die Absolutheit des kategorischen Schlusses; wer erkennt sie wieder in diesem »kann« ꝛc.? Ich werde über dies und das dahin Gehörige, ein durchaus entgegengesetztes Princip Voraussetzende, das Nöthige beibringen.

Die Logik ist nicht erfunden worden durch Aufsuchung der Gesetze des Wissens, wie die transscendentale; auch nicht einmal als ein Werkzeug, um die Wahrheit zu finden, als organum der Wissenschaft; (man hat immer gefühlt, wie wenig sie dazu angethan ist:) sondern als ein Verwahrungsmittel gegen den Irrthum in der Mittheilung mit andern, und noch vielmehr gegen das Ansehn und den Schein, daß man den Irrthum sich gefallen lasse. Es ist aber das Gesetz der Mittheilung: daß keiner in den andern hinein wissen kann; es kommt nur darauf an, daß man ihn anerkennen lasse, was er im Grunde schon weiß, was in seinem ursprünglichen faktischen Wissen liegt, durch Reproduktion in der Form des Syllogismus. Dies ist darum die ausführlichste Weise, sich mitzutheilen. Daß man nun nicht Jemandem etwa einrede, es liege in seinem ursprünglichen Wissen, was doch nicht darinnen liegt, dafür giebt es kein Mittel, und es be-

darf auch eigentlich keines; darüber wird Jeder verwiesen an sein unmittelbares Selbstbewußtsein. Daß aber Jemand unter dem Vorwande und Anscheine, er erwecke bloß dieses, er schließe darum, nicht Unwahrheit vorbringe, indem er das nicht thut, war zu befürchten; daß er die Schlußform nur vorspiegle, während wirklich nicht geschlossen wird. Ueberdies hat diese Art der Verleitung etwas Aergerliches, und die Person Verkleinerndes. Der Schluß geht immer in seinen Prämissen davon aus: du giebst zu. Kann nun dies geläugnet werden: (laut des ursprünglichen faktischen Bewußtseins;) so hat die ganze Gemeinschaft ein Ende. Muß aber dies zugegeben werden, so mag die Conclusion immer unserm natürlichen Bewußtsein widerstreben, wir erscheinen dennoch, wegen der zugegebenen Prämissen, und wegen der großen Kraft der Schlußform, als Theilnehmer und Gesellen des Irrthums. Wir kommen in Verlegenheit und Widerspruch mit uns selbst. Von der anderen Seite der Reiz derer, die entweder täuschen, oder sich nur auf Unkosten Anderer erheben wollen, auf diese Weise, bei der sie allein sich Glück versprechen, Irrthum zu verbreiten, hat diese Kunst ausgebildet.

So entstand die Aufgabe, gegen dieses Uebel sich zu schützen: sich nicht durch die Form des Schlusses täuschen zu lassen; des Schlusses: des Also. Eine Theorie des empirischen Also ist die ganze gemeine Logik. Aus Prämissen. Wo nur irgend dies im Leben anzubringen ist, schlägt in ihr Gebiet; damit man sich so Etwas nicht aufbürden lasse, dagegen wollte sie schützen, und das durch Mittel, die so viel als möglich den Verstand überflüssig machten, wie man durch Würfel Menuets componirt; sie suchten darum nicht, was der maior und minor nothwendig ist, sondern nur, wo keiner ist.

Was nun zuvörderst die syllogistische Form betrifft, das Problematische mit eingerechnet, weil in ihr auch ein Also liegt, so wird in ihr nicht allemal der Schluß so ausgedrückt, wie er nach den Regeln des Schlusses ausgedrückt werden sollte, sondern die Sprache, Lebhaftigkeit und Zusammenhang stellen oft die Sätze und Begriffe anders, als die aufgestellte Formel es fordert, es würde darum darauf ankommen, diese anderen Stellungen zurückzuführen auf die rechte des Verstandes, um sie zu übersehen. Daher die vier Figuren. Die erste als die natürliche:

Asserit A, negat E, sed universaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

1) Barbara Celarent, primae, Darii Ferioque.
2) Cesare Camestres, Festino Baroco secundae.

Die Verschiedenheit der Schlüsse haben wir nach der Verschiedenheit der Kopula: ob diese affirmativ oder negativ ist, eingerichtet. Die gewöhnliche Logik hat vier Schlußformen, allgemein bejahende und allgemein verneinende. Also die erste Figur hat nach der gewöhnlichen Logik vier modos, die sie an der aufgestellten Form mit a e i o bezeichnet. Nach dieser Regel heißt ein Schluß in der ersten Figur, welcher a zum maior hat, und dessen Subsumtion auch a ist, eine conclusio in Barbara. Welche aber ausgeht von e mit der Subsumtion a, hat die Conclusion e: Celaret. 3) a — a — i Darii. 4) e — i — o Ferio. Nach meiner Theorie werden bloß zugegeben Barbara und Celarent, das sind die Modi der von der Logik selbst für allein richtig anerkannten ersten Figuren. Ausserdem nahm die Logik noch eine dreifache Figur an, und der Professor Krug hat sich noch neue ausgesonnen. Ich zweifle nicht, die ganze Sache hat etwa so viel Werth, als das Nachdenken über das Schachspiel. Es ist auch gar nicht zweifelhaft, daß ein Princip dieses Spiels gefunden werden könne, und so auch der möglichen Figuren. Jetzt habe ich dazu die Zeit nicht. Wenn ich einmal wieder auf dieses Kollegium zurückkomme.

XXX. Vortrag. Ueberhaupt, ein Hauptgrund aller dieser Sophismen, seien sie nun willkührlich oder unwillkührlich, ist der, wenn der Sinn der termini geändert wird, und ein Begriff in der zweiten Stelle einen anderen Sinn bekommt, als in der ersten. Dies läßt sich nun durch keine Regel über die Form kenntlich machen; es gehört dazu Verstand, Vergleichung des terminus in den zwei Stellen. Die formalen Fehler des Schlusses

lassen sich offenbar darauf zurückbringen, daß sie 1) im maior oder minor liegen müssen: daß der maior nicht wahr, das Gesetz unrichtig ausgesprochen sei, ist kein Fehler gegen die Form. Ist der minor nicht wahr, F nicht zu subsumiren unter dies Gesetz, so ist dies auch nicht gegen die Form. Die Form des Schlusses besteht in der organischen Vereinigung des maior und minor eben zum Schlusse; der einzig mögliche Fehler gegen die Form wäre darum, wo kein maior oder minor ist. Ich kann mir die Möglichkeit nicht denken, einen solchen Schluß vorzuspiegeln. Zwar, meiner Theorie zufolge ist in problematischen oder particulären maioribus in der That kein Gesetz ausgesprochen. Einige Dinge sind organisirt. Welche denn? In welcher Fortbestimmung des Gesetzes eines Dinges überhaupt liegt es denn, daß es organisirt sei? Dennoch schließen Sie fort: Sandhaufen sind Dinge; folglich können sie organisirt sein: und es ist richtig. Uebrigens rückt durch alles Schließen die Erkenntniß nicht weiter; es wird nur unter die Unwissenheit subsumirt. Ich behaupte daher vielmehr: es ist gegen die Form des Schlusses.

2) Wenn keine Subsumtion da ist. Da es in dieser Art berühmte Sophismen giebt, mit denen noch bis heute geprahlt wird, als die Logik in Verlegenheit bringend, so wird es vielleicht nicht uninteressant sein, diese Fälle näher zu betrachten.

Erinnern Sie sich nur an das oben über die Subsumtion überhaupt Gesagte. Ich sage: 1) die Subsumtion ist die Anerkennung eines Faktums unter dem Gesetze; nicht zufolge der Anschauung des Gesetzes, und schließend, analysirend, sondern schlechthin unmittelbar; denn sie drückt aus die synthetische Anschauung. Die Analyse des Gesetzes giebt bloß die Merkmale, nicht was, welche Fakta, darunter enthalten sind. (So leicht und doch so unbekannt! In der gewöhnlichen Logik sieht es in der That aus, als ob man durch die Analyse des Begriffs Mensch auf Cajus, Sempronius, Titius käme). Analyse ist durchaus etwas Anderes: jenes Anschauung, dieses Denken. Daher (eine Bemerkung, die noch nirgend vorgekommen ist, aber nicht unbedeutend:) bringt sich auch das Ist im maior und das in der Subsumtion mit einem ganz anderen Sinne auf. Der Mensch über-

haupt ist sterblich, Cajus ist ein Mensch. In anderen terminis: Wer sündigt, wird gestraft. Die gesetzliche Enunciation. Cajus wird gestraft. Ich habe es gesehen, du kannst es sehen. Der Europäer lebt von Brot; ein solcher und solcher lebt ꝛc. Schon die Grammatik unterscheidet es: im ersten nicht das Präsens, sondern zeitlos, aoristisch, dagegen im historischen Satze ein wahres Präsens. Dagegen setzt das Faktum nothwendig eine bestimmte Zeit. Das Gesetz vernichtet die Zeit, und ist über ihr; das Faktum hat allemal seine Zeitbestimmung. Daran ist darum der Ausdruck des Gesetzes, und der der Subsumtion zu erkennen. Ob darum in einem streitigen Falle wirklich eine Subsumtion Statt finde, oder nicht; läßt sich 1) daran erkennen, ob durch das letztere ein Faktum in der Zeit ausgesprochen worden. 2) Der maior in einem Vernunftschlusse postulirt schlechthin die Subsumtion, und zwar eine wahre, wie sie beschrieben worden. Dies ist oben gezeigt. Er drückt ja nothwendig aus ein faktisches Gesetz; es läßt zu dem Subjekte sich setzen ein ist. Also es sind faktische Zeiterscheinungen, die sich subsumiren lassen, und sie sind gesetzt, so gewiß er gesetzt ist, als eine Sphäre wahrer Subsumtion.

Wie nun etwa ließe sich eine Subsumtion vorspiegeln? Antwort: wenn etwa das im maior ausgesprochene Gesetz sich selbst wieder subsumirt würde als sein eigener Fall. Daß da keine Subsumtion, gar nicht diese Sphäre, mithin auch kein Syllogismus Statt findet, daß also gegen die Form gesündigt worden, ist aus dem Gesagten klar.

Man hat einen solchen Schluß, mit dem Vorgeben, er sei der Form nach richtig, maior. Kein allgemeiner Satz gilt ohne Ausnahme. Gesetzlich, es liegt im Wesen der Allgemeinheit. — Die Wahrheit an sich will ich nicht prüfen. Wenn es wahr wäre, so gäbe es gar keinen Schluß. Für seine eigene Möglichkeit muß er gerade dies voraussetzen, daß er keine Ausnahme duldet. Dies ist darum schon widersprechend. Es wird durch den Inhalt des maior geläugnet, was er dadurch, daß er maior ist, nothwendig setzt. Also er sündigt gegen den Satz der Substantialität des maior überhaupt. Die Nichtgültigkeit wird selbst

als allgemeingültig aufgestellt, protestatio facto contraria. Dies will ich schenken.

Wie nun subsumiren? Irgend eines aus der Sphäre der bekannten allgemeinen Gesetze, z. B. das Gesetz der allgemeinen Anziehung in der Körperwelt ist ein allgemeiner Satz; mithin gilt er nicht ohne Ausnahme. Es giebt irgendwo Körper, die sich nicht anziehen. So wäre die äussere Form behauptet, und wer, einsehend, was er da eigentlich zugegeben hätte, den Schluß läugnen wollte, der müßte sich an die Vordersätze halten, und ohne Zweifel an den maior.

Sie aber so: dies ist selbst ein allgemeiner Satz: das Gesetz wird hier sich selbst untergeordnet als seinem Gesetze; also es ist keine Subsumtion da; und dies ist, denke ich, ein Fehler gegen die Form.

Lustiger ist Folgendes:

Syllogismus des Meisters. Wer seinen ersten Proceß gewinnt, der bezahlt; (Gesetz des Vertrages:) nun hat er in dem und dem nachgewiesenen Faktum gewonnen; also ꝛc. — So nicht: sondern wir processiren selbst über das Gewinnen oder Verlieren des ersten Processes, das ja schon vorliegen müßte, als die Subsumtion. Das Gesetz soll selbst das Faktum hergeben, und aufhören Gesetz zu sein. Durch das Faktum soll entschieden werden, ob das Gesetz gelte. Hier wird die Vermengung des maior und minor recht deutlich.

Ganz so wie meine Syllogistik entscheidet, entscheidet hier der gesunde Menschenverstand, oder die Richter müßten zu viel Respekt haben. Ich hoffe, ein Bauernrichter bei uns wüßte es, und fragte: hat er den ersten Proceß denn wirklich gewonnen oder verloren?

Ein ähnlicher Betrug liegt dem sorites, acervus, acervalis der Alten zu Grunde. Man sollte sagen, ob z. B. 100 Schafe eine Heerde wären? Wer darauf sich einläßt, ja sagt, den fragt man weiter, bis er entweder Eins als eine Heerde bekäme, oder irgendwo, wenn er um eins aufhörte, bekennen

müßte, daß dieses Eins mehr oder weniger das Ganze zur Heerde machte.

Ich sage, es wird da angemuthet eine Subsumtion gegen das oben aufgestellte Gesetz der unendlichen Sätze. Ich soll etwas subsumiren unter ein Gesetz, und bestimmen durch ein Prädikat, in Beziehung auf welches es schlechthin durch sein Wesen als unbestimmbar gesetzt ist: gerade so, als wenn ich gestehen sollte, daß, da ein Dreieck nicht grau sein könnte, es darum sein müßte von anderer Farbe. Denn Haufen, Heerde, und alle Begriffe der Art sind Begriffe von den Anschauungen einer unbestimmten Mannigfaltigkeit, bei der uns auf irgend eine Art das Zählen vergeht; die Zahl ist in ihnen durchaus negirt, und nur durch diese Negation der Zahl überhaupt sind sie das. Hier wird darum durch die Subsumtion der Fehler gemacht. 100 Schafe sind 100 Schafe, und keine Heerde. Eine Heerde Schafe ist eine, in der Auffassung wenigstens als Heerde, ungezählte Menge Schafe (verflossen zu einem Ganzen, die einzelnen gar nicht als solche geschieden). Für den Herrn oder Hirten mögen sie gezählt sein.

XXXI. Vortrag. So viel von dem Interessantesten in der Lehre vom Syllogismus. Jetzt wollen wir mit einer Zusammenfassung des Ganzen schließen.

Was haben wir durch diese Betrachtungen gelernt?

Der angekündigte Zweck dieser Vorlesungen war: durch Unterscheidung der Logik von eigentlicher Philosophie auf die letztere vorzubereiten. Es konnte nämlich in einer solchen Unterscheidung nicht fehlen, daß man dabei einen ziemlich genau bestimmten Begriff von der letztern bekomme. Es sollte sein eine Unterscheidung des innersten und tiefsten Geistes beider, nicht etwa bloß eines äusserlichen und zufälligen. Es fand sich, daß der besondere Geist der Logik zugleich der Geist aller nicht wahren, d. i. nicht idealistischen Philosophie sei; und so wurde uns denn unsere Betrachtung zu mehr, als wofür wir sie angekündigt hatten, zur Aufstellung des Unterschiedes aller vorgeblichen und Schein-Phi-

losophie ohne Ausnahme, von der wahren, die die W.-L. ist, was die wahre Philosophie nothwendig sein muß.

Der Unterschied beider in ihrem Verfahren beruhte auf der gänzlichen Verschiedenheit zweier inneren Organe, die sich eben so unterscheiden, wie im Aeusserlichen Sehen und Fühlen. Der Logik und aller darauf beruhenden Philosophie liegt zu Grunde: Sehen eines Seins, daß es ist, und so ist: der W.-L. dagegen das Einsehen desselbigen aus seinem Gesetze. — Ihr Auge sieht niemals bloßes Sein, sondern gesetzmäßiges, Nothwendigkeit, es ist Genesis: nicht zwar das Zusehen eines faktischen Werdens, sondern eines intelligibelen, durchaus nur erkennbaren.

Noch einmal in einer gedrängten Uebersicht und in strenger Form wollen wir das Bisherige zusammenfassen.

1) Sehen überhaupt ist absolutes Bildsein. (Dies gerade weiß man nicht: dies stehe Ihnen fest, und construiren Sie es auf alle Weise. Jene gehen aus von dem Sein; daß ein Bild zu demselben hinzukommt, haben sie nie ernstlich erwogen). Bild, so gewiß es ist, setzt ein Gebildetes. Nun gehört zum Sehen auch dies, daß dies Bild schlechthin, wie es ist, als Bild sich verstehe, indem es nur dadurch, und in diesem Gegensatze, das Gebildete versteht, als Gebildetes; nicht Bild, sondern Sein. Dies nur ist Sehen überhaupt.

2) Der Unterschied im Sehen liegt in der inneren Natur dieses absolut seienden Bildes: was zufolge dieses inneren formalen Seins ist, wird sein Gebildetes. Dies ist entweder ein in sich Todtes, Fertiges, Bestehendes, ohne alles innere Leben; das Bild sagt: es ist, und damit gut. In diesem Falle ist das Bild ein bloß faktisches Bild, Empirie, Logik, alle Nicht-Transscendentalphilosophie.

3) Oder zweitens, das Gebildete des Bildes ist ein Leben, ein Wirken, Kraft, Grund — also ein Gebildetes, das durch sich selbst setzt ein anderes Gebildetes. (Nichts verhindert, daß nicht dies letztere sei das durch das erste faktische Bild mitgebrachte). — Ein Leben und Wirken; nicht gerade, daß dies selbst gebildet werde, eintrete in das Bild, durch die Anschauung auf der That ergriffen werde: sondern nur, daß gebildet

werde, es sei, wiewohl in sich selbst unsichtbar, und nur an seinem Produkte, dem Begründeten, sich sichtbar machend. Dies Bildsein nennt man Denken. Dies ist die wesentliche Form der wahren Philosophie, ein Auge für faktisches Sein eigentlich gar nicht zu haben, sondern nur für Gesetz. Es ist gar nicht mehr sichtbar irgend ein faktisches Sein für und durch sich; dergleichen ist aus ihrem Gesichtskreise ganz verschwunden; ihre Welt sind die Gesetze: das faktische Sein sieht sie darum nur mittelbar, inwiefern es aus dem Gesetze kommt. Mit der Logik und Scheinphilosophie aber verhält es sich gerade umgekehrt. Und so ist denn klar, daß es ein Unterschied im Organe, der Seheweise selbst sei, welcher Logik und Philosophie unterscheidet; und daß Philosophie gänzliche Umschaffung, Erneuerung und Wiedergeburt des innern Organes sei.

4) Nun haben wir den gesammten Umfang jenes ersten bloß faktischen Bildseins: Sehens des Seins, das da eben ist, und damit gut, objektiv hingestellt, und unserer Betrachtung unterworfen. Und zwar vermochten wir dieser Aufgabe nicht genug zu thun, so daß wir dieses faktische Sehen selbst waren; denn dieses ist in sich befangen, kommt nicht aus sich heraus, und kann sich nicht umfassen: sondern wir mußten es ersehen, es hervorgehen sehen aus seinem Grunde. So haben wir gethan. Wir sind darum nicht Logik, Scheinphilosophie, Empirie gewesen, sondern selbst Philosophie. Wir haben philosophirt, nicht logisirt. Dies ist also transscendentale Logik.

5) So haben wir das faktische Bildsein aus seinem Grunde hervorgehen sehen durch folgenden Haupt- und Grundsatz:

Die Erscheinung, schlechthin dadurch, daß sie ist, ist Bild ihrer selbst, und zwar, als bloßer Erscheinung, d. i. dessen, was sie ist dadurch, daß sie Erscheinung ist, nicht Sein, der Gegensatz desselben. Dies ist so zu verstehen: Sie ist Erscheinung des Seins, des wahren und absoluten, das da ist jenseits aller Erscheinung, und unabhängig von ihr. Wie sie dies sei, und wie sie etwa werde ein Bild dieses ihres Seins, und so eben des absoluten Seins selber, davon ist hier nicht die Rede, und muß völlig weggedacht werden. Nun ist sie ferner alles dieses

Sein nicht in der Form des Seins, sondern in der der Erscheinung. Was ist nun durch diese bloße Form gesetzt? Davon ist die Rede, und darauf ist die Antwort: Von ihrem Sein, als bloßer Erscheinung eben, bringt sie durch ihr bloßes Sein ein Bild mit sich, und jenes faktische Bildsein, Empirie, und Alles, was auf diesem Standpunkte liegt, ist dieses Bild.

Wir haben darum die Empirie, indem wir sie hervorgehen sehen aus ihrem Gesetze, auch in ihrem inneren Wesen und eigentlichen Sinne begriffen und verstanden, was keine bloß empirische Philosophie vermag. Sie hat nur das Bild, wir haben es aus seinem Gesetze, darum auch mit seinem Sinne.

Diese Einsicht nun ist der eigentliche Grundsatz unserer hier angestellten Untersuchung; die wissenschaftliche Einheit derselben. Alles Uebrige kann nur Folgerung sein aus diesem Gesetze, und Analyse desselben, als des Einen Bildes. So sind wir denn auch in der That verfahren.

6) Es kam darauf an, die Form dieses Bildes scharf zu fassen: (wie heute, ist sie zu merken auf ewig). Wie die Erscheinung ist, ist das Bild, fertig und vollendet. Es entfließt dem Sein, nicht etwa irgend einer That, oder einem Leben der Erscheinung. — Es ist Resultat des Seins = Natur: Ist, und Alles, was in ihm ist, ist, und wird nicht. Darauf kommt es zunächst an. Es mag ferner wohl sein, daß in ihm eine Thätigkeit abgebildet wird, und daß dies nothwendig eine solche sein muß, weil es eben ist Bild des formalen Seins, und darin wohl eine Thätigkeit liegt; aber dies ist nur gebildet, keineswegs wahr. Es mag wohl sein, daß es sich selbst bildet, als sich bildend, thätig, wandelnd und fließend in einer Zeit: aber dieses Wandeln ist nur Bild, d. i. es wandelt sich nicht, sondern es ist nur Bild eines sich Wandelns. Wer dies Bild nicht in der Wurzel als ein durchaus festes, unveränderlich, und durch sein bloßes Sein fertiges faßt, der faßt es nicht recht, und kommt nicht zu der Einsicht, die wir bei der Ableitung desselben beabsichtigen. Nun führt dies Bild in seiner Form freilich bei sich die Form des Bildseins überhaupt; es ist darum Bild als Bild, begreift sich schlechthin als solches: d. h. es ist

Bewußtsein. Aber auch dies in der Form des fertigen Seins, der Natur. Es ist ein solches Bewußtsein, und wird es nicht, und es wird keine seiner möglichen Bestimmungen, sondern ist sie. (Es mag abgebildet sein, wie es will; ich weiß, schaue an, denke, denke nach; als ob dieses vorgebliche Ich nicht Bild wäre, sondern Grund des Bildes, so ist das wahre von der Sache doch nur dies: daß als absolutes Bildsein, und aus diesem gebildet ist ein wissendes, und denkendes Ich. Und darin eben liegt die beabsichtigte Belehrung, und Erhebung über die Scheinphilosophie, daß wir dies eingesehen haben, und es in Ewigkeit nicht wieder uns entgehe).

7) Zur Analyse des Inhalts. Das absolute in diesem Bilde Gebildete, in allen Modifikationen desselben durchaus sich Gleichbleibende, ist das Ich, als selbst Bild seiend. Dies das Ich bildende Bild, dessen ist lautet: Ich bin, verbirgt sich eben. Das bewußte und verstandene Bild bringt jedoch mit sich ein Ich, und ein Bild desselben, in einer neuen Duplicität, als faktische Anschauung, und als Denken; beides in ungetheilter Einheit; denn es ist Eins im Ich, und dieses ist Bildsein schlechthin.

Dieses Ich nun, was ist es denn? Bild der Erscheinung als bloßer Erscheinung, ohne allen Gehalt. Was nun ferner als Bild dieses Ich abgebildet sein mag, was ist daran das Wahre, als daß es Bild sei, eben der bloßen Form der Anschauung eines Faktums, und Bild der bloßen Form der Anschauung eines Gesetzes, oder des Denkens. Angeschaut wird nicht in dieser ganzen Region, noch wird in ihr gedacht: sondern es wird bloß ein Bild, das aus dem formalen Sein fließt, angeschaut, und ein Bild des Anschauens überhaupt gedacht. Dies, sage ich, ist das Wahrhafte an der ganzen Sache: die Wahrheit des Bildes des Anschauens und des Denkens, wenn es etwa einmal zu einem solchen kommen sollte. Nun kann ferner ein Anschauen nicht gebildet werden, ausser als das von irgend Etwas, noch ein Denken, ohne als ein Denken bestimmten Gesetzes: setzt darum das absolute Bild beides, so bringt es eben auch ein solches Etwas mit sich, theils als Faktum, für die zu bildende Anschauung, theils als Gesetz desselben für das zu bildende Denken. Was ist

nun dieses Etwas? Bild der Realität überhaupt, der bloßen Form derselben in dem Verhältnisse zur Anschauung und Denken, so wie jenes Bild ist des Denkens und Anschauens überhaupt. Schlechthin allerlei Bild ist gut dazu, indem an ihm durchaus Nichts wahr ist, als eben dieses Verhältniß zur Anschauung und Denken: der absolute empirische Gehalt der Natur, für Anschauung und Denken, welche in der Einheit des Bildes der Erscheinung schlechthin Eins sind.

8) Hier nun springt deutlich in die Augen der eigentliche Unterschied der Logik und aller Scheinphilosophie von der wahren. Das absolute Bild, aus welchem hingebildet wird das Ich, sieht jene nicht, in einem neuen Bilde, sondern sie selbst ist es, und geht mit ihrem ganzen Leben darin auf. Sie sieht darum aus demselben Grunde nicht, daß das Ich ein Gebildetes ist; (ein Bild eines anderen im Hintergrunde Liegenden:) sondern hält es für das wahrhafte und erste Sein: seine Bilder, sein Denken und Anschauen für die ersten und ursprünglichen Bilder: mithin das, was in der Wahrheit nicht Anschauung irgend eines Gesetzes, sondern nur die leere Form eines solchen ist, für die Anschauung eines wirklichen Gesetzes; was in der That kein Denken ist, sondern nur das Bild eines solchen, für Denken; eben so verhält es sich mit der Anschauung des faktischen Seins.

Auch kann diese Philosophie das Bild nie sehen, und muß darum immerfort so schließen, wie sie schließt, so lange ihr inneres Organ nicht verändert wird. Dies ist faktische Anschauung, in der innigsten Wurzel des Seins, und als solche: dies Bildsein aber ist absolut die faktische Anschauung. Darüber hinaus geht es darum nicht. Innerhalb dieser mag die höchste Agilität, Scharfsinn und Consequenz des Ich abgebildet werden.

Darüber hinaus kann der Blick nur, wenn er in der Wurzel wird Anschauung des Gesetzes. Denn dies ist nicht Gesetz, sondern Faktum zufolge eines Gesetzes. Wie darum dieses Organ aufgeht, so geht dieses Gesetz als das absolut erste und nächste auf. In ihm aber die Anschauung dieses Bildes, ein Bild desselben selbst: nicht faktisch, sondern als die Folge des Gesetzes. Was der Erste war, sieht dieser: nicht daß sich ihm unmittelbar ein Bild desselben mache, wovon wir eben die Unmöglichkeit gezeigt haben, sondern, daß ihm ein solches hervorgehe als das der nothwendigen Folge des Gesetzes, wie wir die Sache ausgesprochen haben. Da er nun das bildliche Wesen desselben einsieht, so geht ihm, als eine leichte und natürliche Folge auf, daß das unter ihm Enthaltene zugleich nur sei Bild; Bild des Bildes in seinen nothwendigen Relationen, wie wir so eben es beschrieben haben.

9) Aus dem Sein der Erscheinung folgt es, sahen wir ein. Es ist uns darum durch unsere Ansicht eines Gesetzes gesetzt ein durchaus anderes, jener Philosophie gänzlich verborgenes, und unsichtbares Sein, die Erscheinung selbst, die des wahren und absoluten Seins. Für uns, und den von uns erzeugten Gesichtskreis, für die Durchbrechung der Schranken des Blickes, die unser bloßes uns Gegebensein setzt, geht darum eine durchaus neue Welt an. Unsere Welt geht da an, wo die jener Philosophie zu Ende ist, und die jener Philosophie versinkt uns, und geht auf in einem bloßen formalen Bilde der ersteren.

Ich sage, wie die Worte lauten, eine durchaus andere und neue, dem faktischen Organe ewig verborgene Welt geht auf dem genetischen Blicke. Eine rein geistige Welt; indem sie eben alle Materialität durchaus negirt, und sie bloß macht zum formalen Bilde jener, die da ist schlechthin aus und an dem rein geistigen Sein, dem göttlichen, und sein unmittelbares Erscheinen selbst ist eitel Leben und Thätigkeit in sich, indem das bestehende Sein eben abgesetzt ist in dem formalen Bilde. Nur das Geistige ist, und das Leben; das Körperliche aber und das Bestehen ist ganz und gar nicht, sondern ist nur Bild des Ersteren. Dies hoffentlich höchst einfache Resultat des allerersten Blicks in die wahre Philosophie ist nun durchaus also zu nehmen, wie die Worte lauten, und zu glauben, daß es uns Ernst ist, nicht etwa nur eine verblümte Redensart. Daß die Welt sei Erscheinung, Darstellung, Offenbarung Gottes, wenige Philosophen möchten dies wohl abläugnen. Sie reden nämlich von ihrer Welt, d. h. vom Ich, als absoluter Thatsache, und dem, was in diesem gesetzt ist. Von dieser läugnen nun wir es ihnen ganz und entschieden

ab. Diese ist nicht Bild Gottes, auf keine Weise, und in keinem Sinne; sondern nur Bild seiner Erscheinung, und zwar nur ihrer Form; Bild der Bildlichkeit überhaupt. Das, wovon wir reden, liegt jenseits, und ist ganz und gar nicht gegeben, sondern muß sich erst erzeugen innerhalb des Gegebenen durch eine absolut neue Geburt und Schöpfung.

Nun hat auch von jeher die Religion diese andere Welt gekannt, und vorgestellt, aber nur als einen Gegenstand des Glaubens, d. i. als ein solches, zu welchem es keinen stetigen Uebergang gebe aus der sinnlichen Welt, sondern nur durch einen Sprung. Wir aber stellen sie hin als eine Welt des Sehens, wenn man nur sein inneres Auge zu einem Sehen bildet, und als eine solche, ohne welche die sinnliche Welt selbst gar nicht verstanden werden kann: (wenn man nämlich zum Verstande kommt, woran es einer solchen, sowohl Philosophie als Religion durchaus gemangelt hat). In jener Religionstheorie war die andere geistige Welt fremd der sinnlichen, und von ihr durch eine Kluft geschieden; nur zuweilen, wie durch eine Ausnahme, brach sie herein in die sinnliche. Nach unserer Theorie ist sie schlechthin und ist das einzige Sein, das da ist, ohne welches das sinnliche, als sein bloßer bildlicher Reflex, gar nicht zu sein vermöchte, und wir selbst sind sie in der Wurzel unsers Seins, und können sie werden jeden Augenblick, den wir nur wollen.

Darin nun eben besteht der Idealismus der wahren Philosophie, in dem entschieden Geltenlassen nur des Geistigen und des Uebersinnlichen, als des wahrhaften Seins, und dem entschiedenen Verwerfen des Sinnlichen und Faktischen ohne Ausnahme, bis in seine Wurzel hinein, des Ich, als bloßen und leeren Bildes des ersten; und hierüber findet keine Unterhandlung, und kein Nachgeben Statt. (Die durch den Idealismus so befremdet werden, kennen ihn nicht. Kenneten sie sein Wesen, so möchte vielleicht die Schaam sie bedenklich machen, sich gar zu laut gegen ihn zu erklären).

10) Also der Zweck dieser Vorlesungen war Vorbereitung zur Philosophie. Das ist hierdurch geschehen, der Standpunkt und Ort der Philosophie, und ihr wahres Objekt ist gefunden. Von der falschen und verwirrenden Philosophie sind wir auf ewig geschieden, haben sie in ihrem formalen Charakter, und ihrer ersten faktischen Voraussetzung, einem Ich an sich, also kennen lernen, daß wir vor der Gefahr, durch sie getäuscht zu werden, gesichert sein sollten. Auch wissen wir sehr gut, wie wir die Erscheinung selbst kennen lernen können, falls wir wollen, nachdem wir nun das Nichts erkannt haben: sie erscheint nur der Anschauung des Gesetzes, überhaupt in ihrem formalen Sein: darum kann auch ihr inneres und qualitatives Sein nur erscheinen als Gesetz: darum nur die Anschauung eines absoluten Gesetzes ist die ihrige.

11) Falls nun, wie ich voraussetzen will, diese Einsicht wirklich in uns erzeugt worden, wie wäre dieses möglich gewesen, wie wäre der Uebergang aus unserm alten Sein zu diesem neuen wirklich geworden? — Wir wissen: die Erscheinung stellt sich selbst durch sich selbst dar, im Bilde, falls sie darstellt ihr bloß formales Sein; in ihrem wirklichen und wahren Sein, falls sie sich darstellt als Gesetz: welches sie nur thut, indem sie sich schlechthin durch sich selbst losreißt von der bloßen Fakticität. Erscheint sie uns nun wirklich auf die letztere Weise, so hat sie selbst durch sich selbst in uns diese Losreißung und Erhebung über sich in ihrer bloßen faktischen Form vollzogen. Sie, die Erscheinung selbst, durch sich selbst, sage ich. An unser Ich werden wir nicht denken, denn glaubten wir noch an ein solches, so hätten wir eben Nichts eingesehen. In einer allgemeinen Formel: die Erscheinung selbst stellt sich dar, dort im bloßen Bilde, hier im Sein, wodurch das Bild nicht verloren geht, sondern aufgenommen wird in die genetische Form. Jenes ist faktische Anschauung der gesammten Erscheinung, nicht der untergeordneten; dieses der Begriff, das Denken, auch der gesammten. Dort Empirie, und, falls es zu einem Bilde systematischen Denkens kommt, empirische und Scheinphilosophie. Hier W.=L.

Die Philosophie ist nicht trockne Spekulation, und Kramen in leeren Formeln, wie so Viele, die ihrer Unwissenheit darin sich schämen, gern vorgeben möchten, sondern sie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wur-

zel: die Einsetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit.

12) Diesen Durchbruch der Erscheinung des Geistigen und Uebersinnlichen in dem Sinnlichen allenthalben zu erleichtern und zu befördern, ist nun ganz gewiß der Endzweck alles Treibens jedes wahren Philosophen, so gewiß er das ist. Wem selbst jenes Licht aufgegangen ist, der kann nicht mehr anders. Sie sehen jetzt, daß auch diese meine Vorträge auf diesen einzigen Zweck berechnet waren, und wie sie auf denselben berechnet waren.

13) Hören, vielleicht geduldig und aufmerksam hören, ist noch nicht einsehen. Das Erste kann erzeugen höchstens das historische Wissen, daß so und so gelehrt werde; das Letztere bildet, bildet um, schafft ein neues Sein.

Es bildet; es macht real und frei, von der Sclaverei des gesetzlosen Seins. Wirklich da und frei ist nämlich nur derjenige, der sich erscheint als allenthalben und durchaus geleitet durch das absolute Gesetz, und sein Produkt: denn das Reale an der Erscheinung erscheint nur als ein Gesetz. Wer noch im Ich ist, dem täuschenden Bilde, erscheint sich als frei mit Willkühr: aber er irrt sich, er ist auch Produkt, nur nicht eines Gesetzes, sondern einer absoluten Gesetzlosigkeit, des Ungefähres, deß, das im Grund und Boden gar Nichts ist, als die Sphäre des leeren Bildes des Ich.

Wem nun dies, seine Nichtigkeit, sein Geknüpftsein an den Dienst der Nichtigkeit recht klar geworden wäre, dem sollte doch recht innerlich bange werden, und in ihm die lebendigste Begier entbrennen nach Erkenntniß des Gesetzes, und nach dem Gehorsam gegen dasselbe, der mit der Erkenntniß zugleich sich wohl finden wird.

Die

Thatsachen des Bewußtseins.

Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813.

Einleitung.

I. Vortrag. Die Reihe von Vorlesungen, die ich hiermit unter der Benennung: Thatsachen des Bewußtseins eröffne, habe ich in der Einleitung also charakterisirt:

1) Der wissenschaftliche Verstandesgebrauch überhaupt besteht darin, daß ein Phänomen (ein bloß im faktischen Bewußtsein Gegebenes) begriffen werde aus seinem Grunde oder Gesetze.

2) Die Philosophie insbesondere hat zu ihrem Phänomen das Wissen, welches sich in sich selbst, in einem neuen Wissen, offenbart. Das Wissen ist auch seiner sich bewußt, so wie es sich bewußt ist irgend eines anderen Objekts. Das Bewußtsein spricht auch in Beziehung seiner: es ist; ich weiß eben, daß ich weiß. Dieses Wissen, welches darin ein Phänomen, d. i. Gegenstand eines faktischen Wissens ist, zu begründen, ist die Sache der Philosophie: das Wissen wird darin eingesehen aus seinem Grunde; genetisch: wobei es gut sein wird, voraussetzen zu können, daß man mit dem Phänomen schon historisch bekannt sei, daß das Wissen in einer gewissen Vollendung und mit der gehörigen Aufmerksamkeit schon beschrieben worden, das untere objektive sowohl, als das obere beobachtende; und daß wenigstens letzteres bemerkt und anerkannt sei. Ich sage: es würde gut sein, wenn man diese Voraussetzung einer vorläufigen Bekanntschaft mit dem Gegenstande machen könnte, aber es ist an sich nicht nothwendig, denn:

3) Gesetzt es träte Jemand ohne diese faktische Kenntniß in die W.=L. ein, und sähe das Wissen hervorgehen aus seinem Grunde; so bekäme er dennoch das gesammte Wissen, und das Wissen von dem gesammten Wissen, als ein aus dem Princip hervorgehendes: denn in der genetischen Einsicht liegt Alles; wenn diese nur dem natürlichen Gange der Verstandesbildung nach gut anzubringen wäre. Darum wollen wir der W.=L. eine solche historische Uebersicht des gegebenen faktischen Wissens vorausschicken, und dies ist der angekündigte Zweck dieser Vorlesungen.

In diesem faktischen Wissen ist es Thatsache, daß das Wissen ist; es ist; denn ich weiß eben, daß es ist, und damit gut. Es giebt kein Wissen für eine Thatsache aus. Nicht so ist es in der Philosophie; da muß das Wissen sein, unter einer gewissen Voraussetzung, zufolge eines aufgezeigten Gesetzes (zufolge dessen nämlich, daß das Absolute nothwendig erscheint). Da ist es nicht als bloße Thatsache, sondern als nothwendige Folge.

Nun aber habe ich Thatsachen des Bewußtseins angekündigt: woher dieser Plural? — Vorläufig: das Wissen ist ein Sichverstehen der Erscheinung. Ein solches zerfällt aber in ein Mannigfaltiges, gleichsam in eine fortschreitende Linie des Sichverstehens, die aus mehreren discreten Punkten und Aufgaben dieser Verständlichkeit zusammengesetzt ist: diese auseinander liegenden und einzelnen Punkte betrachtet eine solche Theorie einzeln, und wird dadurch Beobachtung mehrerer Thatsachen.

Also, eine solche Betrachtungsweise ist durchaus nicht wissenschaftlich, in der eigentlichen Bedeutung, sondern bloß empirisch. (Durch Kant verleitet, der das sittliche Bewußtsein als absolute Thatsache aufzustellen sich begnügte, haben Andere, z. B. Reinhold, von Thatsachen gesprochen in der Philosophie. Wir halten diese Aufzählung von Thatsachen nicht für Philosophie).

Nun aber ist es uns überhaupt nur um Philosophie, also um Wissenschaft zu thun; und was wir sagen, ist darauf berechnet; darum auch diese Vorlesungen: sie sind Einleitung und Vorbereitung auf die Wissenschaft selbst, und haben darum in diesem Zusammenhange ihren Zweck und ihre Vollendung, nicht in und für sich selbst: sie dienen einem äusseren Zwecke, eben dem des Vorbereitens auf die Philosophie, und nehmen darum das Gesetz ihrer Form an von dieser Zweckmäßigkeit, d. h. sie sind desto erspießlicher, je zweckmäßiger sie vorbereiten.

Ungeachtet dies nicht am allernächsten zur Sache gehört, so wollen wir dennoch zur Ehre der klaren Erkenntniß, die überall Werth hat, noch Folgendes bemerken: Es wäre ohne Zweifel ein systematisches Verzeichniß der Thatsachen des Bewußtseins, als Resultat einer gesetzmäßig geordneten, und vollständigen Selbstbeobachtung des Wissens möglich, und es möchte dies ein vorzügliches und Achtung gebietendes Kunstwerk geben, durch seine Form. (Etwas Aehnliches wollte theilweise die gewöhnliche Logik sein). Aber ein wissenschaftliches Verdienst wäre einem solchen Kunstwerke, auch bei der größten Vollendung, doch nicht zuzuschreiben; denn Wissenschaft ist so Etwas ganz und gar nicht, und dafür giebt es sich auch selbst, falls es nicht völlig unverständig ist, nicht aus. Gerade dasselbe indessen, was es enthalten würde, muß eine wirkliche Wissenschaft des Bewußtseins, die W.=L. nämlich, in der Form der Ableitung aus seinem Principe erschöpfen. Dies könnte eine solche systematische Uebersicht der Thatsachen eben auch nur enthalten, aber sie werden es nicht ansehen als Folge aus dem Principe, sondern es hinstellen als Faktum einer geordneten Selbstbeobachtung. Wer darum eine solche Uebersicht aufstellte, der thäte, wenn er auch Alles thäte, in einer unrichtigen Form, was eine andere Wissenschaft neben und über ihm noch in einer richtigen zu thun hätte; und der einzige Anspruch eines solchen Werkes auf Verdienstlichkeit möchte darum bloß in seiner Zweckmäßigkeit für Anderes liegen. Wenn wir darum hier etwas dem Aehnliches thun, so geschieht es nicht um sein selbst willen, und als Etwas an sich, sondern für einen Zweck ausser ihm, als ein bloßes Mittel. Darum wird die Tauglichkeit und Tüchtigkeit dieser Beobachtung auch nur durch ihren äusseren Zweck bestimmt, durch den der Einleitung in die

Wissenschaft. Was gut einleitet die Wissenschaft, für die es bestimmt ist, ist nur deßhalb gut. Es könnte darum auch eine Abweichung von jener Idee des strengen Systems, wenn sie zweckmäßig wäre, auch gut sein, und besser als das Halten auf jene Idee. In diesem Falle der Abweichung von der strengen Form bin ich nun gerade in diesem Halbjahre, und bei dem gegenwärtigen Vortrage dieses Theiles des gesammten philosophischen Unterrichts. Der diesmalige Plan desselben wird sich von jener Idee der streng systematischen Behandlung weit mehr entfernen, als irgend ein früherer, aus folgendem Grunde: In den früheren Vorträgen über W.=L. war dieses Kollegium (über die Thatsachen des Bewußtseins) meine erste und einzige Einleitung. Ich gedachte mir die Zuhörer als unmittelbar aus der Hand des gewöhnlichen faktischen Bewußtseins, der Erfahrung, und des sogenannten gesunden Menschenverstandes in seinem der Regel nach vorauszusetzenden Maße der Ausbildung, mir übergeben, ohne alle eigentliche philosophische Erkenntniß. Dermalen aber ist diese Vorlesung eine zweite Einleitung, welcher die über das Verhältniß der Logik zur Philosophie schon vorausgegangen ist. Ich habe in dieser Ihnen schon mehrere, allerdings eigentlich und streng philosophische Ansichten mitgetheilt. Ich setze voraus, daß Alle, welche die gegenwärtigen Vorlesungen hören, eben diese früheren gehört haben. Da würde es nun ganz verwirrend sein, wenn ich Sie behandelte, als ob Sie nicht wüßten, was Sie, der Voraussetzung nach, wissen, Sie wieder in Irrthümer und unrichtige Voraussetzungen hineinlehrte, die ich Ihnen erst vor Kurzem benommen habe, und eine Blindheit bekämpfte, in der Sie nicht mehr sind. Ich muß Sie vielmehr auf dem Standpunkte wieder aufnehmen, auf welchem ich Sie zu Ende der vorigen Reihe der Vorlesungen verlassen habe: (welche vorigen Vorlesungen freilich noch einen andern und besondern Nebenzweck hatten, als den der bloßen Einleitung in die W.=L. überhaupt. — Sie waren in der That wissenschaftlicher, als die gegenwärtigen sein können, und sollen).

Ferner — und darauf kommt es mir vorzüglich an, denn es liegt in dem Zwecke dieser Vorlesungen, wie wir oben sahen — ihren formalen Charakter, den der Thatsachen, des ist, des faktischen Bewußtseins, sollen diese Vorlesungen freilich behalten; sie sollen Beobachtung sein. Darum, — und das sei Ihnen hiermit eingeschärft, weil es für das Folgende sehr wichtig ist, — wird unser Hauptaugenmerk sein, auf gewisse einzelne Punkte zu sehen, wie sie sind; d. h. wie sie uns sich darstellen in scharfer und genauer Selbstbeobachtung ausser ihrem genetischen Zusammenhange; in ihrer faktischen Einzelnheit und Abgerissenheit. Einzelne Punkte, welche hinterher in der W.=L. wieder vorkommen, und daselbst aufgenommen werden in die Einheit des Zusammenhanges nach dem Gesetze, bei denen aber dort nicht verweilt werden kann, und die darum eben hier in ihrer Eigenthümlichkeit dargestellt werden. Dazu kommt noch, daß mir recht wohl bekannt sein kann, über welche Punkte der Spekulation gerade, theils wegen ihrer eignen inneren Schwierigkeit und Tiefe, theils wegen der Natur des bisherigen Vortrags, selbst bei den Besten und Fleißigsten von meinen Zuhörern, noch die meiste Dunkelheit herrscht. Diesen werde ich längere Zeit und schärfere Sorgfalt widmen, und gerade für diesen Zweck werde ich durch den Grund, den wir in der Logik gewählt haben, gar herrlich unterstützt.

So viel im Allgemeinen.

Zufolge des Gesagten ist unser erstes Geschäft, uns wieder in den Standpunkt hineinzuversetzen, auf welchem die vollendeten logischen Vorlesungen uns verließen. Diese waren, wie so eben gesagt wurde, nicht empirisch, und beobachtend, sondern dasjenige, was wir in denselben in unserm eigenen Namen (nicht als bloße Kritik der gemeinen Logik) aufstellten und behaupteten, war wissenschaftlich, ein Theil, einige Lehren aus der W.=L. Denn transscendentale Logik ist ein Theil der W.=L. An diese dadurch erzeugte wissenschaftliche Erkenntniß knüpfen wir jetzt die von uns anzustellende Beobachtung an, mit dieser Erkenntniß und dem insofern wissenschaftlich gewordenen Auge und Geiste, den wir nicht verläugnen können oder wollen, beobachten wir.

Lassen Sie uns darum zuvörderst die gewonnene Einsicht herstellen. Im Allgemeinen haben wir theils vorausgesetzt, theils aus diesen Voraussetzungen eingesehen Folgendes:

1) Wie nur das Absolute ist, so ist seine Erscheinung. Nun aber ist es eben absolut; darum ist auch seine Erscheinung absolut. Sie kann nicht nicht sein, so gewiß das Absolute nicht nicht sein kann.

2) Wie die Erscheinung ist, versteht sie sich selbst. Sie versteht sich selbst, heißt: sie hat von sich selbst ein Bild als der Erscheinung: ein sie selbst und ihr Wesen deutendes und anzeigendes Bild, welches eben Begriff heißt. Wie sie ist, sagte ich, ist sie so. Dieses absolute Sichverstehen ist eben die Form ihres Seins schlechthin; die darum nicht wird und sich erzeugt, sondern die da ist, absolut. Auf die Einsicht dieses Punktes kommt Alles an. — Wenn im ersten Satze daher gesagt wurde: die Erscheinung ist, einfach und schlechtweg; so ist das eigentlich nicht wahr, und nur ein unvollkommner Ausdruck, der durch den zweiten Satz seine Berichtigung und Vervollständigung erwartete, und erhalten hat. Sie ist ein Sichverstehen des Seins und in dieser bestimmten Form. In unserm Denken nur, und im Uebergange von dem ersten Satze zum zweiten ist ein Sein der Erscheinung, weiter bestimmt durch die Form des Sichverstehens, und ein anderes Sein, als dieses sich verstehende, ist sie nicht.

(Wem dieses im Beginne der vorigen Vorlesungen noch nicht ganz klar geworden sein sollte, wie wir es meinen mögen; der mache es sich jetzt klar, und verstärke es sich mit folgenden Formeln:

a) Das Wort ist, kurz und gut, und ohne Zusatz, läßt sich nur aussagen vom Absoluten, und durchaus von nichts Anderem ausser ihm. Gott oder das Absolute ist, und nur er ist.

b) Ausser dem Absoluten aber ist nur der Verstand absolut, wie Gott selbst, denn er ist seine Erscheinung. Diese Erscheinung aber ist nur im Verstande ihrer selbst, indem dieses verständige d. h. sich verstehende Sein eben absolut ist das Sein der Erscheinung. Du sprichst: ausser Gott ist seine Erscheinung. Gut! du setzest also die Erscheinung hin, objektivirst sie. — Worin

denn? In einem Verstehen, einem Setzen; wessen Verstand oder Setzen ist es denn, der dies thut? Doch wohl der Erscheinung eigener Verstand. Du sollst also von ihr nicht sagen: sie ist; sondern sie ist nur relativ, in einer gewissen Form, in der Form des für sich Seins, oder des Sichverstehens; denn das ist die absolute Form ihres Seins.

c) Alles ohne Ausnahme, wovon ausserdem noch gesagt werden mag, daß es sei, ist nur im Verstande, und für den Verstand; und ausser diesem Verstande ist Nichts, (denn eben Gott, wie schon gesagt worden ist:) indem das absolut ausser Gott Gesetzte, die Erscheinung, auch nur ist, da ist, und gesetzt ist im Verstehen dieser Erscheinung von sich selbst; und diese Seinsform die einzige ist, die da ist ausser Gott. Dies eben heißt es, wenn gesagt wird: das Sichverstehen ist das formale Sein der Erscheinung. Diese Sätze sind die schärfsten, die ich aufzubringen wüßte, um das Wesen des transscendentalen Idealismus auszudrücken. Nach ihnen kann jeder seine Erkenntniß berichtigen und prüfen).

3) Die Erscheinung versteht sich ferner ganz und durchaus. Durch dieses vollendete Verständniß ihrer selbst aber zerfällt ihr Verstehen in mehrere auseinander liegende Verstandesakte und Momente, wie kurz und im Allgemeinen sich gleich so zeigen läßt: Sage und denke zuvörderst: die Erscheinung versteht sich; so heißt dieß: sie ist ein Bild, in welchem gebildet ist sie selbst als Erscheinung. Das ist sie; und darin ist ihr so ausgesprochenes formales Sein vollendet und geschlossen. Sie hat jetzt verstanden sich: keineswegs aber hat sie verstanden das Verstehen ihrer selbst. Weiter: Sage und denke sodann: Hier versteht sich die Erscheinung, und das ist ihr formales Sein. Versteht sie aber, daß sie sich versteht? Nein. Du hast aber gesagt, sie versteht sich ganz und durchaus; du mußt daher auch setzen, daß sie versteht wieder ihr Verstehen. So bekommst du ein Bild (B^3), von dem Bilde (B^2), durch welches die Erscheinung (B^1) sich versteht, du erhältst das Bild, was wir vorher waren, als wir über dem obern Bilde schwebten. Die Erscheinung ist darum jetzt im bloßen Bilde, was vorher war ihr wahres und eigentliches Sein; und

umgekehrt: vorher war sie im Sein, was sie jetzt ist im Bilde, ihr Sein hat sich hier erhöht, und fällt jetzt in das obere, dritte Bild. Sie zerfällt darum zugleich in zwei entgegengesetzte Momente des Sichverstehens, welche sich zu einander verhalten, wie absolut formales Sein, (in innerer Vollendung, Aufgehen darin), und bloßes Bild, welches offenbar ein absoluter Gegensatz ist. Das hieß es: die Erscheinung zerfällt in verschiedene Verstandesakte, oder Momente des Sichverstehens.

4) In dieser Betrachtung haben wir zunächst zwei entgegengesetzte Momente des Verstehens gefunden: Verstehen des Seins eben schlechtweg, und Verstehen des Verstehens des Seins. Leicht mag diese Aufzählung, die wir noch nicht einmal nach irgend einer Untersuchung aus Principien, sondern nur nach einem ersten unmittelbar sich uns aufdringenden Blicke gemacht haben, nicht vollständig sein: es mag noch mehrere solcher Grundmomente des Sichverstehens geben. Daß deren aber nicht etwa eine unendliche, sondern nur eine geschlossene Zahl sein kann, ist daraus klar: weil das Sichverstehen überhaupt und schlechthin das formale Sein der Erscheinung ist, also gesetzt ist, positiv und bejahend; darum möglich sein muß; es aber nie zu einem vollendeten wirklichen Verstehen kommen könnte, wenn es eine unendliche und niemals zu erschöpfende Reihe der Momente des Sichverstehens gäbe. (Späterhin darüber eine Bemerkung).

Dieses nun vorausgesetzt, ergiebt sich folgendes richtige Resultat: durch das Sichverstehen der Erscheinung, welches schlechthin gesetzt ist, ist keineswegs gesetzt ein einzelner Moment dieses Verstehens, ein schlechthin durch das bloße Sein der Erscheinung gegebenes Sein dieses Verstehens, eine einzige Grundform, gleichsam ein Punkt, sondern es ist gesetzt eine geschlossene Reihe solcher Verstandesmomente, welche sich nur beschreiben läßt als ein Leben und sich Bewegen des Verstehens, als eine Linie des Verstehens, beschrieben innerhalb der Momente, als der Punkte dieser Linie.

Halten Sie indessen dieses Resultat fest: die absolute Seinsform der Erscheinung ist das Sichverstehen. Ist dieses ein fertiges, stehendes Produkt, mit einer festen Form? Nein. Diese

Form ist eine mannigfache. Ihr Sichverstehen wird wirklich nicht in irgend einem bestimmten, gegebenen und vollendeten Sein, sondern nur in einer Modifikabilität, einem Leben und sich Fortbestimmen des Verstandes. Ein solches, schlechthin so bestimmtes Leben, wie diese Modifikabilität es geben wird, liegt im absolut formalen Sein der Erscheinung, als einem verständigen Sein. Dieser Verstand ist kein todter, sondern ein lebendiger, mit einem bestimmten schlechthin gesetzten Umfange seines Lebens, einer innerhalb und durch dieses Leben zu beschreibenden Linie des Verstehens seiner selbst.

Dies stehe Ihnen fest, ich werde nach einigen Bemerkungen sogleich wieder daran anknüpfen.

a) Nehmen Sie den erwiesenen Satz in der Höhe und Allgemeinheit, wie er erwiesen und ausgesprochen ist, und ziehen Sie ihn nicht etwa durch den stillschweigenden Versuch, ihn durch empirische Anschauung zu bewähren, herab in tiefere Regionen; nehmen Sie ihn gerade so, wie er ausgesprochen worden ist. Eine Anschauung in Beispielen von diesem Leben können Sie, wenigstens nach dem, was Sie in diesem Halbjahre gehört haben, gar noch nicht besitzen; erst späterhin wird aus ihm gefolgert, und dadurch eine Anschauung ihm untergelegt werden. Von der Erscheinung in ihrem absolut ursprünglichen Sein aus und an Gott ist die Rede. Dieses Sein ist in Beziehung auf die Wirklichkeit des Sichverstehens nothwendig ein, eine Reihe von mannigfaltigen und auseinander fallenden Bestimmungen des Verstehens beschreibendes Leben; das Leben, wovon hier die Rede ist, gehört schlechthin zur absoluten Form. Es ist nicht das individuelle Leben, und seine Entwickelung durch die Zeit hin, sondern das Leben der Erscheinung, insofern sie betrachtet wird in ihrem absolut formalen Sein.

b) Es ist hier eine Mannigfaltigkeit des Verstehens gefunden, die wohl nicht vollständig sein mag; es mag wohl mehrere solche Verstandesakte geben, als die aufgezeigten, aber so gewiß das Sichverstehen schlechthin und ganz gesetzt ist durch die Form des Seins der Erscheinung, so gewiß ist die Summe der Momente des Verstehens eine endliche, sagte ich, und ich hoffe, daß dies

so folgt, und daß der Satz, in der Rücksicht, in welcher er ausgesprochen ist, wahr ist. Daneben könnte jedoch noch in einer andern Rücksicht auch recht wohl bestehen eine unendliche Reihe des Verstehens, etwa auf folgende Weise: Bekanntermaßen (aus den früheren Vorlesungen) kann die Erscheinung sich nicht verstehen, ohne sich zu setzen, eben in einem Bilde, welches Bild mit dem Begriffe niemals vollkommen aufgeht, und das insofern Anschauung, faktische Anschauung heißt. Inwiefern sie darum für ihr Verstehen ein Bild bedarf, das nie ganz begriffen wird, insofern wäre die Erscheinung sich selbst unbegreiflich, und zwar wäre sie sich unbegreiflich gerade dadurch, daß sie sich begreift durch das formale Gesetz des Begreifens, weil dies einer Anschauung bedarf; die Anschauung, d. i. das in keinem Begriffe Aufgehende ist durch das Begreifen selbst ja gesetzt. Es könnte nun wohl sein, daß in dieser Unbegreiflichkeit, die als Unbegreiflichkeit eben dennoch wieder begriffen würde, die Erscheinung unendlich wäre, und daß sie so eine unendliche Reihe des Begreifens (der Unbegreiflichkeit nämlich) beschriebe, während sie in Absicht des eigentlich und durchaus positiv Begreiflichen an sich endlich wäre, und das Begreifen durchgeführt und zu Ende gebracht werden könnte, was ja ohne Zweifel die W.-L. sich anmuthet, und in der Lösung welcher Aufgabe ihr Wesen wohl bestehen dürfte. Jedoch diese Unterscheidung zwischen unendlichem Begreifen (der Unbegreiflichkeit als solcher) und endlichem, eigentlich des Begreifens selbst, geht dermalen uns nichts an, und ich mußte es nur im Vorbeigehen anerkennen, um nicht für allgemein nehmen zu lassen, was nur theilweise behauptet ist; und um nicht scheinbar abzuläugnen, was ich zu seiner Zeit behaupten werde.

II. Vortrag. Jetzt wieder zurück in unsern Zusammenhang; sodann eine Bemerkung. Durch das Sichverstehen der Erscheinung ist gesetzt ein Leben, eine Modifikabilität des Verstandes überhaupt, in verschiedenen Momenten des Verstehens — a — b — c u. s. f.

Das Verstehen überhaupt ist darum das ganze verständige Leben, das Verstehen als Faktum aber ist allemal einer dieser Momente. Beobachtung aber, wie wir hier anstellen wollen, geht auf Fakta. Jedes zu beobachtende Verstehen ist darum nur ein Moment des Einen und allgemeinen Verstehens. Daher kommt es, daß die Beobachtung durchaus nichts Anderes liefern kann, als Thatsachen des Bewußtseins in plurali; daß sie nicht etwa fassen kann die ganze Linie des Verstehens, denn diese ist nicht ein Faktum.

(Lassen Sie uns hier gleich mitnehmen, welches der Unterschied des wissenschaftlichen Organs von dem faktischen sei: Das gesammte Verstehen in der, alle besonderen Momente umfassenden Einheit kann erschöpft werden nur aus dem Gesetze, nicht durch Beobachtung. — In der W.-L. dagegen wird dieses Gesetz, und daraus zugleich die Mannigfaltigkeit erkannt. Daß diese Mannigfaltigkeit in die historisch bekannte Fünffachheit und in die Unendlichkeit zerfällt, wird sich zeigen. Fassen Sie bei dieser Gelegenheit diesen Punkt fest in Ihrem Gedächtnisse auf).

Jetzt haben wir nur zu beobachten die Momente des Verstehens nach einander, ohne Einsicht in das vereinigende Band. Nun sagte ich: wir bedürfen es nicht, die Beobachtung von vorn herein anzufangen, wir wissen schon Einiges in Beziehung auf unsere gesammte Ansicht: wir brauchen darum nur daran anzuknüpfen.

Ich habe gestern (wie dies auch fast nicht anders sein kann, da wir auf dem Einheitspunkte des Vollendeten stehen, und zu neuen Abhandlungen uns vorbereiten) höchst bedeutende und tiefgreifende Sätze ausgesprochen, welche festzuhalten, und als leitende Sätze zu merken, Keinen gereuen wird; indem ich mit der höchsten mir bis jetzt bekannten Klarheit die Hauptpunkte dargestellt habe. Es hat sich im Vorbeigehen auch ein Punkt ergeben, den ich noch besonders herausheben, und ausdrücklich der Beobachtung empfehlen muß, dieser: das Sichverstehen der Erscheinung ist die Form ihres Seins, und sie ist nicht, ohne sich zu verstehen.

Ferner: dieses Sichverstehen aber ist nicht ein geschlossenes

und vollendetes Sein, sondern ein absolutes, durch sich selbst innerhalb seines Umkreises sich bestimmendes Leben. Also: es ist der Erscheinung, wie sie ist schlechthin ohne alle hinzutretende Modifikation, d. h. wie sie ist aus und an Gott, ein absolut selbstständiges Leben eingepflanzt, eine Modifikabilität.

Es ist klar, daß es von dieser Lebensentwickelung der Erscheinung abhängt, auf welchem Standpunkte des Sichverstehens sie irgendwo in der Beobachtung angetroffen wird. Die Erscheinung steht in a oder b oder c; sie geht in einem dieser Punkte auf, es ist Faktum, daß die Erscheinung in a steht, und nicht in b. Wird nun gefragt, warum sie gerade in a stehe, und nicht in b oder c, so kann nur geantwortet werden; weil ihr ursprüngliches Leben sich eben nur gerade für a, und nicht für andere Punkte entwickelt hat. Unmittelbares Selbstbewußtsein aber ist Beobachtung; es hängt daher von dieser Entwickelung der Erscheinung ab, wie die Erscheinung irgendwo ihrer sich bewußt ist, wie sie in irgend einem Individuum sich ergreift und verstanden wird. Wie ein Individuum sich wirklich findet in seinem innersten und tiefsten Selbstbewußtsein, hängt ab von der absolut faktischen, nur durch Selbstbewußtsein zu findenden Entwickelung dieses Lebens der Erscheinung. Von diesen Momenten des Sichverstehens, in welchem sich die Erscheinung wirklich findet, hängt nun ferner auch das ab, was wir Resultate der wahren und höhern Freiheit, der sittlichen, nennen, und diese Entwickelung ist eben diese wahre Freiheit. Also diese Freiheit, durch welche der Mensch, als faktisches Selbstbewußtsein, zur Sittlichkeit kommt, liegt weder im Ich, welches tief unter ihr steht, indem dieses Bild erst durch jene gebildet, und so das Ich durch die Entwickelung des Lebens erst sich als frei erscheinen kann: noch auch liegt sie im Absoluten, in Gott, welches über ihr steht, höher denn sie; sondern sie liegt in der Form der Erscheinung selbst, welche hier in Beziehung auf die Wirklichkeit dieser Entwickelung absolut und durchaus unbegreiflich ist.

(Noch einmal: die Erscheinung ist ein absolut freies Leben, wir reden nämlich von der absoluten Erscheinung, wie sie ist aus und an Gott. Was ist nun das Resultat dieses absoluten Lebens? Gewisse Punkte des Verstehens sind es: z. B. wenn ein individuelles Bewußtsein durchaus in der Empirie verharret, und darüber hinaus in ihm Nichts liegt, so hat in demselben die höhere Freiheit und das höhere Leben der Erscheinung sich nicht entwickelt. Wenn dagegen ein Individuum sich findet in dem sittlichen Bewußtsein; so hat sich die höhere Freiheit, das absolute Leben der Erscheinung in ihm entwickelt. Nun ist stets gefragt worden: ob diese Freiheit, wodurch die Erscheinung sich erhebt zur Sittlichkeit, die Freiheit des Menschen, des Individuum ist? Das sei fern, denn durch diese Freiheit wird das Individuum selbst gemacht und bestimmt, die Freiheit liegt höher als das Individuum, und bestimmt dasselbe. Das Ich ists nicht, was Princip seiner Freiheit ist. Nun, wenn es das Ich nicht ist, so wird es Gott sein? Dies ist die gewöhnliche Ansicht. Aber dies ist auch nicht wahr, denn wenn Gott Grund der Erhebung zur Sittlichkeit sein soll, so ist er auch der Grund der Nichterhebung zur Sittlichkeit, oder der Unsittlichkeit. Das läßt sich aber nicht behaupten; jeder stößt sich daran, und mit Recht. Wie steht es denn also? Gott liegt über alle Erscheinung hinaus, also auch über die Freiheit, die ja zur Erscheinung gehört; also die Erscheinung selbst ist dies Princip der Freiheit: ihr frei sich entwickelndes Leben ist es, welches im Individuum aus der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit sich erhebt).

Dies ist in diesem Zusammenhange, wie ich hoffe, klar. Es ist dies einer der dunkeln Punkte, von denen ich oben redete. Ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders in meinem Vortrage der Sittenlehre im vorigen Sommer, allen Fleiß angewendet, um ihn auseinander zu setzen. In dem Gesagten aber liegt das absolute Princip desselben, so wie noch viele andere Aufschlüsse; ich bitte Sie darum dasselbe festzuhalten, bis wir es irgendwo durch die Anwendung noch weiter befestigen.

Jetzt zurück zum Ganzen!

Das faktisch zu Beobachtende ist allemal ein Besonderes aus der Mehrheit heraus, einer der Punkte in der Linie. Die

Einheit derselben wird gedacht durch die Anschauung des Gesetzes, nicht beobachtet. Haben wir nun etwa in dem Vorhergehenden einen solchen Moment des Verstehens kennen gelernt, und welchen?

Allerdings; denn wir haben gefunden: die Erscheinung versteht sich überhaupt in ihrem bestimmten und formalen Dasein, ist ein Bild ihrer selbst in diesem bloßen formalen Sein, sie ist das, was wir Empirie oder Erfahrung nannten. Wir haben nun stets vorausgesetzt, wie es denn nicht umhin konnte, uns bekannt zu sein, daß dieser Zustand der Erscheinung nur sei ein besonderer Moment derselben, und daß es auch noch andere gebe. Jetzt erst jedoch wird er zufolge des deutlich erkannten höheren Grundsatzes als ein besonderer ausgesprochen, indem wir das ganze Resultat der vorigen logischen Vorlesungen als Eins zusammenfassen; und es liegt uns demnach ob, diesen Moment bestimmt als einzelnen zu charakterisiren, um zu sehen, wie ausser und neben ihm ein oder mehrere andere möglich sind.

— Ich will allenthalben vollkommene Einsicht auch in den Gang meines Vortrags, und in den systematischen Zusammenhang meiner Lehre, ob dieser nun ein wissenschaftlicher sein möge, oder ein durch eine äussere Zweckmäßigkeit bestimmter. Darum wollen wir vor allen diesen Zusammenhang klar machen. Die logischen Vorlesungen hatten zum Gegenstande das absolut faktische Wissen, denjenigen Bilderzustand, welchen die Erscheinung schlechthin und ohne Weiteres mit sich bringt, dadurch, daß sie überhaupt und formaliter ist. Dort war es uns zu thun um den Inhalt dieses faktischen Wissens: diesen hatten wir in gewisser Rücksicht zu analysiren, und nur dies war unsere Aufgabe. Jetzt aber ist es uns um mehr zu thun; wir umfassen jetzt ein höheres Ganze, und erkennen das in der Logik aufgestellte Wissen demzufolge als einen besonderen Theil des gesammten Bewußtseins, als eine Hauptthatsache desselben. Jetzt wollen wir das Wissen in seiner Gesammtheit aufstellen, und da findet sich denn, daß wir in jenen Vorlesungen, ohne eigentlich dies zu beabsichtigen, einen solchen Theil und eine Thatsache, die gesammte Erfahrung, schon aufgestellt, und sogar wissenschaftlich begriffen haben. Dies brauchen wir nicht noch einmal zu thun, sondern wir haben nur das dort Aufgestellte, die Empirie, in ihrer vollendetern Form, als Thatsache, als einzelnes und abgerissenes Stück zu erkennen, und zu sehen, wie von da an, nach dem Gesetze, es weiter gehen werde, um nur unserer Beobachtung ihren Ort anzuweisen. So knüpfen wir an, und darum mußten wir für die Gründlichkeit eines solchen Anknüpfens jenes Grundgesetz über die Mannigfaltigkeit der Momente des Verstehens überhaupt vorausgehen lassen.

Innerlich kennen wir die Erfahrung; jetzt wollen wir sie auch äusserlich als Thatsache ansehen, nach dem Geist unserer dermaligen Betrachtung; um zu sehen, wie wir von diesem Punkte heraus, und herüber kommen möchten zu einem anderen. So viel im Allgemeinen. Jetzt in strenger Ordnung fort.

Die Erfahrung, wie wir sie kennen, ist eine der möglichen Thatsachen des Wissens, ist ein nothwendiger Moment unter den Momenten des Verstehens. Aber sie ist nicht das ganze Wissen oder Verstehen. Wie ist sie darum formaliter und ihrem inneren Charakter nach verschieden von anderen möglichen Momenten? Wir sollen sie selbst verstehen aus einem größeren Ganzen heraus! Dies ist die erste Aufgabe.

Vorerinnerung.

Die der Erfahrung gegenüberstehenden Momente des Verstehens kennen wir freilich noch gar nicht: die gestrige Eintheilung war nur willkührlich, um zu zeigen, daß das Verstehen überhaupt in sich zerfalle. Aber so viel wissen wir doch, daß es dem niederen entgegengesetzte und höhere Momente desselben giebt. Nichts verhindert, dieselben alle in diesem Gegensatze, und als solchen zusammenzufassen zur Einheit des Begriffs, lediglich um das Reden und die wissenschaftliche Form der Untersuchung uns zu erleichtern. Also das gesammte Wissen oder Verstehen können wir uns denken, als Erfahrung und Uebererfahrung, Sinnliches und Uebersinnliches, niederes und höheres Erkennen, nach der Analogie des höheren und niederen Begehrungsvermögens, welche Eintheilung mit der unsrigen zusammenfällt, inwiefern ihr ein

Funke Wahrheit zu Grunde liegt. Wir haben darum den Vortheil, daß wir hier gleich von einer Eintheilung des Bewußtseins ausgehen können in die Thatsachen des niedern und in die des höheren Verstehens; was wir sonst nicht konnten, sondern wir mußten ohne sichtbaren Leitfaden in unsere Untersuchung hineingehen.

Demnach läßt unsere erste Aufgabe sich auch so stellen: das niedere und höhere Verstehen von einander zu unterscheiden. Das niedere Verstehen darf ich aus der Logik als bekannt voraussetzen; alles übrige Erkennen und Verstehen, was nicht Empirie ist, kenne ich hier noch nicht; ich weiß nur, daß es nicht Erfahrung, und, nach dem Grundsatze der Entwickelung der Freiheit, daß es ein *Höheres* als Erfahrung ist.

Jetzt zur Sache: Wie ist höheres und niederes Verstehen unterschieden?

1) *In Absicht des Inhalts.*

Wir wissen: in der Erfahrung versteht die Erscheinung sich lediglich ihrem formalen Sein nach. Ist aber von einer Mannigfaltigkeit in der Erscheinung die Rede, so ist darin nur Verschiedenheit im Verstehen überhaupt und im Sichverstehen gemeint; das Sichverstehen ist ja Seinsform der Erscheinung. Willst du darum eine gewisse Thatsache charakterisiren, so charakterisire nur ein gewisses Sichverstehen. Nun ist die Erfahrung Sichverstehen der Erscheinung lediglich ihrem formalen Sein nach: das Sichverstehen ist das Genus, das ihrem formalen Sein nach, die Species. Also die Erfahrung ist ein Sichverstehen der Erscheinung als ein Sichverstehendes überhaupt, und weiter Nichts. In der Erfahrung ist die Erscheinung ein Bild eines Sichverstehenden, welches Sichverstehende eben Ich ist, d. h. die Identität des Sichverstehenden und des, als sich verstehend, Verstandenen ist. So ist die Erfahrung in ihrer Form hingestellt. Sie ist ein Bild, und dieses Bild wird als Bild verstanden, woraus entsteht das bestimmte Bewußtsein eines *Objekts*. Die Erscheinung hat ein Objekt *schlechthin*. Aber es wird darin auch verstanden ein Verstehendes, und wird verstanden, daß verstanden werde dieses Verstehende, und in dieser Rücksicht spricht die Erscheinung: Ich verstehe, stelle vor den Ofen.

(Die Erscheinung versteht ein Objekt schlechthin: $\frac{B}{B}$, welches zugleich das Verstandene ist, und das Verstehende in einem höheren Verstehen: $\frac{B}{\frac{B}{B}}$. Das ists, und nichts mehr: ein Verstehen ihrer, der Erscheinung, die auch nur in einem leeren Bilde hingestellt ist, dem des Selbstverstehens).

Fassen Sie dies sehr genau. Ich weiß nicht, ob ich es früher mit dieser Präcision ausgesprochen habe. Die Erfahrung ist absolutes Bild des formalen Sichverstehens der Erscheinung. Nur dies ist sie. Freilich muß dieses *Verstehen*, das da verstanden wird, dargestellt werden an einem Verstandenen in diesem Verstehen, an einem eben schlechthin angeschauten Objekte; dazu nun ist jederlei Objekt gut; es könnte sein, welches es will, wenn es nur ein Objekt ist. Das giebt das schlechthin empirische Objekt, und das System dieser empirischen Objekte — die *Natur*, welche schlechthin und durchaus Nichts sind, als das, woran das Verstehen dargestellt wird, indem das Wahre der gesammten Empirie Nichts ist, als die Form des Verstehens überhaupt. Diese soll dargestellt werden, und zu den Bedingungen dieser Darstellung gehört ein Verstandenes in dem der Form nach darzustellenden Verstehen.

So verhielte es sich mit dem niederen Verstehen, es ist ein bloß formales. Das ihm entgegengesetzte höhere Verstehen müßte darum sein ein *reales*, wahrhaftes. Die Erscheinung müßte in ihm sich verstehen als das, was sie in der That, und abgesehen von ihrer bloßen Form ist, als *Erscheinung des Absoluten*. Dieses Bild des Absoluten müßte heraustreten in dem Begriffe. Dieses darum wäre der Unterschied in Absicht des Inhalts dieser absolut entgegengesetzten Momente des Verstehens. — Wir wollen es noch leichter also fassen: das Wort *Erscheinung* hat einen doppelten Sinn: 1) einen negativen: sie ist nicht das Sein selbst, sondern nur seine Erscheinung; 2) einen positiven und bejahenden: die Erscheinung ist denn doch des Seins Erscheinung, nicht die Erscheinung von Nichts, in welchem Falle die Erschei-

nung nicht einmal da zu sein vermöchte, denn das Nichts vermag nicht zu erscheinen. Die Erscheinung nun, sagst du, versteht sich: sie muß sich folglich verstehen in diesem doppelten Sinne. Dieses Verstehen aber fällt aus einander in zwei verschiedene faktische Momente des Verstehens. (Wir selbst konnten nur behaupten, es sei ein doppelter Sinn in dem Worte, weil wir diesem Gesetze der Spaltung, und des Auseinanderfallens, das eben ein absolutes ist, uns nicht entziehen können). Sie versteht sich, heißt daher: sie versteht sich in diesem doppelten Sinne: im ersten als bloße Negation, versteht sie sich in der Erfahrung; als Erscheinung des Seins versteht sie sich in dem höheren Bewußtsein. Also dem Inhalte nach sind niederes und höheres Erkennen so verschieden, daß das niedere ist ein Sichverstehen in der bloß negativen Form einer Erscheinung, als Nichtsein, das höhere dagegen ein Sichverstehen derselben Erscheinung als des Seins, und nicht als des Nichts Erscheinung. So sind beide Momente verschieden nach ihrem Inhalte.

2) Höheres und niederes Verstehen sind aber auch verschieden in Absicht der Seinsform, ihrer genetischen Form.

Die Erfahrung ist schlechthin, so wie die Erscheinung überhaupt ist, daher sie auch genannt worden ist das absolut faktische Wissen. Da die Erscheinung ist, so gewiß das Absolute ist, und da dieses faktische Wissen ist, so gewiß die Erscheinung ist; so kann die Erfahrung auch nicht nicht sein; sie ist so nothwendig und absolut als Gott selbst. Darum ist die Erscheinung, so ist sie wenigstens in dieser Form des Verstehens. Dieses niedere Wissen demnach ist der Erscheinung durch ihr bloßes Dasein mit gegeben.

Anders verhält es sich mit dem höheren Verstehen, dem Verstehen ihrer selbst, als Erscheinung des Absoluten. Dies setzt die Entwickelung des gestern nachgewiesenen absoluten Lebens, der Freiheit der Erscheinung voraus, und ist nur durch diese Freiheit das faktische Wissen, oder die Erfahrung ist Produkt des bloßen Seins der Erscheinung, das höhere Verstehen, das Verstehen des eigentlichen Wesens und der Realität der Erscheinung ist

Produkt der Freiheit, der Entwickelung des Lebens innerhalb der Erscheinung.

Ich will indessen diesen Unterschied tiefer auseinandersetzen, da er unter die von mir bezweckten Punkte gehört, über welche nicht Allen die vollkommne Klarheit beiwohnt, und da hier eine Stelle ist, wo ohne die systematische Vorbereitung der W.-L. diese Klarheit hervorgebracht, und von dem Resultate sogleich die wichtigsten Anwendungen gegeben werden können. Knüpfen wir an also:

1) Ich habe gesagt: die Erscheinung, die da schlechthin ist, wie das Absolute ist, versteht sich selbst schlechthin, denn dieses ist die Form ihres Seins. Es ist darum klar, daß das Sichverstehen schlechthin ist, wie Gott, und nicht nicht sein kann. Sodann habe ich gesagt: dieses Verstehen ist (in einer gewissen Beziehung, die ich indessen weglassen will, weil es eben darauf ankommt, diese klar zu machen) nicht ein geschlossenes Produkt, sondern ein mannigfaltiges und in sich bewegliches Leben. Also Verstehen ist = Leben. Wenn ich darum gesagt habe das Verstehen ist schlechthin, so habe ich dadurch auch gesagt: das Leben der Erscheinung ist schlechthin, es wird nicht, kann nicht nicht sein, so wenig als Gott wird und nicht nicht sein kann. Dies ist nun die Eine Seite meiner Lehre, die klar und offenbar ist, und ich werde doch wohl redlicher Weise zu derselben stehen.

2) Habe ich früher, und so eben wieder gesagt: dadurch, daß die Erscheinung ist, ist schlechthin gesetzt und kann nicht nicht sein das Verstehen, das Erfahrung genannt wird, dieser einzelne, niedere Moment, der im Grunde nicht einmal ein wahres Sichverstehen der Erscheinung ist, sondern nur ein Verstehen der leeren Form des Verstehens selbst. Dieser ist schlechthin gesetzt, mehr aber ist nicht nothwendig. Sollte es zum höheren Verstehen kommen, so müßte das absolute Leben der Erscheinung sich entwickeln, welches sich auch wohl nicht entwickeln könnte. Also haben wir dadurch denn doch gesagt, daß das Leben in seiner Entwickelung wenigstens werden müsse, übergehen aus dem Nichtsein ins Sein. Dies ist die zweite Seite meiner Lehre, zu der ich denn wohl auch stehen werde. Beides also muß bleiben.

Nun ist ganz offenbar, daß ich von einem und eben demselben logischen Subjekte, dem Verstehen in seiner Ganzheit, und dem Leben, einmal behaupte: es ist schlechthin, kann nicht nicht sein, sodann wieder: es ist nicht schlechthin, es kann sehr wohl auch nicht sein, und ist in einem gewissen Falle, wenn nämlich die Erscheinung im bloßen Standpunkte des faktischen Wissens oder der Erfahrung steht, in der That nicht.

Will ich nun nicht des Widerspruchs geständig sein, und entweder eine der beiden oder beide Behauptungen zurücknehmen, wie ich nicht kann; so muß ich zeigen, daß das Wort ist, als der eigentliche Sitz des scheinbaren Widerspruchs, in beiden Sätzen in einem verschiedenen Sinne gebraucht wird, und diese Verschiedenheit nachweisen.

So verhält es sich denn in der That; und auf diese Verschiedenheit des Sinnes habe ich schon oben hingewiesen, indem ich sagte: in Beziehung auf die Wirklichkeit zerfalle das Verstehen in ein Mannigfaltiges, und in Beziehung auf diese müsse das Verstehen aufgefaßt werden als ein in sich bewegliches und mannigfaltiges Leben. — Und so wäre denn das in beiden Sätzen gebrauchte Ist einmal zu verstehen mit dem Zusatze: wirklich, das zweite Mal mit der Negation dieses Zusatzes, als Nichtwirklich oder Ueberwirklich. Der letztere Satz hieße darum nur: so wie die Erscheinung ist, ist schlechthin wirklich die Erfahrung, und kann nicht nicht sein; wohl aber ist es sehr möglich, daß nicht wirklich sei das höhere und wahrhafte Verstehen, denn daß dieses wirklich sei, dazu gehört noch die Bedingung, daß das innere Leben der Erscheinung wirklich werde. Der erstere Satz dagegen ist so zu verstehen: das gesammte Verstehen ist schlechthin über aller Wirklichkeit, und als Princip der Wirklichkeit; und darum ist es in der That niemals und zu keiner Zeit wirklich, denn das absolute Princip geht niemals auf in dem Principiate. — Kurz, daß ich dies sogleich in seiner Spitze fasse: es ginge daraus hervor, daß nach unserer Ansicht auch ausser Gott, von dessen formalem Sein hier nicht weiter die Rede ist, an der Erscheinung selbst sich finde ein doppeltes, und durchaus sich entgegengesetztes Sein, ein wirkliches und ein überwirkliches, ein sinnliches und ein übersinnliches, geistiges. (Von dem letzteren sprechen sie so viel, warum machen sie denn ihr Sprechen nicht geltend?) Daß ferner das letztere, das überwirkliche Sein, sei Princip des ersteren, des Wirklichen, darum höher, und daß es sei in Beziehung auf die Erscheinung das wahre und eigentliche Sein, dagegen das wirkliche nur wiederum ist die Erscheinung des erstern. (Schon in den früheren Vorlesungen haben wir dies so ausgedrückt; die Welt ist nur die Erscheinung der Erscheinung, die Erscheinung des Ich, oder des Verstandes, die Darstellung desselben in einem formalen Sein). Kurz, es käme hierbei zu Tage als der eigentliche Charakter des Idealismus, und sein Gegensatz mit jeder andern Philosophie, Folgendes: Jede andere Philosophie hält das wirkliche Sein für gleichbedeutend mit Sein überhaupt. Wirklichkeit ist ihnen = Sein: das, was man möglich nennt, ist ihr ein bloßes complementum der Wirklichkeit, über das sie weiter keine Rechenschaft giebt: die Nothwendigkeit begreifen sie nur als eine überflüssige Zierde der Wirklichkeit, und mit dem Umkreise des Wirklichen beschließen sie den Umkreis des Seins überhaupt. Dem Idealismus aber geht da, wo diese Welt zu Ende ist, die seinige erst an. Ihm ist das eigentlich Seiende, ausser Gott, und ihn nicht mitgerechnet, also die Erscheinung, durchaus nicht das Wirkliche, oder wirklich, sondern das absolut und rein Ueberwirkliche, das Princip aller Wirklichkeit, welches Princip, inwiefern es wirklich, faktisch geworden, insofern aufgehört hat, es selbst, nämlich Princip zu sein, also durch die Wirklichkeit sein wahres Wesen vernichtet. Das Ueberwirkliche ist Princip aller Wirklichkeit, eines Verstehens nämlich; denn eine andere Form der Wirklichkeit ausser im Verstande, giebt der Idealismus nicht zu. Die reale und wahrhafte Erscheinung ist überwirklich, wie Gott, dessen Erscheinung sie ist; daß sie Princip ist und Leben, ist auch nicht ihr eigentlicher Charakter, sondern diesen erhält sie nur durch ihre Relation zur Wirklichkeit. Halten Sie dieses fest. Zwar habe ich niemals anders vorgetragen; denn die W.=L. existirt gar nicht ohne diese Erkenntniß: aber nicht immer habe ich es so herausgehoben mit dürren Worten, sondern es in einem synthetischen Zusammen-

hange aufgestellt. Zum einzelnen Herausheben berechtigt mich, wie gesagt, die hier Statt findende Methode.

Der Gegensatz zwischen diesem ist: (das Leben ist nothwendig, und ist nicht nothwendig, nur zufällig;) ist, wie zwischen wirklich und überwirklich. Aber was heißt denn wirklich? Haben wir davon einen durchaus scharfen, wissenschaftlich genetischen Begriff, oder nur einen vagen? Ich zweifle daran: es ist darum nöthig, auch diesen an dieser Stelle ganz klar zu machen.

III. Vortrag. Wir waren noch bei der Beschreibung des höheren und niederen Verstehens, in Hinsicht ihrer Seinsform. Das niedere Verstehen ist, so wie die Erscheinung überhaupt ist, das höhere dagegen ist gar nicht so unmittelbar, sondern es setzt als Bedingung seines Seins die Entwickelung einer Freiheit voraus; was d. Erste wäre.

Aber die Freiheit selbst ist ja schlechthin, wird nicht, kann nicht nicht sein! Dies ist ein Widerspruch gegen die erste Behauptung. Wie ist er zu vereinigen? Antwort: das niedere Verstehen ist wirklich, wie die Erscheinung ist; die Erscheinung bringt nothwendig irgend ein wirkliches Sein mit, und dieses ist eben das faktische Wissen. Sie hat aber zugleich in sich ein höheres, absolut überwirkliches Sein, das Princip der Wirklichkeit ist, darum niemals wirkliches. Dieses ist das im höheren Erkennen Erkannte; durch dieses kann allerdings etwas wirklich werden, das höhere Erkennen nämlich. Es kann wirkliches werden; nicht überhaupt nur werden, denn wirkliches Sein und Sein überhaupt sind uns nicht einerlei, und ein Wirklich werden giebt es nach uns, eben so, wie ein Vergehen des Wirklichen, aber ein Werden überhaupt und absolut giebt es nicht. Denn was in dem höheren Sinne ist, ist eben, wie Gott ist, wird weder, noch vergeht es. Wird nun aber Etwas; so heißt das: es wird wirklich.

So lösten wir den scheinbaren Widerspruch. Vielleicht aber bloß durch ein Paar Worte. Haben wir denn einen eigentlich

wissenschaftlichen, d. i. genetischen Begriff vom wirklichen Sein, im Gegensatz des überwirklichen Seins? (Keine andere Philosophie hat diesen Begriff). Wie sich dies auch verhalten möge, wir wollen ihn uns erschaffen, und dies ist unsere nächste Aufgabe.

Vorerinnerung, was sich eigentlich von selbst versteht.

Wie die Erscheinung ist, ist wirklich ein Verstehen, das niedere und nothwendige. Wenn die Freiheit, die überwirklich ist, sich entwickelt, so wird auch wirklich ein anderes, das höhere Verstehen. So haben wir früher gesagt. Es wird darum diesem höheren Verstehen nicht die Wirklichkeit überhaupt abgesprochen, sondern nur die unbedingte und unmittelbare Wirklichkeit. Ganz die Wirklichkeit abgesprochen, und völlig in das Gebiet des überwirklichen Seins hinein versetzt, wird nur das Princip der Wirklichkeit. Die Begriffsbestimmung der Wirklichkeit, die wir aufstellen, muß darum auf beides passen, wenn sie richtig sein soll. (Die gesammte Empirie ist wirklich: könnte ich nun eben so auch umgekehrt sagen: das gesammte Wirkliche ist Empirie? Nein, denn dem Vorhergehenden zufolge ist das höhere Erkennen nur wirklich im Gegensatze mit der Empirie: Empirie und Wirklichkeit gehen also nicht in einander auf. Ich muß darum jetzt einen höheren Begriff der Wirklichkeit geben, der zwar die Empirie, aber ausser derselben auch noch etwas Anderes umfaßt).

Jetzt zur Sache, in streng logischer Ordnung, und mit dem Ausdrucke der Thatsache: das ist.

1) Der gemeinschaftliche Mittelpunkt der beiden Seinsformen, der wirklichen und der überwirklichen, ist das Bild der Erscheinung selbst, als solcher; darum als Ich; der Anhaltspunkt beider: aber der Erscheinung, als solcher; darum als Anschauung und Begriff in absolut organischer Einheit, (Anschauung eines Etwas; Begriff, daß dieses Etwas verstanden werde als Bild oder Erscheinung). Dieses Bild, das da setzt ein Ich, als sein Gebildetes, ist schlechthin, wie die Erscheinung ist, denn die Erscheinung versteht sich, und versteht Sich; und darin eben besteht ihr formales Sein. Sie ist schlechthin dadurch, daß sie ist, ein Bild, zu welchem das unmittelbar Gebildete ist sie selbst, d. h. sie ist ein Bild, welches sich selbst versteht, theils als Bild

überhaupt, theils als Bild eines solchen, bestimmten, hier ihrer selbst, welche zugleich ist das Bild. (Dies ist so zu verstehen: Wie die Erscheinung ist, ist ein durchaus bestimmtes Bild; darin zugleich aber ein sich selbst verstehendes Bild, und zwar in doppelter Rücksicht: theils sich verstehend so, daß es ist ein Bild, in diesem Verstehen als Bild setzend sein Gebildetes, sein Objekt; theils so, daß es ist Bild seiner selbst, dessen, was auch das Bild ist, der Erscheinung; das Grundbild darum ist ein Bild des Ich. Dieses Ich, wie wir es jetzt beschrieben haben, ist mit derselben Absolutheit wie Gott. Es ist nicht etwa zu erklären und faktisch abzuleiten, sondern nur aus seinem absoluten Gesetze einzusehen, wie dies jetzt geschehen ist. Dies ist der Mittelpunkt der beiden Seinsformen. In Beziehung auf wirkliches und überwirkliches Sein ist das Ich keins von beiden, sondern nur die Grundlage und der gemeinschaftliche Mittelpunkt beider. Wer sich daran stößt, der wisse zum voraus, daß durch dieses Bild allein in der That gar kein Sein ist, indem dieses Bild selbst eben niemals allein ist, sondern daß es nur abgiebt den Bestimmungsgrund eines durch ein anderes Bild zu ihm hinzukommenden Seins, wie sich bald zeigen wird.

2) Dieses Ich nun erscheint sich niemals bloß als Ich, sondern immer mit einem Bilde, als habend und seiend ein Bild; denn nur dadurch, daß es sich also erscheint, erscheint es sich auch als Ich, und wird verstanden. Festgehalten, daß dieses beschriebene Verhältniß, die Synthesis, so wie sie ist, nicht wird, ist nach dem absoluten Seinsgesetze der Erscheinung. Was das Grundbild, von welchem Alles ausgeht, das ein Ich hinstellende Bild, vorbilden und aussprechen möge, geht uns gar nichts an. Wir schweben über diesem Aussprechen, in der Ansicht des Gesetzes, aus welchem wir einsehen, was es dem Wesen nach sei, und was alles sein Aussprechen im Grunde und in der Wahrheit bedeute.

Dieses dem Ich inwohnende Bild kann nun sein in zwiefacher Form, und diese Verschiedenheit eben ist es, auf welche der Unterschied zwischen wirklichem und überwirklichem

Sein sich gründet. Dieses ist darum der eigentliche Punkt unserer Untersuchung, den wir vorzüglich ins Auge zu fassen haben.

Nämlich: dieses Bild kann entweder nicht erzeugt und nachconstruirt werden durch das vorgebildete Ich, oder es soll und muß gebildet werden durch dasselbe nach einem Gesetze. — Das Grundgesetz des formalen Seins der Erscheinung, ohne allen Unterschied, fordert ein bestimmtes Bild für das Ich. Jetzt aber beginnt der Unterschied: dieses Bild, mit dem das Ich sich findet, kann haben eine zwiefache Form, entweder ist es nicht construirbar durch das Ich, oder es ist ein solches, das gebildet werden soll durch das Ich. Es ist klar, daß im zweiten Falle das Bild gar nicht unmittelbar Bild eines Seins sein wird, sondern daß es unmittelbar nur ist Bild eines Gesetzes, ein Sein zu bilden, (oder zu denken).

So ist der Unterscheidungscharakter beider Bilder angegeben in seiner höchsten Schärfe, den ich jetzt auseinandersetzen will, lediglich analysirend das so eben Ausgesprochene. Ich ersuche Sie, bloß die Worte ganz so zu nehmen, wie sie stehen, auch sie als eben nicht ganz verstanden zu nehmen, und nicht vorzugreifen mit Bestimmungen.

Das Ich erscheint sich in und mit einem Bilde überhaupt, und zwar mit einem Bilde des Seins. Dies ist das Gemeinsame, schlechthin Hindurchgehende durch alle Erscheinung, und die Grundform derselben. Dieses Bild ist nun weiter bestimmt durch einen Zusatz, und in Rücksicht desselben bestimmbar auf entgegengesetzte Weise. Welches ist dieser Eine gemeinsame Zusatz? Antwort: Offenbar ein Vermögen, zu bilden, welches in Beziehung auf das Eine Bild negirt, als nicht dahin reichend; in Beziehung auf das Bild von der andern Art gesetzt und bestimmt wird durch ein Gesetz: es soll und muß bilden, (vielleicht unter einer gewissen Bedingung) ein solches.

Früher sagten wir: wie die Erscheinung überhaupt ist, ist ein Ich mit dem Bilde eines Wirklichen, Empirischen; aber das Wirkliche wird verstanden als solches, und durch eine Beziehung auf das Vermögen. Das Bild des Ich bringt darum — dies

ist der neue Satz, der sich uns hier in den Zusammenhang hineinstellt — mit sich schlechthin das Bild eines Vermögens.

Wie die Erscheinung gesetzt ist, ist gesetzt das Ich; denn dies ist eben ihr formales Sein, wie aber dieses gesetzt ist, so ist gesetzt ein Vermögen dieses Ich, denn nur in Beziehung auf dieses ist das Bild eines Wirklichen, welches auch schlechthin gesetzt ist. Das Bild des Vermögens, welches mit sich bringt das absolute Sein der Erscheinung selbst, ist darum ein schlechthin geschlossenes und seiendes, das auch nicht wird, sondern ist, und in welchem Nichts wird, sondern das eben Alles ist, was es ist.

Das Bild des Wirklichen stellt sich darum als Bild einer bestimmten Beschränkung des Vermögens; eines bestimmten Nichtvermögens und Nichtkönnens, nämlich bilden, welchem ein Können nothwendig gegenübersteht. Dieses ist der Grundcharakter der Wirklichkeit. Keine Wirklichkeit darum, ausser in Beziehung auf das Ich und sein Vermögen, und als eine Beschränkung dieses Vermögens. Dies ist die Grunderklärung dieses Begriffes.

Zwei Bemerkungen.

1) Dem Nichtkönnen steht gegenüber ein Können, construiren nämlich und bilden: das Nichtkönnen kann gar nicht gebildet werden, ausser mit dem Können zugleich, und als sein Gegensatz. So weit sich also das Nichtkönnen erstreckt, so weit muß sich auch das Können erstrecken, denn jenes ist ja nur die Negation des Könnens. Nun haben wir aber im zweiten Gliede als den Gegensatz des Wirklichen, nicht etwa das nur Können, sondern das Müssen, nach dem Gesetze hingestellt. Es ist darum klar, daß wir ein in der Mitte liegendes Glied, das des bloßen Könnens, und die Ansicht vom Sein, welche dieses bloße Können mit sich bringen möchte, übersprungen haben. Das Mögliche ist übersprungen. Auch darin dürfte eine Zweideutigkeit sein. Gegenwärtig aber geht dies uns nichts an, und ich bemerke dies bloß darum, damit man nicht irre werde, und nicht glaube, es werde in der That übersehen.

2) Wichtiger und bedeutender ist Folgendes: das Ich ist das Bild der Erscheinung überhaupt. Die Erscheinung ist für sich,

versteht sich, ist also die Identität des Verstehenden und des Verstandenen, des Sehenden und des Gesehenen. Dieses Ich wird nun hier gesetzt als Etwas, ein Bild nämlich, was es nicht kann, was keineswegs ausdrückt sein Vermögen, sondern ein absolut gegebenes faktisches Sein, und in diesem letzteren besteht eben die Wirklichkeit.

Das Ich ist darum durch und durch Bild, dabei bleibt es; das Sein ausser dem Ich, das da gesetzt wird, ist eben gesetzt nur zufolge des Bildes, im Verstehen des Bildes als Bild. Aber das Ich ist nicht bloß Bild dessen, was es kann, nicht bloß Bild seines Vermögens und der Produkte desselben, sondern auch dessen, was es nicht kann. Mit dem Bilde seines Vermögens geht darum nicht etwa auf das Sein des Ich, sondern dieses Vermögen ist nur ein Theil und Accidens des Seins des Ich überhaupt; des gegebenen Seins als Bildwesens. Dieses Bildwesen nun, was das Ich ist, nicht wird, auch nicht sich macht, auch nicht sich anschaut, als sich dazu machend, sondern welches eben ist durch das Sein der Erscheinung überhaupt, ist das nothwendig Wirkliche, als ein bestimmter Theil der Wirklichkeit überhaupt, das wir bisher gekannt haben als faktisches Wissen, Erfahrung.

(Ich stelle vor, ich denke, ist in der Empirie nicht wahr, das empirische Ich hat kein wahrhaftes Vermögen. Daher ist in den Vorlesungen über die Logik keines solchen Vermögens erwähnt worden; dort aber ist die Empirie auch nicht aufgenommen in den höheren Zusammenhang. Jetzt wird sie es, und da kann die Nichtconstruirbarkeit der Empirie nur angeschaut werden an der Construirbarkeit; die Empirie wird ermessen an einem Vermögen, zu bilden; obgleich in ihr kein Vermögen ist. Neben diesem Vermögen liegt aber ein Bild des Ich, welches durchaus ist Ausdruck nicht seines Vermögens, sondern eines Seins, und sich gegebenen Seins über sein Vermögen hinaus, was es nicht bilden kann; das eigentlich ist die Empirie, d. i. die schlechthin nothwendige Wirklichkeit).

Jetzt weiter zum Gegensatze, als der zweiten Hälfte der Analyse. Wenn die Grundanschauung dieses Vermögens, die

auch nicht ist die Totalität des Ich, sondern nur ein Theil desselben, sich bestimmt findet durch ein Gesetz des Bildens eines gewissen Seins = x, so sei dieses Sein das Ueberwirkliche, sagte ich oben. (Von der jetzt gebrauchten Formel besonders gilt die Erinnerung, daß man die Worte annehme, wie sie lauten, und nicht vorgreife). Ich rede vom Bilden, vom reinen Bilden eines Seins, Hinschauen eines solchen, in welchem Sinne wir bisher allein dieses Wort kennen. Keineswegs rede ich hier etwa von einer realen praktischen Thätigkeit, einem bildenden Wirken, dergleichen etwa hier Jemandem einfallen könnte. Diese Bedeutung hat Bilden hier noch nicht. Da setze ich nun: das Ich schaut sein Vermögen zu bilden an unter dem Gesetze eines bestimmten Bildens. Wie das Ich im ersten Falle sich sieht mit einem ein Objekt setzenden Bilde, so sieht es sich hier nicht mit einem solchen, sondern mit einem Gesetze eines bestimmten objektiven Bildens. Nun ist freilich klar, daß, so gewiß es sich sieht mit diesem Gesetze, Bild dieses Gesetzes als solchen ist, es zugleich ist das gesetzmäßige Bild, und das durch dieses Bild gesetzte Sein: es kann ja nicht sein das Eine, ohne zugleich zu sein das Andere, denn das Ganze ist in synthetischer Einheit. In dem unmittelbaren Sein der Erscheinung liegt die Anschauung eines Gesetzes des Bildens. Solch ein Gesetz läßt sich nicht anders anschauen, als wenn gebildet wird nach dem Gesetze, dadurch wird es erst deutlich, was für ein Gesetz es ist. Die Anschauung des Gesetzes des Bildens bringt darum das Bilden mit sich. Es kommt nur darauf an, zu fassen, daß das Ich gar nicht unmittelbar ist dieses Bild x, noch sein Objekt, sondern unmittelbar nur des Gesetzes dieses Bildens; daß der Urblick und eigentliche Focus nicht ist ein fertiges Bild, sondern nur die Anschauung eines Gesetzes des Bildens, und daß das Bild selbst und das Gebildete nur gesehen wird zufolge des Gesetzes. Eine solche Einsicht wird sich nicht aussprechen, wie die andere: es ist das und das Bild, und sein objektives Sein, und damit gut, sondern: es muß x sein, x ist nothwendig; denn der Focus des ganzen Blickes ist das Gesetz. — Nicht einmal wird etwa gesagt werden können: es ist nothwendig, darum ists; denn

wenn dieser letzte Zusatz einen Sinn haben sollte, so müßte er heißen: darum ist's wirklich. Und das eben ist es, was die Anderen thun, indem sie das Ueberwirkliche herabziehen in die Wirklichkeit und Sinnlichkeit, wodurch sie ihre denn doch nicht abzuläugnende Erkenntniß eines Uebersinnlichen vernichten. Mir liegt Alles daran, daß Sie dies nicht thun, denn der Nerv des Idealismus beruht in dieser Einsicht. Also dieser Blick spricht durchaus gar nicht: es ist; sondern bloß und rein: es muß sein.

Lassen Sie uns nun sogleich, insoweit die Sache es erlaubt, dies aufnehmen in die gewöhnliche Rede. — Jenes Bilden durchaus nur unter und nach dem Gesetze, das darum überhaupt und in seinem ganzen Umfange in die Anschauung nicht kommt, außer vermittelst des Gesetzes, kann man recht gut nennen reines Denken, Intelligiren. (Wir müssen uns wohl so verwahren. Die nichtidealistische Philosophie kennt die ganze Sache nicht, und nennt Denken das logische und empirische, was uns nur für ein Bild desselben gilt, und in den Umfang sogar der niederen Wirklichkeit gehört. Dies merken Sie, und mischen Sie nicht jenes empirische Denken ein, sondern vergessen Sie es ganz, bis wir es etwa in unseren Zusammenhang wieder aufnehmen). Das Ueberwirkliche ist darum, in Beziehung auf sein Organ der Erfassung, zu nennen das Denkbare, und nur Denkbare, in unserem Sinne des Wortes. Das Wirkliche aber ist das faktisch Anschaubare. Beides ist nach uns absolut entgegengesetzt. Das Denkbare ist eben darum nicht faktisch anschaubar, und umgekehrt ist das faktisch Anschaubare eben darum nicht denkbar. Beides ist geschieden durch durchaus entgegengesetzte Organe ihrer Auffassung.

(Dieser Satz klingt nun parador; und wenn man auch den ersten Ausspruch sich gefallen ließe, so würde man sich doch an den zweiten gar sehr stoßen, weil man dabei das empirische Denken vor Augen hat, aber von dem ist hier gar nicht die Rede: wie es sich damit verhalte, werden wir sehen, wenn wir zu diesem Punkte kommen; das fällt in die Region des Wirklichen).

Beides, das Denkbare und das Anschaubare, ist Selbstanschauung, als die gemeinsame, bleibende und weiter zu bestim-

mende Grundform des Bewußtseins, denn sie ist das formale Sein der Erscheinung selbst. Schaut das Ich sich an als Substanz zum Accidens eines fertigen (auf keine Weise von ihm zu construirenden) Bildes, so entsteht die faktische Anschauung und in ihr das fertige und wirkliche Sein. Schaut das Ich sich an als Substanz zum Accidens eines absoluten Gesetzes des Bildens, so ist das dadurch gesetzte Gebildete das überwirkliche Sein, und das Einsehen des Ich ist in diesem Zustande ein reines Denken, oder Intelligiren. Das wirkliche Sein kann man darum auch nennen das anschaubare Sein, so wie das überwirkliche das intelligibele nach den Organen ihrer Erfassung.

Weiter. Dies ist nun so schlechthin gesetzt: das Ich schaue sich an mit einem Gesetze des Bildens. Nicht beachtet ist die Frage: unter welcher Bedingung könnte es sich so anschauen; oder meine ich, daß diese Anschauungsweise so unbedingt gelten solle, als eine absolut durch das Sein der Erscheinung gesetzte? Das Ich schaut sich an auf doppelte Weise. Was entscheidet nun, ob es sich so oder anders anschaut; giebt es nicht über diese Spaltung Gesetze und Bedingungen? Darauf haben wir uns noch nicht eingelassen. Es ist indeß schon im Obigen gesagt, daß eine solche Anschauung nicht auf die letztere Weise, nicht unbedingt gelten soll, denn durch das bloße Sein der Erscheinung ist schlechthin gesetzt nur das faktische Wissen, die Erfahrung. Wie verhält es sich dagegen mit der Anschauung des Gesetzes, oder dem zweiten Falle? Wenn die Anschauung des Gesetzes wirklich eintritt, so ist sie auch eine wirkliche Sichanschauung des Ich. Diese Wirklichkeit aber ist nicht mit der empirischen Anschauung zugleich gesetzt, liegt nicht in ihr; sie müßte darum gesetzt sein durch ein anderes wirkliches und fertiges Bild. — Dies ist so zu verstehen. Die Wirklichkeit ist die Sichanschauung des Ich mit einem fertigen, unconstruirbaren Bilde; jetzt sage ich: der Anschauung des Gesetzes, des nicht Wirklichen, muß auch ein fertiges, unconstruirbares Bild zu Grunde liegen, weil sie doch auch wirklich ist. Fern sei es jedoch zu sagen: die Anschauung des Gesetzes und was aus ihr folgt, müsse das Wirkliche werden, sie ist nur mit der Wirklichkeit vereint, und auf sie gestützt. Nun ist aber diese Anschauung des Ueberwirklichen nicht gestützt auf das Wirkliche, das wir kennen, nämlich die Erfahrung; sie müßte sich also stützen auf ein anderes wirkliches Bild, das ausser der Erfahrung liegt, und in der Wirklichkeit der Erfahrung gegenübersteht.

Die Anschauung des Wirklichen müßte darum in der That sich erweitern über die Empirie hinaus und das abgesteckte faktische Bewußtsein. Das Ich müßte sich anschauen schlechthin mit einem neu gewordenen (in der Fakticität und in ihrem Umkreise nicht liegenden) Bilde, das dennoch eben fertig ist, und damit gut. Ob diesem neuen Bilde, welches die gegebene Wirklichkeit überschreitet, wiewohl es auch wirklich ist, ein Sein oder etwas Anderes gegenübergesetzt werden soll, ob vielleicht zufolge dieses Bildes eine That, oder auch gar Nichts gesetzt wird, gehört dermalen nicht zur Sache.

Dieses neue faktische Bild nennen wir y. Mit diesem y müßte nun in demselben angeschauten Sein des Ich vereinigt sein ein Gesetz, zu denken ein Sein x, als Princip dieses y. Das y wäre nun ein wirkliches, aber gewordenes Sein: x aber ein überwirkliches Sein, als Princip dieses wirklichen. Und so wäre denn von y aus die Anschauung des Ueberwirklichen dargestellt, die wir eigentlich wollten. Daß dieses Princip des y sein werde die Erscheinung selbst, aber nicht inwiefern sie freies, innerhalb des früher beschriebenen Bildes liegendes Vermögen ist, sondern inwiefern sie ist Sein jenseits dieses Vermögens, wäre aus dem Obigen klar, und hier nur nachzuholen.

Das Gesagte wird deutlicher werden durch die Analyse dieser Stücke. Wir haben hier 1) ein faktisch wirkliches, ein bestimmtes und fertiges Bild, das da eben ist, und welches auf keine Weise das Vermögen, nachzuconstruiren, aus irgend einer Prämisse folgern, und in seinem Entstehen beschreiben könnte, eben so wenig als in der Empirie diesen Baum, und diese Pflanze aus Naturgesetzen überhaupt. Dieses fertige Bild y wäre nun nicht ein ursprünglich gegebenes, innerhalb des ganzen Systems des schlechthin seienden faktischen Wissens, der Erfahrung, sondern es wäre geworden durch eine neue Schöpfung

des Wirklichen zum Wirklichen, durch eine absolute Erweiterung des Umfanges der Wirklichkeit und des Ich. (Es wird dies, wie ich für mein Theil aus meiner Uebersicht des Ganzen, für Andere indessen historisch hinzusetzen kann, eine sittliche Aufgabe, ein Gebot des Handelns sein).

So weit erstreckte sich nun das Wirkliche und Faktische = y. Dieses y ferner erschiene nun nicht, wie ein Theil der Empirie erschienen sein würde, als überhaupt seiend; sondern so wie es ist, führt es mit sich den Begriff, daß es sei Principiat. Führt es aber mit sich diesen Begriff; so ist klar, daß ein solches setzt ein Princip. Es ist darum klar, daß die Anschauung dieses y mit sich bringt die Aufgabe, zu bilden ein Princip, welches gesetzt würde als Grund dieses y, also, daß dieses y mit sich führt das Gesetz, welches nun eben das überwirkliche Sein wäre, und, wie wir wissen, die Erscheinung selbst in ihrem absoluten Leben jenseits aller Wirklichkeit sein würde, die wir an diesem überwirklichen Sein schon früher erkannt haben, von welchem überwirklichen Principe x nun gesagt wird: es muß sein. (Es kann nicht gesagt werden: es ist wirklich, vielmehr ist es überwirklich; es ist nothwendig. Es ist das, was selbst nicht erscheint; sondern was nur erscheint in dem y, und also selbst wahrhaft überwirklich ist).

IV. Vortrag. Was uns Anfangs als ein Umweg erschien, und als Episode, ist keine, sondern gehört zum Ganzen. Unsere Absicht war, das höhere und niedere Erkennen scharf zu unterscheiden, und den Zusammenhang der beiden zu zeigen. Dies nun thun wir, und gehen eigentlich aus unserer Aufgabe nicht heraus. Das niedere Verstehen ist das Organ des wirklichen Seins, das höhere das des überwirklichen. Erkläre ich also wirklich und überwirklich, so erkläre ich auch höheres und niederes Verstehen.

Was ist nun aber wirklich, nach seinem schärfsten Charakter? Wir wollen dies noch einmal wiederholen: es kommt darauf sehr viel, ja Alles an, und die Erkenntniß der transscendentalen Philosophie wird dadurch weiter gebracht.

Wir unterschieden wirklich und überwirklich: aber es fand sich gestern, daß wir auch im Wirklichen wieder einen Gegensatz hatten, wir unterschieden darin was wirklich eben schlechthin ist, durch das formale Sein der Erscheinung, und das, was wirklich wird, irgend einmal in der Zeit heraustritt zu dem seienden und vorausgegebenen Wirklichen. Wir haben also eine ursprüngliche und eine gewordene Wirklichkeit. Knüpfen wir jetzt, in umgekehrter Ordnung, wie gestern die Betrachtung an diesen letzteren Umstand. (Damit wir eben vielseitig werden, und frei, nicht Worte und Formeln lernen, trage ich allenthalben, wo der Zusammenhang es verstattet, also vor).

Das Gemeinsame alles Wirklichen ist, daß es ist Sein der Erscheinunng, (oder Wissen, Bewußtsein) in unmittelbarer Selbstanschauung, und zwar nicht in reiner Selbstanschauung, sondern mit irgend einer weiteren Bestimmung. (Das Ich ist allemal Substanz, mit irgend einem Accidens, also weiter bestimmt; und dies ist natürlich, denn die Erscheinung bildet sich als seiend. Dies ist das absolut Gemeinsame und Unveränderliche aller Erscheinung, und hier, beim Ich als Substanz ist der eigentliche Anfangspunkt der W.-L. Aller Unterschied, alle Veränderlichkeit und weitere Bestimmbarkeit liegt nur im Accidens). Nun kann die Erscheinung sich erblicken als Substanz zum Accidens eines fertigen Bildes, als habend ein fertiges Bild, welches daran erkannt wird, daß es nicht angesehen werden kann als construirt durch das gleichfalls unmittelbare sichtbare Vermögen des Ich, zu construiren. Diese Beziehung des Ich auf ein Bild macht das Wirkliche. Dies ist der allgemeine Grundcharakter der Wirklichkeit.

Nun aber giebt es eine doppelte Wirklichkeit. Darum jetzt zur Unterscheidung innerhalb dieses Grundcharakters. — Dieses dem Vermögen nicht zugängliche, und von ihm nicht construirbare Bild liegt entweder in dem Umfange der durch das formale Sein

der Erscheinung schlechthin gegebenen Bilderwelt, oder es liegt darin die erste Bilderwelt, und das Gesetz ihres Seins kennen wir recht gut. Es ist die Erfahrung. Die letztere kennen wir durch die bisherigen Untersuchungen noch nicht, und hier lernen wir es nur negativ kennen, als ein solches, das nicht liege innerhalb des Umfanges der Erfahrung. Nur ist diese Folgerung schon klar: durch das bloße formale Sein der Erscheinung ist ein Umfang von Bildwesen, eine gewisse Bilderwelt schlechthin gesetzt. Hier findet sich ein innerlich und in sich gleichfalls fertiges Bild, das durch das formale Sein der Erscheinung nicht gesetzt ist. Es muß darum dieses zweite Bild innerhalb des schon gesetzten formalen Seins der Erscheinung werden, entstehen, und zu demselben hinzutreten durch eine neue Schöpfung der Erscheinung; denn das unmittelbare Gegebensein von Bildern dieser Art wird geläugnet. Dies darum wären die beiden entgegengesetzten Formen der Wirklichkeit. Beide Bilder sind fertige, d. i. das unmittelbar angeschaute Vermögen des Ich als Erzeugungsgrund negirende Bilder: die erste Art dieser Bilder ist durch das Sein der Erscheinung absolut mitgebracht, die zweite setzt voraus eine freie Entwickelung derselben, und ist erzeugt nur durch diese. So sind beide Arten der Wirklichkeit durchgreifend charakterisirt.

Ehe ich weiter gehe, noch folgende Bemerkungen:

1) Wir haben oben gegen alle nicht idealistische Philosophie erinnert: Sein und Wirklichkeit geht nicht etwa, auch innerhalb des Gebietes der Erscheinung und des absolut Erscheinenden, Gott noch abgerechnet, mit einander auf, es giebt ein überwirkliches Sein, auch innerhalb der Erscheinung, und das Sein ist durch das wirkliche nicht erschöpft. Jetzt setzen wir hinzu: Auch das Wirkliche selbst, als die eine Klasse des Seins ist durch die Erfahrung nicht erschöpft: es giebt Bilder des Wirklichen, die vielleicht auch sogar in der Erfahrung wirklich werden sollen, die dennoch über alle Erfahrung hinaus liegen, und eine ganz andere Quelle haben. Dies habe ich theils polemisch erinnern wollen, theils damit es für uns leitend sei. Wer auch über die Erfahrung hinaus wäre, ist doch noch nicht vollendet, und hat sein

Wissen noch nicht in seinen ganzen Umfang eingesetzt, er kann noch immer befangen sein im Wirklichen; aber es giebt auch ein Ueberwirkliches, und erst wenn er durch freie Erhebung über alle Wirklichkeit zu diesem kommt, ist die Erkenntniß des Seins vollendet.

2) (Was Ihrer Aufmerksamkeit sehr empfohlen wird:) das Grundbild und die Grundansicht, die wir selbst durch diesen Begriff des Wirklichen von der Erscheinung überhaupt erhalten, und der hernach wohl noch erweitert werden mag, ist diese: Sie schaut schlechthin zufolge ihres gesammten Seins, wenn wir Gegebenes und durch Freiheit Erzeugtes nicht unterscheiden, sich an, als im Besitze eines gewissen geschlossenen Systems fertiger Bilder. Eine solche, so bestimmte Selbstanschauung ist sie schlechthin, dadurch daß sie überhaupt ist an Gott: eine so bestimmte, der Form nach, daß sie sich findet als habend und seiend eben eine fertige und gegebene Bilderwelt; eine so bestimmte dem Inhalte nach, daß diese Bilderwelt, mit welcher sie sich anschaut, ist, wie sie ist, und schlechthin nicht anders sein kann, so gewiß die Erscheinung überhaupt ist. In dem höheren Sinne vom Sein wird diese Bilderwelt gar nicht, sondern sie ist: sie ist ihrer qualitativen Bestimmung nach schlechthin also gesetzt, wie sie gesetzt ist; es wird in ihr Nichts. Warum hebe ich dieses mit solcher Sorgfalt heraus, und empfehle es Ihnen so nachdrücklich? Um Sie zu sichern vor dem leeren und formalen Philosophiren, für dergleichen man den transscendentalen Idealismus so gern ansieht. Die Erscheinung schaut sich selbst an, nicht etwa überhaupt formal, als ein leeres Ich; dies gäbe eine leere und formale Philosophie, sondern sie schaut sich an als anschauend das und das, und seiend absolut solche und solche Bilder. Dieses Bildsystem ist nun das System der Wirklichkeit, die wirkliche Welt, welche durch die transscendentale Philosophie so wenig geläugnet wird, daß wir sie vielmehr erweitern, über alle Erfahrung hinaus, wovon jenen anderen Nichts ahnet, und daß wir sie fest begründen auf das absolute und göttliche Sein selbst, wovon ihnen gleichfalls Nichts ahnet, indem sie dieselbe als ein grundloses setzen, das sie auch absolut nennen, und ohne allen

Zusammenhang mit dem eigentlich Absoluten, das sie doch gleichwohl auch nicht läugnen wollen. Auch setzen wir die Wirklichkeit in der That als Wirklichkeit und es wird uns daher sehr ungereimt vorgeworfen, wir dächten die Welt und die Wirklichkeit, wir construirten sie uns; was ungeheuer verkehrt wäre, denn dadurch ginge ja die Wirklichkeit als Wirklichkeit gänzlich zu Grunde, die ja gerade dadurch Wirklichkeit ist, daß sie nicht construirt werden kann. Das Denken liegt ganz wo anders, und das Anschaubare ist nicht denkbar.

Daß dieses Bildersystem des Wirklichen nun zwei durchaus verschiedene Theile hat: einen solchen, dessen Beschaffenheit sich auf kein Gesetz gründet, und durch den eigentlich Nichts abgebildet ist, als die Wirklichkeit eben selbst in ihrer bloßen Form, nicht aber irgend ein wirkliches, welcher Theil die Erfahrung ist, dagegen einen solchen Theil, der wohl (wir kennen ihn eigentlich noch nicht) sich auf ein höheres gründen, und dieses abbilden dürfte, thut dermalen noch Nichts zur Sache; hier betrachten wir beide Theile nur ihrer Gleichheit nach, indem beide bestehen aus eben fertigen Bildern.

3) Nun erwägen Sie noch einen Punkt, in Rücksicht dessen ich schon gestern ansetzte, und den ich wohl nicht mit Unrecht unter die dunkeln zählen dürfte, durch dessen Aufklärung aber sehr Viel für die tiefste Einsicht in die W.-L. gewonnen wird.

Die gesammte Wirklichkeit, wie wir sie aufgestellt haben in ihrer charakteristischen Form, wird als solche verstanden nur durch einen Gegensatz mit dem Vermögen, als nicht Produkt desselben. Nun ist durch das bloß formale Sein der Erscheinung gesetzt die Anschauung der Wirklichkeit, der Empirie wenigstens; es ist darum durch dasselbe auch gesetzt die Anschauung, das absolut fertige Bild eines Vermögens, als die Bedingung jener Anschauung der Wirklichkeit. Es wird gesagt: die Erscheinung ist Bild ihrer selbst, als eines Ich, das da hat fertige Bilder, die darum wirklich sind. Die Wirklichkeit ist also schlechthin durch das Sein der Erscheinung gesetzt. Dies mag nun die Empirie sein. Aber das Wirkliche wird als Wirkliches erkannt nur im Gegensatze mit einem Vermögen, wo daher diese Anschauung der Wirklichkeit sein

soll, muß auch das Ich mit einem Vermögen zugleich gesetzt sein. Wie wollen wir nun, falls es nöthig wäre, und es wird sehr nöthig sein, dieses Vermögen charakterisiren? Das Bild dieses Vermögens ist schlechthin, wie die Selbstanschauung des Ich ist. Das unmittelbar angeschaute Ich ist darum dadurch bestimmt; das Ich ist, oder hat dieses Vermögen, und umgekehrt, was dieses Vermögen hat, ist das Ich, in unmittelbar faktischer, so eben seiender Anschauung. Mit dem Ich ist vereint ein Vermögen, an dem die Wirklichkeit gemessen wird, daher ist auch das Vermögen fertig, und wird als fertig seiend angeschaut. Gerade durch diese Unmittelbarkeit der Anschauung müßten wir also dieses Vermögen charakterisiren. Was ohne Weiteres im Bilde des Ich vorkommt als sein Vermögen, was als solches nicht etwa erdacht, erschlossen, eingesehen wird aus einem Anderen, das ist dieses Vermögen, und gehört zu ihm. Dies innigst festgehalten! Das Ich schaut sich an als seiend ein Bild, erinnerte ich schon gestern, welches nicht Produkt seines Vermögens ist; die Selbstanschauung oder das Ich erstreckt sich darum über das Vermögen hinaus, zu einem stehenden Sein: das Vermögen ist darum nicht das ganze Ich, sondern nur ein Theil desselben, ein Accidens (freilich wieder Accidenzen auffassend) jenes Grundseins. Heute, auf das so eben Erinnerte mich stützend, gebe ich noch folgendes Höhere zu bedenken. In der Anschauung der zweiten Art der Wirklichkeit, der über der Erfahrung, schaut sich das Ich an als habend ein Bild y, welches es gleichfalls nicht zu construiren vermag, das sein Constructionsvermögen gleichfalls übersteigt. Jetzt weiter: wie nun soll es zu diesem Bilde y gekommen sein? Durch Selbstentwickelung der Erscheinung mit Freiheit, also durch das Vermögen der Erscheinung allerdings. Vermögen der Erscheinung und Vermögen des Ich sind also hier offenbar zweierlei, indem in dem ersten das Bild y liegt, was das zweite durchaus übersteigt. Erscheinung und Ich sind darum auch zweierlei, und die Erscheinung ist an dieser Stelle gewissermaßen Nicht-Ich, inwiefern sie Grund von y sein soll. Stimmt nun dies mit dem Früheren zusammen? Allerdings. Nur das in unmittelbar faktischer Anschauung ge-

gebene Vermögen, sei das des Ich, erkannten wir, an dessen Gegensatze die Wirklichkeit verstanden wird. Die Freiheitsentwickelung der Erscheinung aber, durch welche y wirklich geworden sein soll, liegt nicht in unmittelbar faktischer Anschauung, sondern, wenn es zu ihr kommt, wird sie gedacht. Daraus würde auch klar, inwiefern die Erscheinung Ich ist, und inwiefern Nicht-Ich. Das erste nämlich ist sie lediglich, inwiefern sie sich gegeben ist in unmittelbar faktischer Anschauung. Das zweite, Nicht-Ich, ist sie, inwiefern sie sich gegeben ist, lediglich in einem nochmals zu vollziehenden Denken. Das Ich ist das Wirklichkeitsbild der Erscheinung, welche selbst ja über dem Ich ausserwirklich sein kann. Dies wollte ich ausser der Vorbereitung, die es uns für das Nächste giebt, nicht ermangeln, an diesem schicklichen Orte klar zu machen.

Jetzt weiter.

Es war uns in dieser ganzen Analyse nicht so zu thun um die Schilderung des Wirklichen, als um die Beschreibung des Ueberwirklichen; und wir haben jenes nur beschrieben, um durch Gegensatz mit ihm die Ueberwirklichkeit zu begreifen. Frage: Wie kommt es vom Wirklichen zum Ueberwirklichen? Welches ist der Zusammenhang zwischen beiden, welches der Uebergangspunkt?

Besinnen wir uns nur: in dieser ganzen Untersuchung haben wir selbst diesen Uebergang schon gemacht. Gerade so, wie wir, mußte es ursprünglich die Erscheinung machen, und hat es machen müssen nach dem Gesetze. Unser Verfahren war nicht etwa ein willkührliches, als welcherlei es sich uns auch gar nicht ankündigte, sondern ein nothwendiges, dem zufolge, daß wir ja wohl selbst nichts Anderes sind, als die Erscheinung. Wir nämlich haben nicht unterlassen können, zu sagen: dieses über der Erfahrung liegende wirkliche Bild y sei Produkt einer Entwickelung der Erscheinung mit absoluter Freiheit. So sind wir über alles Wirkliche hinaus zu einem Grunde der Wirklichkeit, und aus dem Ich, als der Erscheinung in der Wirklichkeit herausgekommen zu ihr als über aller Wirklichkeit, indem sie wenigstens in Beziehung auf dieses

Bild y Princip ist des Soseins des Ich. So möchte es nun wohl die Erscheinung auch machen müssen.

Bringen wir darum das Ich unter dies selbige Gesetz, und sehen wir seinem Uebergange zu. Schritt für Schritt und streng logisch.

Das Bild y ist der Voraussetzung nach ein Ich, und liegt im ganzen Systeme seiner Anschauung. Dies y wird aber verstanden als Wirklich, an welchem Charakter, wissen wir, nämlich an seiner Unconstruirbarkeit. Aber es wird verstanden nicht überhaupt als wirklich, sondern als wirklich über die Erfahrung hinaus, als gehörig zur zweiten Klasse des Wirklichen. Woran wird es nun verstanden als das letztere? Offenbar nicht an seinem Inhalte, welcher es auch sei; denn es giebt auch selbst für die Erfahrung kein materielles Kriterium, sondern nur ein formales; mithin könnte es für das Ueberefahrungsmäßige auch nur ein solches formelles Kennzeichen geben, und zwar könnte es erkannt werden, durch Gegensatz und Negation des formalen Kennzeichens, und zwar im Gegensatze mit ihrem Ist, also daß es wird. y müßte darum angeschaut werden als ein Gewordenes, neues Wirkliches. Fassen Sie dieses scharf: es kommt darauf an. Könnte nämlich y erscheinen in seinem Werden, auf der That des Werdens erfaßt? Könnte es etwa ein Bild seines Ueberganges vom Nicht-Sein zum Sein geben? Keineswegs; denn dann müßte es sein, ehe es ist, was sich widerspricht. Es ist schlechthin, wenn es ist, und ist nicht, wenn es nicht ist; denn es ist ja, als wirkliches, ein fertig gefundenes Bild. Sondern y ist ein Gewordenes, d. h. es tritt nur zu diesem fertigen Bilde hinzu die weitere bildliche Bestimmung, die eben so absolut ist, als es selber, daß es sei ein neues und gewordenes; dieser absolute Begriff; und durch ihn erst ist es ein wirkliches über der Erfahrung. So weit ist alles faktisch und gegeben; so weit ist alles in faktischer Selbstanschauung, und die Anschauung ist aus der Wirklichkeit nicht heraus.

Wenn nun ferner das Sehen überhaupt sich also begriffe, daß es mit einem Gewordenen sich nicht befriedigen könne, sondern von ihm hinaufsteigen müsse zu Einem, wodurch es geworden

ist zu einem Principe, so wäre durch diese Anschauung eines Gewordenen unmittelbar zugleich mit gegeben das Gesetz, zu setzen ein Princip; das Princip selbst wäre darum gesetzt.

Ueberlegen Sie dies so mit mir: das Ich ist in seiner Selbstanschauung Bild eines y, welches nur dadurch ist, daß es als Gewordenes erscheint. Wie nun, wenn dieses Ich nicht bloß anschaute dieses Bild y, sondern wiederum anschauen müßte sein Sehen dieses y; wie, wenn ferner dem Ich schlechthin beiwohnte die Ansicht, daß ein Sehen mit dem Gewordenen sich nicht beruhigen könnte; so würde folgen, daß dieses Sehen einen festen Standpunkt und Ruhe nur in einem nicht Gewordenen finden könnte, welches zugleich der Grund wäre dieses Gewordenen, daß darum das Sehen sich über sich erheben, und zum Wirklichen das Ueberwirkliche, als *Princip* des Wirklichen, hinzugesetzt werden müßte. Es würde also angeschaut ein Gesetz des Sehens, hinzuzubilden zu dem Gewordenen das Princip desselben, dieses Princip x wäre nun die Erscheinung in ihrer *Ueberwirklichkeit*, weil sie hier nicht vorkommt in einem wirklichen Sehen, sondern nur in dem *Begriffe* eines Sehens, wie es sein muß, nicht, wie es ist, darum in der Ergänzung des mangelhaften (faktischen) Sehens zu einem vollendeten; und so wäre der *Uebergang* gefunden. Hier knüpft sich an den absoluten Begriff vom Sehen das reine Denken oder *Intelligiren*.

Dies sorgfältig zu analysiren.

1) Alles dieses verhält sich so schlechthin dadurch, daß die Erscheinung überhaupt ist, und daß sie in Beziehung auf das wirkliche Sein sich entwickelt, denn nur durch diese Sichentwickelung der Erscheinung kommt es zu einem y. Mag diese Entwickelung nun erscheinen als ein Freiheitsakt, darüber ist hier nichts weiter zu sprechen; diesen aber einmal gesetzt, als Faktum, erfolgt alles Uebrige, und keiner der Punkte kann wegbleiben.

2) Zuvörderst das Bild y ist bestimmt durch den Charakter eines *Gewordenseins*. Dieses ist sattsam beschrieben, und nichts weiter darüber hier beizubringen; wohl aber besonders zur Charakteristik des reinen Denkens oder Intelligirens.

3) Wir haben nämlich noch ein anderes Princip hingestellt:

das Sehen oder Bilden überhaupt bringe mit sich einen absoluten Begriff von sich selbst, den, daß es nicht beruhen könne bei dem Gewordenen; daß ein Gewordenes überhaupt nicht das rechte Bild sei, kein wahres Sein gebe, sondern daß das Sein ein nicht gewordenes sein müsse, und so auch das Bild des Seins ein nicht gewordenes. Dies ist ganz neu. Wir haben früher gesagt: Wenn es überhaupt zu einem Wissen kommen soll, so so muß das Bild sich durchaus begreifen als Bild; die Erscheinung muß schlechthin dadurch, daß sie ist, haben einen absoluten formalen Begriff von dem was Bild ist; diesen Begriff des Bildes seiner Form nach haben wir stets in allen bisherigen Sätzen vorausgesetzt. Jetzt aber setzen wir hinzu: das Bild muß nicht nur haben den Begriff seiner selbst, als Bild der *Form* nach, sondern auch seinem *Inhalte* nach, wie es sein soll; es muß mit sich führen den Begriff, daß es Bild eines nicht Gewordenen, sondern Seienden, und absolut auf sich selber Ruhenden sein müsse. Ein solcher Begriff des Bildes von sich ist nun schlechthin gesetzt, wie man an dieser Stelle einsieht; die Erscheinung bringt durch ihr bloßes Sein dieses Grundverstehen ihrer selbst mit sich. Hier ist nun aber nicht von dem idealen Sein dieses Grundbegriffs die Rede, sondern von seinem Wirklichwerden. Daß er aber wirklich werde, dargestellt in einer Selbstanschauung, dazu gehört, daß ein Fall der Anwendung, ein Gewordenes nämlich, gegeben werde. Dieses ist gegeben an y. Mit diesem Bilde zugleich kann sich nun darstellen, nur indem es kann, muß sich darstellen jener absolute Grundbegriff des Bildens. Wenn nun das Ich sein Sehen an y anschaut als nicht das rechte, und dagegen den Begriff hält und von ihm sich höher erhebt; so beschreibt es in diesem Sehen allerdings ein Princip, und beschreibt in der Anwendung auf y, das Princip dieses y, nämlich x.

Das Denken ist die Anschauung eines Gesetzes, zu bilden ein Princip zu einem als Principiat Erscheinenden; so sagten wir gestern; jetzt sind wir tiefer gegangen, und haben diese Anschauung des Gesetzes wieder abgeleitet aus dem Grundbegriffe des Sehens, welches sich begreift. Dieser Grundbegriff des Sehens

ist der: daß es sich nicht befriedigen könne mit dem Gewordenen, sondern bis zum Sein gehen müsse. Wenn nun im faktisch gegebenen Sehen der Fall eintritt, daß es ein auf einem Gewordenen ruhendes ist, und daran gehalten wird der Urbegriff des Sehens, daß es nicht sein kann bloß Sehen des Gewordenen; so wird das Sehen ausgedehnt über die Gränze der Gegebenheit, und heraufgeführt zu dem Princip; es stellt sich eben dar das Ideale und Ueberwirkliche.

Der Schluß ist leicht: durch die Ansicht einer Genesis in y kommt darum das faktische Wissen aus sich heraus; so wie das wirkliche ein Gewordenes ist, und mit diesem Charakter erscheint, so geht das Denken an. (Das Sein ruht auf sich selbst, und wird nicht, sagte Spinoza: richtig. Sein aber ist allemal ein Gebildetes im Bilde, und gesetzt zufolge des Bildes. Du sagst daher auch: das rechte Bild wird nicht, und ruht auf sich selbst. Dem Verstande wohnt bei ein dunkles Verständniß dieses Satzes, und er schließt damit. Daher beruhigen sich die Menschen bei der Erfahrung; denn die Natur gerade stellt sich hin als eine solche, die da ist, und damit gut; sie erfüllt den Charakter des Bildes, und die Natur wäre somit das Absolute, weil sie eben die Form hat des stehenden Bildes. Aber sie ist doch nur Bild des Bildes, und muß daher freilich die Form des Bildes, als eines auf sich beruhenden und in sich geschlossenen an sich tragen. Aus der Natur herausgetrieben wird daher der Mensch nur auf diese Weise: es muß ihm sich stellen ein Bild, welches nur erscheinen kann als gewordenes, ein praktisch sittliches Gebot, das ihm in dem faktischen Bewußtsein heraustritt. An dieser Genesis wird ihm das Ueberwirkliche aufgehen, indem der schlechthin dem Bilde beiwohnende Charakter, daß es nur sein könne Bild eines Princips und nicht eines Principiats, ihn zum Princip hinauftreibt).

Es ist hierdurch viel Licht verbreitet, und ich bitte Sie, es zu behalten.

V. Vortrag. Wir betrachten hier Thatsachen, d. i. Mannigfaltigkeit im Wissen. Durch unser früheres Besitzthum unterstützt, zerfiel uns das Wissen sogleich in eine Zweiheit aus dem gemeinsamen Grundbegriffe des Einen Wissens, die so verschieden ist: das Wissen ist = dem Sichverstehen der Erscheinung. Alles Mannigfaltige im Wissen ist darum ein Mannigfaltiges dieses Sichverstehens; dieses selbst ist aber ein doppeltes, niederes und höheres Verstehen, in doppelter Rücksicht: 1) dem Inhalte nach sind sie so verschieden, a) die Erscheinung versteht sich in ihrer bloßen Form, in der Negation, also sie vollzieht nur das Verstehen überhaupt. b) Die Erscheinung versteht sich in ihrer Position; als Erscheinung des Seins, ihrem realen Gehalte nach. Das erste war in den früheren Vorlesungen über die Logik auseinandergesetzt, das letztere möchte, dem Inhalte nach, der Philosophie wohl überhaupt unzugänglich sein. 2) Zugleich aber sind beide auch unterschieden in der Form des Seins, mit Abstraktion vom Inhalte: darum gänzlich nur in der Form betrachtet, werden beide eine gewisse Gleichheit haben, und einen gewissen Unterschied. Dieser letztere nun ist der formale Unterschied, diesen haben wir bisher betrachtet; da er aber von der größten Wichtigkeit ist, und die beste Vorbereitung zur W.-L. giebt, so wollen wir ihn noch von einer neuen Seite zu fassen suchen.

1) Beiden Weisen des Verstehens liegt zu Grunde eine absolut faktische Anschauung; der niederen die empirische Anschauung, die wir hinlänglich kennen, der höheren die bis jetzt immer y genannte, die wir eigentlich noch wenig kennen.

Absolut faktische Anschauung: Was heißt das? Wir haben es so erklärt:

a) Die Erscheinung, wie sie ist, in ihrer Wirklichkeit, hat ein Bild ihrer selbst. Ich sage: ihrer selbst, nicht sie ist Bild überhaupt, sondern zu dem Bilde tritt hinzu der Verstand oder Begriff, daß sie das in diesem Bilde Abgebildete sei; in der Form des Ich: sie schaut schlechthin an sich selbst. Es ist wohl hier recht klar, daß keine Anschauung ist ohne den Begriff und Verstand ihrer selbst, indem auch diese Eine und einfache Grundanschauung nur eine solche ist, indem sie ihren Begriff unmittelbar

bei sich führt. Dies ist zugleich die Grundlage aller Fakticität: dieses absolute Bild seiner selbst, das eben ist, wie die Erscheinung, und darum wie Gott ist; das nicht gemacht wird, nicht auf irgend ein Princip sich bezieht. (Denn es könnte ja auch ein Bild der Erscheinung von sich selbst, eine Form des Ich geben, die durch ein rein schaffendes Denken wäre nur in diesem. Ohne Zweifel aber würde eine solche die erstere voraussetzen: denn wie Anschauung zum Denken überhaupt sich verhält, daß das Denken stets auf einer Anschauung ruht, so verhält sich ohne Zweifel auch die Selbstanschauung, als die Wurzel aller Anschauung zum Denken). Diese faktische Selbstanschauung ist nun schlechthin, wie sie ist, und wie da ist Gott; wird nicht, vergeht nicht. In ihr schlechthin und unmittelbar reicht Gott hernieder in die Wirklichkeit.

b) Nun aber wäre dieses Bild nicht Bild ihrer, der Erscheinung, wäre nicht Ich, wenn es nicht gebildet würde, als wiederum habend und seiend ein Bild. Die Erscheinung bildet sich auf *begreifliche* Weise, d. h. sie bildet sich als seiend und habend ein Bild. (So wie sie hat ein Bild, für uns, so erscheint sie sich selbst; sie bildet sich darum als Substanz zu einem Bilde, als ihrem Accidens; das heißt eben, sie *ist* und *hat* Bild, denn sonst wäre nicht gebildet Erscheinung, sondern ein unbestimmtes Etwas). Dieses Bild ist, ist fertig, und wird als so fertig angeschaut im Ich, weil sonst das Ich, welches schlechthin faktisch ist, nicht fertig wäre. Dieses Bild, mit dem das Ich sich bildet nennen Sie A.

Hierin nun, in dieser absoluten Grundlage einer faktischen Anschauung (des Wirklichen) sind die beiden Weisen des Verstehens durchaus gleichförmig.

2) Gehen wir jetzt zum *Unterschiede* beider. Es ist kein Unterschied in der Anschauung des Ich, diese bleibt unverrückt und unverändert; wohl aber ist ein formaler Unterschied in der Anschauung, die das Ich hat in A. Dieses A ist nicht ein einfaches, sondern eine Grundform, die nur in der Duplicität vorkommt. Dieses mögliche A (ich will mich ganz scharf ausdrücken) geht nämlich entweder in sich auf, und ist vollendet, oder es geht

nicht in sich auf, sondern führt bei sich den Begriffszusatz, daß es sei ein Gewordenes; daß zum Bilde y noch irgend ein neuer begriffsmäßiger Zusatz hinzukommt ausser dem Ich, in dem es ist. Die Anschauung y ist darum nicht eine *rein* faktische, sondern es tritt zu ihr noch dies hinzu, daß sie ein Genetisches ist. Bemerken Sie hierbei wohl Zweierlei:

1) Diesen Charakter der Genesis bringt schlechthin mit sich die faktische Anschauung; dieser Charakter ist von y durchaus unabtrennlich. Es wäre nicht y, wenn dies nicht dabei wäre, sondern es gehörte in die erste Sphäre des bloß empirischen = A. *Ist es denn nun in der That ein Gewordenes?* In der unmittelbaren Anschauung, in welcher allein es ja ist, allerdings; seine Anschauung ist durchaus vereinigt mit der Anschauung der Genesis. Im Denken, welches, wie wir weiter sehen werden, an diese unmittelbare Anschauung sich knüpft, ist es gleichfalls ein Gewordenes. Fragte man nun aber weiter, ob es *an sich* ein Gewordenes ist; so müßte dieser Ausdruck, wenn er einen Sinn haben sollte, heißen, ob y *aus* und *an* Gott ein Gewordenes sei? Wollten wir dieses bejahen, so müßte Gott selbst *werden*; einem Wandel unterworfen sein; Gott müßte sein erst die empirische Naturanschauung, sodann diese höhere genetische Anschauung, deren Exponent y ist. Dies aber ist ein Widerspruch gegen den Begriff des absoluten Seins. Die Erscheinung *wird* nicht, sondern sie ist aus Gott: sie ist, so wie Gott selbst ist in sich. Das Werden liegt nur im Sichverstehen der Erscheinung, darin aber auch absolut, und darum nicht in etwas Anderem. Dies absolute Werden ist eben nichts Anderes, als dieses Sicherscheinen. Es mag dem dogmatischen Hange des Menschen schwer werden, diese genetische Form durchaus nur als Form der Erscheinung zu denken: gleichwohl beruht die rechte Erkenntniß des transscendentalen Idealismus auf dieser Einsicht, und keiner kommt hinein, dem das nicht klar geworden. Das Werden ist die nothwendige Form des Sicherscheinens, und liegt nur darin. Dies ist wichtig: in den Folgerungen aus diesem Satze beruht die Einsicht in das Wesen der sittlichen Freiheit darauf, worüber ich schon oben einen Wink gab. Sie ist eine

Freiheit, die nicht ist Freiheit des Ich, aber auch nicht Freiheit Gottes ist; denn eine göttliche Freiheit tritt nicht ein in die Erscheinung, da Gott nicht mit der Erscheinung wieder zu vermischen ist.

2) Die erste Form der faktischen Anschauung = a, das empirisch Wirkliche, erhält seine Bestimmung als nicht Gewordenes, erst durch den Hinzutritt der zweiten Form, des y, indem ja der Charakter der Empirie, als eines nicht Gewordenen, nur ein negativer ist. Nur durch Erhebung über die Natur wird die Natur als solche erfaßt; ohne diese Erhebung ist man eben nur darin, und ist selbst Natur.

Darum fand sich oben eine Dunkelheit in der Unterscheidung des Wirklichen in der Erfahrung, und des Wirklichen über der Erfahrung. Fertig, und durchaus bestimmt als Bilder sind beide, a und y. Dies liegt in der Form der Wirklichkeit überhaupt. Fertig sind sie in Beziehung auf das bildende Vermögen des Ich, (die Einbildungskraft,) welches an ihnen Nichts schaffen und construiren kann, wenn sie beide wirkliche bleiben sollen: die Anschauung ist in Beziehung auf beide vollendet. Wird nun von y als dem Gewordenen gesprochen, so ist y geworden nicht etwa durch dieses Vermögen, die Einbildungskraft, sondern durch die innerhalb des Denkens erst aufgehende und sich stellende überwirkliche Erscheinung, welche in der Empirie überhaupt nicht sich stellte, auf die darum auch nichts bezogen werden könnte; darum stellt sich die Empirie hin als an sich, dahingegen y als ein Gewordenes in Beziehung auf ein übersinnliches und überwirkliches Vermögen der Erscheinung. Und jetzt erst, nachdem durch das zweite Glied jenes Ueberwirkliche erschienen ist, kann auch die Erfahrung = a, auf dieses Princip bezogen werden; und sie wird erscheinen als nicht durch jenes Princip geworden, nicht Principiat desselben. (Auf einem höheren Standpunkte könnte auch vielleicht die Erfahrung als Principiat und Produkt des Uebersinnlichen erscheinen, und ohne Zweifel auf eine andere Weise, als y).

3) Also eine unmittelbar faktische, durchaus bestimmte Anschauung y erscheint, wenn sie eben erscheint: sie kann erscheinen, oder auch nicht, denn sie ist durch das unmittelbare Sein der Erscheinung nicht gesetzt der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach; selbst für uns, die wir die Erscheinung bis in die Wurzel ihres Seins in Gott verfolgen; darum, weil wir in diesem Sein finden die Erscheinung einer absoluten Freiheit. y ist Resultat einer Selbstentwickelung der Erscheinung. Diese Anschauung y führt nun unmittelbar bei sich den Charakter eines Gewordenen; ihre Wesensform als y beruht auf diesem Charakter. Wie nun weiter? Nämlich: daß y ist, ist Sache der Freiheit. Dies könnte auch nicht sein; dies aber einmal gesetzt, so trägt es den Charakter der Genesis nothwendig; und so ist Alles, was wir sogleich aufstellen werden, schlechthin gesetzt, und es kann keines der einzelnen Momente nicht nicht sein, wenn y einmal gesetzt ist. Durch y ist ein synthetisches Ganze angeknüpft und gesetzt. Dies ist zuvörderst der Form der Behauptung nach unsere Meinung. Zwischen dem Sehen des a und dem Sehen des y ist eine Kluft, die auszufüllen ist nur durch absolut freie Entwickelung der Erscheinung (ob noch mehr solcher Punkte sein werden, bleibt unentschieden). Dieses y führt mit sich den Charakter der Genesis, und aller folgenden Glieder, indem y nothwendig ein synthetisches Ganze mit sich bringt. — Jetzt zur Auseinandersetzung dieser Synthesis.

Ich will so anheben: Ich sage: dadurch, daß die Erscheinung überhaupt ist, (das Wort ist ist zweideutig; es kann heißen: wirklich, oder überwirklich; in welchem Sinne es hier gebraucht werden muß, wird der Erfolg lehren:) — ist schlechthin ein Begriff der Erscheinung von sich, ein Intelligiren ihres Wesens. Sie begreift sich ja schlechthin, und ihr formales Sein ist dieses Begreifen. Machen Sie sich dies deutlicher durch Aufnahme in einen höheren Zusammenhang. Wir haben gesehen, daß in der Form des Verstehens liegt ein Doppeltes, also auch in der Form des Sichverstehens: die faktische Anschauung des formalen Seins der Erscheinung, ohne allen Gehalt, das Ich, das wir kennen; ein Bild des inneren Wesens der Erscheinung, in einem Begriffe derselben. Was kann in diesem Begriffe liegen? Die Erscheinung ist Bild des Seins, also: die Erscheinung müßte

haben schlechthin einen Begriff von sich selbst, als einem Bilde des Seins. Ihr Sein selbst ist Bildsein, Anschauen, Sehen; also um die Formel uns zu verkürzen: die Erscheinung müßte schlechthin haben einen Begriff des Sehens, als Bildes des Seins. Des Seins: aber das Sein ist, schlechthin in sich selbst, auf sich selbst ruhend, sich selbst genug: es ist kein Werden, welches das Gegentheil des Seins ist, kein Fließen. Einen solchen Begriff müßte die Erscheinung unmittelbar von sich haben, oder substantialiter dieser sein: was das Erste wäre, und feststehe.

Wir sagten: die Erscheinung ist, sei zweideutig, indem daraus nicht klar werde, ob die Erscheinung überwirklich und an Gott, oder ob sie wirklich und faktisch sei der abgeleitete Begriff vom Sehen. Meinte ich das Ueberwirkliche derselben, so hat sich gezeigt, daß dieser Begriff schon liegt in der Grundform des Sichverstehens, und es ist darüber gar keine Frage. Aber ist der Begriff auch wirklich und was möchte dazu gehören? Antwort: Als die Grundform der Wirklichkeit haben wir kennen gelernt die absolute Sichanschauung der Erscheinung in ihrem formalen Sein, in der Ichform; kürzer: die Anschauung des Ich. Jener beschriebene Begriff vom Sehen ist wirklich, müßte darum heißen: er ist anschaubar als ein solcher, den das Ich hat; wie bisher y und a standen, so müßte stehen dieser Begriff, das Ich müßte sich anschauen als habend diesen Begriff. Er müßte anschaubar sein, sagte ich; nicht gerade angeschaut, so daß gesagt würde: Ich sehe ein; denn das liegt höher, und dürfte nur dermalen noch nicht zugänglich sein, sondern anschaubar, so daß das Ich diesen Begriff wenigstens hatte, wenn es auch nicht wieder hat den Begriff oder das Bild desselben. Das läßt sich gleich anschaulich construiren. Es müßte so sein, daß wir, die wir darüber stehen, es sehen, daß dieser Begriff im Ich sei, daß er der Focus und die Spitze des Bewußtseins sei, in welchen das Ich aufgeht, obgleich nicht als Bild dieses Bildes, was ja wir, die darüber stehenden Betrachter, hier allein sind. Was würde darum dazu gehören, daß der Begriff in diesem Sinne anschaubar würde?

Jener Begriff kann wirklich werden nur im Gegensatze mit seinem Gegentheile eben; in der Selbstanschauung nur dadurch, daß das Ich unmittelbar sich anschaut als das entgegengesetzte Sehen. Als solches schaut sich das Ich nun in der That an, wenn es sich anschaut als Bild y; denn y ist ein Gewordenes. Das Gegentheil ist darum da; es ist ein Bild da, welches dem absoluten Begriffe vom Sehen nicht entspricht: es kann darum der gesuchte Begriff sich, oder das Ich kann ihn zu sich bilden.

Aber ich sage: er kann nicht nur, sondern er muß; denn der Begriff in seinem überwirklichen Sein wird niemals, sondern ist schlechthin; nur für die Wirklichkeit kommt es darauf an, daß er eintrete in die Ichform. Nun tritt hier in die Ichform ein ein Gewordenes, darum kein Sein: aber das Ich kann nicht sein Bild eines anderen, denn des Seins. Darum muß sich das Ich, so gewiß es das erste, y, mit sein soll, erweitern zum Sein, nämlich dem zunächst daliegenden, des Sehens selber. (Noch einmal: Es ist das Grundgesetz des Sehens, daß es nur sein kann Bild eines auf sich ruhenden Seins. Darum konnte das Ich beharren in der Empirie, denn das Bild a war ein schlechthin auf sich ruhendes. Jetzt aber haben wir gesagt: das Ich solle sein Bild von y, das kann es nicht sein zufolge des aufgestellten Gesetzes, denn y ist Bild einer Genesis. Darin aber kann das Sehen nicht ruhen; so gewiß du darum sprichst: das Ich ist das Bild y, so gewiß sagst du: es ist ausserdem noch Etwas; es muß, um Bild zu sein, in sich zur Ruhe und Vollendung kommen; und da kommst du auf den Begriff des Sehens selbst; der muß die Selbstanschauung bestimmen. Nur inwiefern das Ich dieser Begriff ist, kann es darum Bild y sein). Also, so wie das Gewordene ist, so schließt sich an dasselbe nothwendig sogleich an der andere Bestandtheil, weil ausserdem das ganze Wissen gar nicht möglich wäre: der Begriff, daß damit kein Wissen vollendet sei. An y, welches bei sich führt die Anschauung der Genesis, schließt unmittelbar, damit es bestehen könne, sich an der Begriff vom Sehen selbst; dadurch aber schließt sich nothwendig zugleich noch Anderes mit an. Denn durch diesen Begriff wird ja angesehen das ganze vorhandene Sehen, folglich

29*

auch das Sehen von y als einem genetischen; und in diesem Begriffe wird das ganze vorhandene Sehen nicht vollständig gefunden; als Ausdruck des Begriffs wird darum erzeugt, was zu diesem Sehen gehören müßte, wenn es vollständig sein sollte; also wie der Begriff ist, so schließt in seinem eigenen Bilde die Füllung des Wissens, das Sein, das da ist, ein Princip das auf sich ruhe, sich an. Dies Alles wird in Einem Wissen vereinigt. Durch den Begriff wird daher vereint y und Princip, als das auf sich ruhende. Vereinigen können sie sich aber nur so, daß das Ungewordene Princip sei, und das Gewordene Principiat, daß also beide in dem Bilde des Princips und Principiats vereinigt sind. So ist beides in der synthetischen Einheit eines Blickes vereinigt; diese Einheit und Vollendung setzt zu dem einen Theile den andern, und setzt beide Theile in diesem Verhältnisse zu einander. Daß dieses ruhende Sein kein anderes sein könne, denn das der Erscheinung, indem hier überhaupt gar nichts Anderes sichtbar ist, ist unmittelbar klar, und nicht nöthig, sich dabei aufzuhalten. Die Erscheinung schaut zum Gewordenen hin ein nicht Gewordenes. Was denn? Was sieht sie überhaupt? nur sich. Der Grundsatz, innerhalb dessen wir hier stehen, und den wir analysiren, ist der: die Erscheinung versteht sich: und es kam uns hier nur darauf an, zu zeigen: wie sie aus der Verstandesform ihrer Wirklichkeit hinüberzuleiten ist zu der Verstandesform ihrer Ueberwirklichkeit. Immer aber blieben wir bei der ganzen Untersuchung innerhalb der Erscheinung selbst. Um sie überhaupt aus sich heraus in jedem Sinne zu einem Absoluten zu bringen, und was dieses eigentlich heißen möge, darüber können und wollen wir hier noch keine Rechenschaft ablegen. Wir haben dadurch aus keiner gewöhnlichen Tiefe heraus beantwortet die ganz gleich geltenden Fragen: was ist Denken, oder wie kommt es zum Bilde des Ueberwirklichen (eben durch das Denken).

Stehen wir dabei still, um das Gefundene zu fixiren, und uns zu merken:

Wir haben diese Theorie angeknüpft durchaus nicht an die Anschauung irgend eines formalen, wirklichen und gegebenen Seins, sondern an ein Bild oder Begriff, der einen Charakter ausdrückt, ein absolut nur intelligibeles Sein, ein Das- und Was-Sein, wobei nach dessen Wirklichkeit gar nicht gefragt wird (wir haben gesagt Bild oder Begriff; denn ein Bild, welches solch ein formales Sein, einen Charakter, ein Was ausdrückt, ist ein Begriff). Wir haben angeknüpft an den Begriff des Sehens, des eigentlichen Bildes selbst, und zwar enthält derselbe, daß das Sehen nur sein kann Bild des auf sich beruhenden Seins: nicht eines genetischen, als gewordenes sich ankündigenden, sondern eines der Form nach absoluten Seins. Als solches stellt es sich in der Empirie, als solches stellt es sich jetzt wieder, und wird sich noch in anderen Formen stellen. Durch diese Form, daß er nämlich Ausdruck ist eines allgemeinen Charakters, erhebt der Begriff sich durchaus über alle Wirklichkeit, und kann nur durch seinen Inhalt in dieselbe kommen. Dieser Begriff ist nun schlechthin, er wird nicht, und ist die intellectuelle Anschauung. Nur Er ist die intellectuelle Anschauung. In der Empirie haben wir früher auch eine intellectuelle Anschauung der bloßen Form des Bildes, als nicht des Seins aufgestellt. Alles Bewußtsein ist möglich nur durch das Verstehen des Bildes als solchen, dies ist freilich auch eine intellectuelle Anschauung; aber sie ist das bloße formale Bild der intellectuellen Anschauung, die wir hier hinstellen; dergleichen ja die Erfahrung überhaupt ist in Beziehung auf die reale Erscheinung. Unser jetziger Begriff ist durch diese Form der unmittelbare Ausdruck des überwirklichen, des reinen Charakters dessen, was absolut da ist, der Erscheinung. Er ist es, und Nichts ausser ihm. Erscheint ausser ihm noch etwas Anderes als überwirklich, so geschieht dies nicht durch eine unmittelbar intellectuelle Anschauung desselben, sondern nur durch eine Synthesis der Einen jetzt beschriebenen intellectuellen Anschauung, mit einem besonderen Falle, mit irgend einem Faktum der Anschauung.

(Darum meinten Kant und Andere, es gebe keine intellectuelle Anschauung eines Objekts. Wir läugnen sie nicht. Wie käme man denn hinaus über das Objekt in eine intelligibele Welt? Der Uebergangspunkt bleibt Jenen verborgen: Kant thut einen

Machtspruch durch den kategorischen Imperativ; das ist trefflich beobachtet, aber schlecht philosophirt!)

Wie geht es denn nun aber zu mit dieser Synthesis des Begriffs und der faktischen Anschauung? Zuvörderst über die Form der Synthesis überhaupt. Die Erscheinung versteht sich, setzt voraus, daß sie sich auch anschaue, und daß sie diese Anschauung finde gleich oder auch ungleich einem absoluten Begriffe, den sie auch hat. Also das Verstehen setzt schlechthin beides, Anschauung eines Bildes, und ein Bild vom Charakter, einen Begriff desselben voraus. So gewiß nun ferner das Verstehen gesetzt wird als wirkliches Faktum, und als Einheit eines solchen, ist gesetzt dieses Beides in synthetischer Einheit und organischer Verschmolzenheit: dies ist das Allbekannte: der Fall der Anwendung des Begriffs muß in einem Faktum da sein; ausserdem kommt es nicht zu einem Faktum des Verstehens, der Einheit der Anschauung und des Begriffs. So im Allgemeinen. Nun insbesondere hier.

Hier soll sich das Sehen begreifen in seinem Sein schlechthin über alle Wirklichkeit, als das, was es wirklich und faktisch nie sein kann. Was für ein Faktum in der Wirklichkeit müßte da vorkommen, um dieses sichtbar zu machen? Offenbar ein jenem Sehen über alle Wirklichkeit nicht zu subsumirendes, sondern entgegengesetztes. So würde in der That der Begriff zusammenfallen mit dem Faktum, als nicht das Faktum, und das Faktum als nicht der Begriff.

Das wirklich hier Statt findende Sehen ist nun eben die Synthesis dieses Begriffs und dieser Anschauung: das gegebene y, wie es ist, verglichen und zusammengehalten mit dem Sehen, wie es sein müßte, wenn es dem Begriffe gemäß wäre; also in dieser Vergleichung zum begriffsmäßigen ausgedehnt. Der Begriff waltet als Gesetz in Beziehung auf das Faktische. Es wird in dieser Lage ein Wissen, wie es sein müßte; wird also eines Seins Wissen, das in diesem Zusammenhange Princip wird.

Bemerkungen.

1) Wird nun dieses Sein, die Erscheinung in ihrer Ueberwirklichkeit, unmittelbar angeschaut, gebildet, oder des Etwas? Nein: sondern zufolge des Begriffs des Sehens wird unmittelbar gebildet ein Sehen, wie es sein müßte; welches sein würde Sehen eines nicht Gewordenen, auf sich Ruhenden. Also nicht unmittelbar wird dieses Sehen erzeugt oder gegeben, sondern mittelbar. Dieses Sehen in seiner Synthesis wird nur sichtbar durch und vermittelst des unmittelbaren Gesichts eines Sehens, wie es sein sollte, wie es aber niemals ist, sondern seinem intelligibelen Wesen nach sein sollte. Darum giebt es denn auch, wie schon oben erinnert wurde, keine unmittelbare intellectuelle Anschauung irgend eines Seins.

Das rein Intellectuelle oder Denkbare also ist durchaus nicht anschaubar, und sein Charakter besteht eben in der Nichtanschaubarkeit. Es giebt von ihm unmittelbar gar kein Bild, sondern nur mittelbar, auf die Weise, die ich gezeigt habe, in dem Begriffe des Sehens, wie es sein sollte, aber nie ist.

2) Diesen Vorgang wollen wir nennen: reines Denken. Wird denn nun ein solches Denken? Denke Ich? (Vom empirischen Denken ist nicht die Rede). Keineswegs; sondern die Anschauung des Sehens selbst, dergleichen alles Wissen ist, dehnt sich nur durch ihren eigenen Begriff aus, so wie die wirkliche Bedingung einer solchen begriffsmäßigen Anschauung nur gegeben ist. Dies ist nothwendig. Das einzige hier werdende wäre darum y, dies erscheint nämlich als werdend, das Uebrige ist schlechthin, wie y ist. Das Denken ist daher eine absolut nothwendige Anschauungsweise der Erscheinung selbst, weit entfernt von aller Willkühr. Das Ganze ist also eine schlechthin nothwendige Selbstanschauung. Mithin kann man in keiner Rücksicht sagen: ich denke, sondern nur: ich schaue mich an als denkend; in der Empirie, empirisch; hier, intelligirend, oder auch eigentlich nicht denkend, sondern als ein Denken. Daher denn auch die Evidenz, die hier in der Form des Princips sich zeigt, und sich eben schlechthin macht. Das Wissen, die Sehe dehnt sich schlechthin aus, zufolge eines Grundbegriffes, so wie nur der Fall gegeben ist. Diesen haben wir hingestellt an dem y. Hier ist das Denken dargestellt an der Erkenntniß des Princips, indem die Anschauung durch jene über alles Wirkliche hinausgeht. Diese

Machtspruch durch den kategorischen Imperativ; das ist trefflich beobachtet, aber schlecht philosophirt!)

Wie geht es denn nun aber zu mit dieser Synthesis des Begriffs und der faktischen Anschauung? Zuvörderst über die Form der Synthesis überhaupt. Die Erscheinung versteht sich, setzt voraus, daß sie sich auch anschaue, und daß sie diese Anschauung finde gleich oder auch ungleich einem absoluten Begriffe, den sie auch hat. Also das Verstehen setzt schlechthin beides, Anschauung eines Bildes, und ein Bild vom Charakter, einen Begriff desselben voraus. So gewiß nun ferner das Verstehen gesetzt wird als wirkliches Faktum, und als Einheit eines solchen, ist gesetzt dieses Beides in synthetischer Einheit und organischer Verschmolzenheit: dies ist das Allbekannte: der Fall der Anwendung des Begriffs muß in einem Faktum da sein; ausserdem kommt es nicht zu einem Faktum des Verstehens, der Einheit der Anschauung und des Begriffs. So im Allgemeinen. Nun insbesondere hier.

Hier soll sich das Sehen begreifen in seinem Sein schlechthin über alle Wirklichkeit, als das, was es wirklich und faktisch nie sein kann. Was für ein Faktum in der Wirklichkeit müßte da vorkommen, um dieses sichtbar zu machen? Offenbar ein jenem Sehen über alle Wirklichkeit nicht zu subsumirendes, sondern entgegengesetztes. So würde in der That der Begriff zusammenfallen mit dem Faktum, als nicht das Faktum, und das Faktum als nicht der Begriff.

Das wirklich hier Statt findende Sehen ist nun eben die Synthesis dieses Begriffs und dieser Anschauung: das gegebene y, wie es ist, verglichen und zusammengehalten mit dem Sehen, wie es sein müßte, wenn es dem Begriffe gemäß wäre; also in dieser Vergleichung zum begriffsmäßigen ausgedehnt. Der Begriff waltet als Gesetz in Beziehung auf das Faktische. Es wird in dieser Lage ein Wissen, wie es sein müßte; wird also eines Seins Wissen, das in diesem Zusammenhange Princip wird.

Bemerkungen.

1) Wird nun dieses Sein, die Erscheinung in ihrer Ueberwirklichkeit, unmittelbar angeschaut, gebildet, oder des Etwas? Nein: sondern zufolge des Begriffs des Sehens wird unmittelbar gebildet ein Sehen, wie es sein müßte; welches sein würde Sehen eines nicht Gewordenen, auf sich Ruhenden. Also nicht unmittelbar wird dieses Sehen erzeugt oder gegeben, sondern mittelbar. Dieses Sehen in seiner Synthesis wird nur sichtbar durch und vermittelst des unmittelbaren Gesichts eines Sehens, wie es sein sollte, wie es aber niemals ist, sondern seinem intelligibelen Wesen nach sein sollte. Darum giebt es denn auch, wie schon oben erinnert wurde, keine unmittelbare intellectuelle Anschauung irgend eines Seins.

Das rein Intellectuelle oder Denkbare also ist durchaus nicht anschaubar, und sein Charakter besteht eben in der Nichtanschaubarkeit. Es giebt von ihm unmittelbar gar kein Bild, sondern nur mittelbar, auf die Weise, die ich gezeigt habe, in dem Begriffe des Sehens, wie es sein sollte, aber nie ist.

2) Diesen Vorgang wollen wir nennen: reines Denken. Wird denn nun ein solches Denken? Denke Ich? (Vom empirischen Denken ist nicht die Rede). Keineswegs; sondern die Anschauung des Sehens selbst, dergleichen alles Wissen ist, dehnt sich nur durch ihren eigenen Begriff aus, so wie die wirkliche Bedingung einer solchen begriffsmäßigen Anschauung nur gegeben ist. Dies ist nothwendig. Das einzige hier werdende wäre darum y, dies erscheint nämlich als werdend, das Uebrige ist schlechthin, wie y ist. Das Denken ist daher eine absolut nothwendige Anschauungsweise der Erscheinung selbst, weit entfernt von aller Willkühr. Das Ganze ist also eine schlechthin nothwendige Selbstanschauung. Mithin kann man in keiner Rücksicht sagen: ich denke, sondern nur: ich schaue mich an als denkend; in der Empirie, empirisch; hier, intelligirend, oder auch eigentlich nicht denkend, sondern als ein Denken. Daher denn auch die Evidenz, die hier in der Form des Princips sich zeigt, und sich eben schlechthin macht. Das Wissen, die Sehe dehnt sich schlechthin aus, zufolge eines Grundbegriffes, so wie nur der Fall gegeben ist. Diesen haben wir hingestellt an dem y. Hier ist das Denken dargestellt an der Erkenntniß des Princips, indem die Anschauung durch jene über alles Wirkliche hinausgeht. Diese

Principheit aber ist nicht Etwas für sich, sondern das ganze Bild ist nur in dem gegebenen Falle und seiner Anwendung auf den Grundbegriff des Sehens. So bleibt es, so lange die Anschauung in der Erscheinung eingeschlossen bleibt. Wo die Erscheinung sich erhebt zu Gott, da tritt diese Anschauung aus demselben Grundbegriffe des Sehens in das Bewußtsein ein.

VI. Vortrag. Das Denken ist nicht die Anschauung irgend eines Etwas, sondern der Schluß aus dem Grundbegriffe des Sehens, wie es sein müßte, auf ein Vorhandenes: es ist nur ein mittelbares Sehen, das Denken selbst ist nicht sichtbar, wird nur vorausgesetzt; so bestätigt sich uns der Satz; das Denkbare ist schlechthin unanschaubar, unbildlich, in gar keinem Bilde. Dies könnten wir Erkennen nennen. Wie wird nun also doch das Unsichtbare erkannt? Im Bilde des Bildes. Es wird gesetzt ein Bild zufolge eines anderen Bildes, zum gesehenen Principiat müßte darum, wenn die Anschauung dahin reichte, noch kommen die Anschauung des Princips desselben; dies geschieht zufolge des Bildes vom Sehen, und nur durch dieses: das Ueberwirkliche ist also auch das übersichtbare, jenseits alles möglichen Bildes Liegende. Wir stellen darum zwischen Anschauung der Wirklichkeit, und zwischen Denken folgenden Grundunterschied auf: In der Anschauung ist ein Bild, welches da eben ist; dem Bilde entspricht ein Gebildetes, darum wird auf den Credit dieses Bildes gesagt: das und das Objekt ist. Was das heiße, muß sich bei der Untersuchung des Bildes ergeben. Nicht so im Denken. Im Denken ist ein Bild, das da nicht ist, und ausdrücklich gefunden wird als nicht seiend, das da aber sein sollte zufolge einer gewissen Ansicht des Sehens selbst, aber auch nicht in einer Anschauung des Sehens, sondern in einem Begriffe desselben. Ein solches Bild ist das Denken. Da nun aber dieses Sehen begriffen wird als das rechte, so ist gleichwohl jenes Objekt, aber es ist nicht im Bilde, sondern ausser demselben, also unsichtbar. Dies ist das wahre eigentliche Sein; für jetzt nämlich. (Bis

jetzt erscheint uns das überwirkliche Sein der Erscheinung als das wahre und letzte. Bei dem andern kommt es gar nicht an auf das Sein, sondern auf das Bild, es ist die bloße Sichtbarkeit des wahren Seins).

3) Man nehme an, das Erkennen des absolut Ueberwirklichen sei die eigentliche Absicht und der Zweck des ganzen Wissens, dafür sei die Erscheinung eigentlich da, daß in ihr erkannt werde das Ueberwirkliche: was würde die Bedeutung des anschauenden Sehens sein? Nur um daran und im Gegensatz mit ihm den beschriebenen Begriff des Sehens darzustellen; daß das Sehen sei Bild eines Seins. Und dieser Begriff des Sehens selbst, wäre dieser absolut um sein selbst willen? Durchaus nicht; sondern um durch ihn eben darzustellen das Unsichtbare, Ueberwirkliche im faktischen Sehen nicht Liegende. Ferner dieses besondere Sichtbare, hier y, was wäre es denn, und wozu? Eben auch nur zur Darstellung des Unsichtbaren; es wäre seine Form, die Darstellung seiner unmittelbaren Sichtbarkeit. Kurz alles Hingestellte verwandelte sich in ein bloßes Mittel der Ersichtlichkeit: das empirisch Wirkliche, die Erfahrung wäre darum, um darzustellen ein y, die Form der Genesis, welches y wieder die Bedingung ist, daß der Begriff des Sehens sichtbar werde, indem dieser nur erscheint im Gegensatze mit einem nicht Gewordenen, dieser Begriff des Sehens wieder bedingte die Sichtbarkeit des Uebersinnlichen des Sehens selbst, des Unsichtbaren. Der Begriff des Sehens wäre darum die Sichtbarkeit des Ueberwirklichen, y die Sichtbarkeit der Sichtbarkeit, und die Empirie die Sichtbarkeit der Sichtbarkeit von der Sichtbarkeit des Ueberwirklichen. Dies erinnert an alte Vorträge, die ich hierdurch nur mehr in der Spitze gefaßt habe. Besonders haben wir uns in der ersten Logik mit dem Zusammenhange der Sichtbarkeiten und Sichtbarkeiten der Sichtbarkeiten beschäftigt. So verwandelt sich Alles in ein bloßes Mittel der Ersichtlichkeit des Unsichtbaren, des absoluten Begriffs des innern Wesens der Erscheinung, daß sie sei Bild des Absoluten; so daß als Wahres und Reales nur das überwirkliche Sein der Erscheinung bleibt, für dessen Verständniß selbst y und das Ich, welches sich sieht als Bild des y,

da sind. Es möchte nun vielleicht sich zeigen, daß zwar nicht das Unsichtbare, aber das denn doch insofern aufgestellte Sehen desselben vielleicht durch höhere Reflexion wieder faktisch aufzulösen wäre in die Sichtbarkeit eines höheren Unsichtbaren, daß es darum selbst wieder ein sichtbares würde, wie uns jetzt, die wir darüber stehen, in einem höheren Reflexionspunkte. Dies müssen wir erwarten; hier geht es uns Nichts an. So viel über diesen Hauptunterschied im Wissen, von der Eintheilung in höheres und niederes Verstehen, als welches wir die Empirie kennen lernten; während das höhere Verstehen das des wahren Inhalts der Erscheinung ist, in der Synthesis, die wir in y nachgewiesen haben.

Jetzt weiter.

Dadurch, daß wir unsern Vortrag mit der Aufstellung eines Grundunterschiedes im Wissen angehoben haben, ist wenigstens für's Erste die Methode, die wir zu befolgen haben, uns vorgeschrieben. Wir haben, und zwar innerhalb der sehr wohl bestimmten Einheit der Selbstanschauung, einen Gegensatz hingestellt, der einen absoluten Hiatus bildet: das Bild eines empirischen Seins, und den ganzen Zustand desselben, welches gesetzt ist lediglich dadurch, daß die Erscheinung selbst überhaupt und absolut ist; sodann, ein genetisches Bild, welches nicht gesetzt ist durch jenes Sein, sondern durch eine freie Entwickelung der Erscheinung = y und das mit demselben zugleich gesetzte, und an dasselbe sich anschließende reine Denken, oder Intelligiren.

Wie jetzt die Sache steht, so muß es aussehen, als ob durch den Eintritt des y und seines Gefolges, des reinen Denkens, die Erfahrung gänzlich vernichtet würde; so kann es aber nicht sein, denn die Erfahrung ist absolut gesetzt durch das formale Sein der Erscheinung, und dieses verschwindet nicht innerhalb der Erscheinung, darum bleibt also auch die Erfahrung und verschwindet nicht. Es muß also zwischen beiden Gliedern des Gegensatzes wiederum Mittelglieder geben, in einem synthetischen Zusammenhange. — Eben so wie in diesen beiden Theilen des Wissens, in jedem alle die einzelnen Glieder sich zusammenhängend zeigen, wie wir dies von dem Einen Theile, der Erfahrung, in den Vorlesungen über die Logik, und von dem zweiten jetzt

gezeigt haben, also wie sie selbst in sich nicht aus einander fallen; so werden beide auch mit einander zusammenhängen in einem höheren synthetischen Ganzen. Diese Verbindung nun, und die einzelnen Thatsachen, die durch dieselbe gesetzt sind, aufzusuchen, ist darum unser nächstes Geschäft: a = Erfahrung und y = Gewordenes liegen auseinander; die organischen Theile von a, so wie die von y hängen zusammen; so hängen auch a und y nothwendig unter einander zusammen in einem höheren Ganzen. Dies zu finden ist die von nun an zu bearbeitende Aufgabe, welche die erste Aufgabe der Trennung als gelöst, und das in dieser Beziehung Gesagte als verstanden voraussetzt.

Das Anknüpfen ist, oder mag auch erscheinen in unserer gegenwärtigen Methode, als willkührlich. Ich knüpfe an also.

Unsere systematische Darlegung der fünf Grundbegriffe der Natur, der Anziehungskraft, der chemischen Affinitäten, des Wachsens, der freien Bewegung und des Wollens, schloß sich also, daß ich sagte: die Natur müsse erscheinen (erscheinen, sage ich: im unmittelbar faktischen Wissen) als absolutes Princip einer Bewegung; dies könne sie nur in einem Ich, indem dieses sei das eigentliche Princip und der Mittelpunkt der Natur, der eigentlich intellectuelle Erkenntniß- und Anschauungspunkt, von dem alle Natur ausgeht. Das Ich aber sei nichts Anderes, als die Substanz des Begriffs, das was den Begriff hat. Jener Satz hieße darum zuvörderst, ein Begriff müsse in der Natur Princip sein einer Bewegung, müsse angeschaut werden innerhalb der Naturanschauung als Princip einer Bewegung. Lassen Sie uns erst dabei einen Augenblick stehen bleiben.

1) Wir sahen: der Begriff müßte unmittelbar in der Natur Princip sein, also der Begriff ist eine Naturkraft, und da er Princip ist der Bewegung, d. i. der Fortbestimmung des Gesetzes der allgemeinen Anziehung des Mannigfaltigen (der Materie), als des absoluten Grundgesetzes, durch welches eine Natur erst wird: so müßte er sein absolute Naturkraft, über alle Kraft der Materie. Der Begriff müßte also sein innerhalb der Natur selbst, ein Theil derselben, und zwar ihr höchster. — Vergleichung zur Einsicht in einem größeren Zusammenhange: — Wie im Verstehen

überhaupt zwei Grundtheile sind, die faktische Anschauung, an welcher der Begriff sich darstellt im wahren Sinne, und der Begriff, mit diesem Verhältnisse, daß der letztere Gesetz sei für die erste; so ist es auch in dem Grundbilde des Verstandes, der Natur. In ihr liegt a) das Bild der faktischen Anschauung, die Materie, die absolut seiende Einheit einer gegebenen Mannigfaltigkeit, welche als absolute Einheit ist die allgemeine Anziehung des Mannigfaltigen unter sich, b) das Bild des Begriffs, in der Natur als die Anschauung eines bestimmenden Gesetzes dieser Anziehung, im Bestimmen auf der That ergriffen = Bewegung. Und so würde darum hier wieder klar, daß mit der materiellen Welt die Natur nicht aufgehe, sondern daß zu ihr als organischer, höchster und gesetzgebender Bestandtheil auch gehört der Begriff. Nehmen Sie es ja ganz so, wie die Worte lauten. Dies ist es, was die nichtidealistischen Natursysteme nicht ahnen, und daher ihre abenteuerlichen Untersuchungen und Ansichten über den Zusammenhang des Leibes und der Seele. Die Naturphilosophie hat darüber Etwas gemerkt, aber indem sie über diesen bloß natürlichen Begriff hinaus keinen höheren kannte, wurde sie zur Naturvergötterung, d. h. das Absolute wurde ihr die Natur. — Also: der Begriff ist selbst Theil der Natur, und zwar, da er Princip ist, der höchste unter Allem, was ausser ihm noch in der Natur ist. Der Begriff ist Princip schlechthin und unmittelbar, und wird so angeschaut; so wie darum in ihm eine bestimmte Bewegung gesetzt ist, so ist sie zugleich gesetzt in der Materie. Die Natur überhaupt ist zufolge eines schlechthin seienden Bildes, des Ich, als habend und seiend ein bestimmtes Bild = a, die Natur. Diese im Allgemeinen begriffene Form wollen wir hier nicht vergessen, hier ist nun eben ein schlechthin Seiendes = a, ein Begriff, der Princip ist in der Materie. Es ist darum in diesem a gesetzt Zweierlei, Begriff und Materie. In beiden ist gesetzt eine bestimmte Bewegung, eine Richtung. Ferner in dieser Anschauung ist gesetzt das Verhältniß, daß die Bewegung im Begriffe sei der Grund der Bewegung in der Materie, daß sie also nicht liege in der Materie. Beides ist schlechthin in dem Einen synthetischen Sein, in der Einheit sinnlicher Anschauung.

2) Jedes Naturbild ist ein fertiges, nicht durch das Vermögen des Ich, die Einbildungskraft, construirtes; denn nur insofern ist es Anschauung der Wirklichkeit. Darum ist auch dieses Bild der Principheit in der Natur ein fertiges, und darum ist auch der Begriff, der darin liegt, ein fertiger. Aber ein fertiger und abgeschlossener Begriff, der unmittelbar Princip ist, heißt ein Wille, eine Wollung, und zwar hier ein unmittelbar thatkräftiger Wille. (So eben hängt es zusammen, so erscheinen wir uns: ich will meine Hand bewegen, und sie bewegt sich. Der absolute Wille bewegt sie, dies ist die faktische Anschauung. Aber das ist nicht wahr, daß ich will, und wollen könnte, sondern das Wahre ist, daß da Etwas ist im Bilde, und zwar eine Bewegung der Hand, und daß diese Bewegung der Hand im Bilde ist in doppelter Form, theils in der Form des Begriffes: — »ich will;« theils in der Form der Materie — »es bewegt sich die Hand.« Aber ein Bild überhaupt und Begriff kann bloß angeschaut werden als Accidens, dessen Substanz das Ich ist, als eine Bestimmung des Ich, darum muß ich diese empirische Anschauung, inwiefern sie im Begriffe ist, dem Ich zuschreiben, daher bringt diese nicht allein mit sich das: will, darum bewegt sich die Hand; sondern das: ich will, darum bewegt sich die Hand). Der Begriff ist Princip der Bewegung, und zwar durch ein Wollen, er ist darum Naturprincip überhaupt, und zwar höchstes und absolut letztes. Dies liegt in der vollendeten Anschauung der Natur.

3) Ueberlegen Sie mit mir folgenden Satz, der als Lehrsatz sich ankündigen müßte. Die Wurzel, zunächst aller Erfahrung, aller Natur, ist die Selbstanschauung, das Ich (das hingestellte B, welches ist, wie Gott ist; dies ist das eigentlich unmittelbare: die übrigen Bilder sind nur mittelbar, als Inhalt der Selbstanschauung). In dieser unmittelbaren Selbstanschauung nun ist das Ich als wollend, und vorstellend Objekte. Beides liegt darin. (Ob zwischen diesen beiden nicht noch ein Drittes in der Mitte liegen möge, geht uns dermalen Nichts an, und bleibt

dahin gestellt). Die Summe des Vorstellens ist eine materielle Welt; der Wille aber ist Princip in dieser materiellen Welt, er ist darum offenbar ein Höheres, er umfaßt die Materie, sie nicht ihn. Der Wille ist darum höheres Glied auch im Ich, und das eigentlich die Grundanschauung desselben bestimmende und ausmachende. Das gesammte Vorstellen wird sich erklären lassen aus dem Bilde des Willens; nicht aber wird umgekehrt das Bild des Willens aus dem des Vorstellbaren abgeleitet werden könnten, weil so Etwas in ihr gar nicht liegt, sondern nur allgemeine Anziehung. Der Wille ist die faktische Grundanschauung des Ich, und vermittelst derselben der Natur überhaupt: und in diesem Sinne, als umfassend Materie und Willen. Die Natur ist daher auch Materie und Wille, aber das letzte und höchste, und die Wurzel der Grundanschauung des Ich.

4) Folgerung. Durch die vorausgesetzte Entwickelung des Bildes y wird die faktische Grundanschauung des Ich verändert und weiter bestimmt, bei bleibendem Ich jedoch, d. i. die Ichform bleibt. Selbstanschauung zuvörderst, als Wille und Vorstellungsvermögen. Aber diese Grundform des Ich wird verändert und weiter bestimmt. Denn die Erfahrung ist, wie wir gesehen haben, ein abgeschlossenes System; ihre Principien sind, und werden nicht (nach diesen Principien kann freilich in dieser Region Etwas sich entwickeln und als werdend erscheinen, was uns aber hier Nichts angeht). y wird darum, so gewiß es nicht Erfahrung ist, durch ein der Erfahrung entgegengesetztes, und über derselben liegendes Princip; das Ich wird darum dadurch noch etwas Anderes, und mehr denn Naturprincip. Oder so: Im B liegt ein so und so sich anschauendes Ich, als Natur. Kommt nun y hinzu, und ist dieses ausser der Natur, wie gesetzt ist, so hat eben dieses B sich geändert, und da es das Ich überhaupt setzen muß, so hat sich auch dessen Grundanschauung weiter bestimmt: das Ich bleibt, wird aber Princip in einer anderen Sphäre. Aber die Grundanschauung des Ich ist der Wille, der über die Gränze und Bestimmung seines Vorstellungssystems hinausliegt; dieser müßte darum angeschaut werden, als weiter bestimmt durch die Entwickelung von y. Die qualitative Vor-

stellung kann durch y durchaus nicht anders bestimmt werden; denn diese ist ausgefüllt von der Natur, und geht darin auf; wenn diese daher bestimmt würde, wäre es eine Fortbestimmung der Naturanschauung, was gegen den Begriff der Natur läuft.

Also y ist nicht Natur, sondern liegt über dieselbe hinaus; es kann darum auch nur Bestimmung dessen sein, was über der Anschauung der Natur liegt, d. i. Bestimmung des Willens; denn dieser allein ist als Ichliches, das doch nicht nothwendig Natur ist, übrig.

Die Sache steht also: der Wille, in seiner reinen Form, als Principheit des Begriffs, weggedacht irgend eine Bestimmung, steht über der Natur in einem gewissen Sinne; über der in der objektiven Anschauung gegebenen Natur, indem er ist das Princip einer Veränderung derselben. Nun mag wohl dieser Wille selbst bestimmt sein durch die höhere Naturanschauung; und damit ginge denn, wenn es gar nichts Anderes gäbe denn Natur, das ganze Ich auf, wie es denn in solchen, die Nichts sind, denn Natur, wirklich also aufgeht. Nun soll es noch geben können ein y. Läge dieses in einer ganz andern Welt, abgerissen; so möchte es auch so bleiben. Aber dieses y gehört zur Erscheinung derselben Einen Erscheinung, die auch erscheint in der Erfahrung. Die Grundform dieser Einheit der Erscheinung ist Ich, in welchem abgebildet ist die Natur, und in welchem abgebildet sein muß y. Dieses Ich aber ist niemals ein durchaus reines Ich, was nicht möglich ist, sondern es wird allemal erst durch eine bildliche Bestimmung in ihm zum Ich. Es müßte darum ein gemeinschaftliches Bild des Ich geben, was in dem Uebergange von a zu y bleibt. Nun haben wir zwei Grundbestimmungen des Ich, das Vorstellen und den Willen. Soll nun das Vorstellen übergehen? Nein, das kann es nicht, denn dies liegt in der Naturanschauung, und nur in ihr; nur der Wille müßte übergehen, darum müßte y in Beziehung auf das Ich die Anschauung einer — versteht sich, fertigen und gegebenen Willensbestimmung sein. Für frühere Vorträge wollen wir noch bemerken: Es hat uns geholfen die bestimmte Aufstellung des Willens, als eines Naturtheils, d. i. als schlechthin gesetzt durch das formale Sein der Erscheinung.

Dabei bleibt es, und ich kann Ihnen kaum aussprechen, welche Klarheit über die wichtigsten Punkte der Spekulation wir von daher zu erwarten haben. Dadurch haben wir eine Natur mit Leben, wie dies ja auch gar nicht anders sein kann, da die Natur ja das Bild der Form der Erscheinung ist, welche Form eben Leben ist. Daß dieses Leben der Natur nun aber kein wahrhaftes Leben ist, sondern ein bloßes Bildleben, kann freilich nur dem aufgehen, der über die Natur und das Befangensein in ihrem Bildwesen selbst hinauskommt. Man spricht so oft von einer Weltseele: Ja freilich giebt es eine solche, eine Naturseele. Nur glaube man darum nicht, daß es zwei Seelen gebe, sondern die Seele. die da ist, die des Ich, des Menschen selbst, ist die Weltseele. Des Menschen, sage ich; denn das Ich als organisches Naturglied heißt so. Daher kommt auch das Uebersinnliche im Begriffe: Natur, weil dasjenige, an welchem sich das Verstehen darstellt, und wirklich sein kann, eben übersinnlich sein muß. So ist auch das Ich sittlicher Weise gestaltet; aber es ist auch empirisch gestaltet, und das nennen wir Mensch. Daß die Menschen vor diesem Gedanken erbeben, kommt bloß von der verächtlichen Meinung, die sie vom Menschen haben, weil sie nicht sehen das Ueberwirkliche, dessen Darstellung in der Wirklichkeitsform, dessen Sichtbarkeit bloß der Mensch ist. Wir aber stehen zu unserer Behauptung, und werden an seinem Orte ohne Mühe darthun, daß dieses Ueberwirkliche allerdings Seele, absoluter und einziger Grund sei der Welt, als Natur. Dadurch fällt auch gänzlich in der Wurzel hinweg, und verschwindet in Nichts jenes absolute Naturgesetz, welches die Philosophen aller Schulen noch immer als Etwas hinstellen, vor welchem sich die Freiheit zu fürchten habe, und das dieselbe beschränken könne. Die Freiheit ist ja das Princip der Natur, und das Princip wird niemals durch sein Principiat beschränkt.

Also in Beziehung auf unsere Grundaufgabe: das Mittelglied zwischen dem Empirischen und der Sphäre des höheren Erkennens ist die Selbstanschauungsform eines Willens gefunden. In der Anschauung des Willens geht das Ich vom Einen zum Anderen fort.

5) y sei darum die Anschauung einer fertigen solchen Willensbestimmung des Ich. Von welcher Form aber? Giebt es vielleicht, so wie es zwischen der Empirie und der Sphäre y einen schneidenden Gegensatz gab, auch einen Gegensatz zwischen der Form der in beiden Sphären liegenden Willensbestimmungen?

a) Wir thun ganz recht, daß wir diese Frage hier aufwerfen: denn, wie oben erinnert wurde, die Natur wird durch sich selbst nicht erkannt. Erst y liefert das zweite Glied des Gegensatzes, und nun erst ist der Gegensatz selbst, als das dritte in der Mitte liegende. Wir kennen sie zum Glück aus der schon angestellten allgemeinen Vergleichung:

b) Zur Vergleichung beider Willensbestimmungen:

α) Der Wille, als Naturglied ist unmittelbar Princip; er und sein Erfolg also sind in der faktischen Anschauung unmittelbar vereinigt, er ist unabtrennlich von seiner Folge. Dagegen die Willensbestimmung durch y liegt schlechthin über der Natur, und ausser dem Systeme der Naturanschauung; eine solche muß darum erscheinen als abgesondert von dem Erfolge. Wodurch soll sie jedoch nun ein Wille sein? Wille ist ein Begriff, der Princip ist. Es bleibt darum Nichts übrig, als daß das Bild einer Willensbestimmung y sei ein Bild oder Begriff von einem Principsein, dem nicht entspricht ein Gebildetes.

β) Der Wille als Naturglied steht auf gleichem Boden mit der Naturanschauung gegebener wirklicher Objekte, und falls er sich entwickelt, so schließt er sich nothwendig an die Anschauung des Gegebenen, und bestimmt diese weiter; denn es ist eine andere Anschauung gar nicht vorhanden. Er drückt darum allemal aus unmittelbare Principheit und Wirklichkeit in den wirklich vorhandenen und vorliegenden Objekten. Dagegen kann der durch y gesetzte Wille dies nicht ausdrücken, denn er ist kein Naturglied, steht neben keiner Natur, sondern ist im absoluten Gegensatze gegen alle Natur. Wir könnten also negativ sagen: auf ein Principsein in den unmittelbar gegebenen Objekten geht er nicht. Sollte er (ich merke dies an für den künftigen Gebrauch dieser gar nicht unwichtigen Folgerung;) sich dennoch auf irgend eine Weise auf Objekte beziehen; so könnte er dies nicht unmittelbar,

sondern es müßte da zwischen ihn und die Causalität auf Objekte noch ein neues Mittelglied eintreten, ein Bild, in welchem diese Objekte unmittelbar befaßt wären, und durch welches sie gefordert würden. Dieses Mittelglied könnte nur sein ein Ideal. Hier ist der Punkt, wo zwischen der höheren Willensbestimmung und dem Erfolge aus ihr auf die Natur und die Objekte etwas ganz Neues, Besonderes und Eignes eintreten muß: es löst sich da eben Alles auf in Begriffe, Ideen, und in eine Welt solcher, zu denen die Objekte nur die Sichtbarkeit sind.

γ) Die Hauptsache in dieser Vergleichung ist Folgendes: die gesammte Naturanschauung ist schlechthin vollendet und fertig gegeben. Zu dieser gehört der Wille überhaupt, als Naturglied: dieser ist darum in seiner ganzen Bestimmtheit auch gegeben, er wird nicht, und in ihm wird Nichts. Er ist darum der Wille, den das Ich schlechthin hat, so gewiß es ist, durch sein Sein gegeben, und von demselben unabtrennlich. (Z. B. der Wille der Selbsterhaltung, des Wohlseins wäre solch ein fertiger Wille als Naturglied). Die einzelnen Wollungen sind nur eine in dieser bestimmten Lage sich nothwendig ergebende Erscheinung und Offenbarung jenes Einen, durch die Natur schlechthin und unmittelbar gesetzten, unabänderlichen Grundwillens. (Es ist klar, daß dieser Wille eben das ist, was wir sonst Trieb nannten. Aber dieser Ausdruck war mangelhaft, denn er ließ noch immer übrig die freilich abgewiesene Meinung, als ob in dem Uebergange von dem allgemeinen Triebe zur besonderen Wollung doch noch so Etwas Statt finde, wie **Freiheit**. Wird nun die Sache so angesehen, daß die einzelnen Wollungen, und die besonderen durch den bestimmten Fall nothwendig gesetzten Erscheinungen des Einen Grundwillens sind: (wie die Subsumtion unter den Begriff:) so wird ganz klar, daß an Freiheit gar nicht zu denken ist. Der Wille ist durchaus bestimmt und fertig als Naturprincip. Bringe ihn in die Lage, so wird er sich so entwickeln, wie er zufolge seines Naturgesetzes in dieser Lage sich entwickeln muß, wie die so und so elastische Stahlfeder. In der Natur ist der Wille das, was überhaupt ist der Begriff und die Bewegung.

Eine Willensbestimmung durch y aber liegt nicht in diesem Umkreise. Es ist darum nicht ein Wille, den das Ich hat; so daß darum in der unmittelbaren Anschauung des y nicht Statt findet der Ausdruck: ich will. Es bleibt daher nur übrig das Bild eines möglichen Willens, der aber, da die Anschauung y eine fertige, die Willkühr der Einbildungskraft durchaus abweisende ist, seinem Inhalte nach durchaus bestimmt ist, jedoch nicht bestimmt ist durch Objekte. Es ist für jetzt schwer zu sagen, wodurch er denn also bestimmt sei, und worin er sich darstellen lasse, da dieser Wille nicht auf Objekte geht. Wir haben also einen Willen, der ist, und doch nicht bestimmt ist durch Objekte, aber ein fertiger Wille ist. Was ist das für ein Wille? Da dies eine tiefere Untersuchung ist, so wollen wir dieselbe heute nicht anfangen, sondern jetzt noch folgende Bemerkungen machen.

1) Wenn eine solche Willensbestimmung, über der Natur, aus dem Ueberwirklichen kommend, Causalität haben könnte, so daß sie erschiene; — was wäre denn das Princip, durch welches sie erschiene? Eben der Mensch, als übernatürliches Princip der Wirklichkeit überhaupt. In ihm wäre demnach ausser der Natur noch eine andere Welt niedergelegt, die ihm aus dem Ueberwirklichen käme.

2) Und was wäre die durch diese Willensbestimmung gebildete Welt? Ein System der Wirklichkeit eben über der Natur: In ihr, der Welt, sind die beiden Arten des Wirklichen niedergelegt. Die wirkliche Welt ist darum unter jener Voraussetzung, gar nicht bloß die Natur; sie ist mehr als dieselbe: — auf sie wird alle Erscheinung des Sittlichen aufgetragen; so ist die Natur selbst die Erscheinung der Sittlichkeit. Was schelten uns denn die Naturphilosophen? Wenn sie doch dies nur erkannt hätten!

VII. Vortrag. Wir fanden, daß das Band zwischen dem höheren und niederen Erkennen ist der Wille. Durch das absolut gewordene faktische Bild y ist in Beziehung auf die Selbst-

anschauung, oder das Ich, eine faktische, wirklich fertige Willensbestimmung in Absicht ihres Gehaltes. Doch ist dieses Wollen nicht, wie das innerhalb der Natur liegende, unmittelbar als *wirkend* gegeben; es ist darum keine eigentliche Wollung; die Bestimmung geht nicht auf irgend ein gegebenes Objekt; sie gehört nicht in das durchaus fertige und abgeschlossene System eines stehenden Naturwillens des Ich, durch sein bloßes Sein.

Bisher haben wir nun in lauter Negationen gesprochen; was bleibt denn also übrig, daß diese Wollung sei, wenn sie jenes Alles nicht ist? Die Ansicht eines bloß *möglichen* Wollens, dessen Inhalt eben in der Sichanschauung y gäbe. Wie nun ein solcher bloß möglicher Wille Bestimmung des Ich sein möge, und wie sein Inhalt in einem Bilde darzustellen sei, das ließ sich bis jetzt gar nicht ersehen; dies muß nun deutlich gemacht werden.

Vorerinnerung.

Seit Kants Kritik der praktischen Vernunft ist das Folgende seinem Inhalte nach sehr bekannt, und in der That vom Zeitalter ergriffen, und demselben bekannt geworden im Ganzen; (welches unter so Vielem, was dasselbe entehrt, ihm zur Ehre gereicht:) aber es ist durchaus noch nicht, weder von Kant, noch von Anderen, gehörig begründet. Hier darum ist es uns zu thun um eine scharfe, umfassende, aus dem Zusammenhange Licht erhaltende und ihm solches gebende Begründung, durch die das Bekannte gewissermaßen neu wird. Uebrigens ist diese Lehre höchst wichtig für die rechte Erkenntniß des Wesens des Idealismus.

Wie die Erscheinung ist, so ist sie *für sich*, d. h. ihr Sein bringt mit ein Bildsein, und das Gebildete dieses Bildseins bringt mit ein Ich; das Eine Gebildete ist die Erscheinung selbst, die Erscheinung mit dem Sichverstehen als Ich. Das y nun ist die Erweiterung dieses Einen Grundbildes, das da ist, wie die Erscheinung überhaupt ist. *Erweiterung*, weitere Bestim-

mung, sage ich: nicht etwa Auflösung und Verdrängung desselben; denn jenes Grundbild bleibt, so gewiß die Erscheinung bleibt, ist unvergänglich und unwandelbar in allen Veränderungen. Der Eine Ausdruck dieses *ist* der Erscheinung ist dieses Ich: dieses darum wird durch y weiter bestimmt, seinem absoluten Sein, der reinen *Sich*-Gegebenheit nach, dadurch, daß die Erscheinung überhaupt formaliter da ist. (Ich will sagen: jene Ansicht eines nicht gewordenen, sondern seienden, auf sich selbst ruhenden Ich, einer Substanz, dauert fort, und wird weiter bestimmt, und darin wird aufgenommen Alles, wovon sich erweisen läßt, daß es zu den Momenten, Thatsachen der Einen Erscheinung gehört).

Dies nun auch mit y; durch dasselbe, als einer Weiterbestimmung des Ich, wird daher nicht ausgedrückt ein Entstehen, Werden, sich Machen, eine Genesis, sondern der Begriff des absoluten Seins des Ich, die unmittelbare Grundanschauung desselben von sich selbst wird weiter bestimmt.

Was da ist schlechthin, hängt nicht ab von seinem Bilde, sondern umgekehrt, sein Bild, falls es ein solches giebt, wird bestimmt durch das Sein an sich, und hängt davon ab. y, welches aussagt ein solches Sein des Ich, könnte recht füglich auch nicht sein, und es ist, seiner eigenen Ankündigung zufolge, ein *Gewordenes*. Ist denn nun durch dasselbe auch das in ihm ausgesagte Sein des Ich geworden? Keineswegs, sonst wäre es kein Sein. Also auch dieses in y ausgesagte Sein ist, und ist ewig gewesen, unabhängig von y; in y ist es nur *sichtbar* geworden, da es ausserdem ungesehen, bildlos war. y ist darum nicht schaffend das Sein des Ich, welches es aussagt, sondern nur schaffend die Sichtbarkeit dieses Seins, sein Gesehenwerden und Bild. Es ist jenes Sein ja kein Accidentelles, sondern es gehört zur Substanz, des Ich nämlich. Daß es gesehen wird, die Sichtbarkeit in y, nur dies ist ein accidentelles Sein.

— Also, um es höher zu nehmen, ganz wie wir es bisher dargestellt haben: die Erscheinung *ist* schlechtweg zufolge ihres Seins aus Gott, welcher ist schlechthin. Sie ist nicht als etwas bloß Gedachtes, sondern schlechthin dadurch, daß sie ist, ist sie

so, wie sie ist: zunächst unsichtbar. Diese Erscheinung wird sichtbar, und zwar auf doppelte Weise: theils ihrem formalen Sein nach, daß sie überhaupt ist, in der Empirie, theils wird sie sichtbar, wie sie ist, innerlich, und ihrem Wesen nach, durch y. Aber durch dieses Sichtbarwerden wird sie nicht überhaupt; sie wird weder ihrem formalen Sein nach durch die Empirie, noch wird sie durch y, sondern sie wird in beiderlei Rücksicht nur sichtbar. Darum wird durch y nicht weiter bestimmt das Sein der Erscheinung, sondern was durchgängig weiter bestimmt wird, ist nur der Begriff, das Bild von dem seienden Ich.

Welches ist denn nun diese schlechthin seiende Bestimmung des Ich, die durch y erst sichtbar wird? In der Empirie ist das Ist als Wille oder Princip, schlechthin hinaus über alle Materie durch den Willen: keineswegs aber ist es Princip dieses Willens selbst. Dieser liegt in der empirischen Anschauung des Ich, sowohl seiner Form als seiner Materie nach. Der durch y sichtbar gewordene Wille dagegen liegt darüber hinaus; es ist durchaus kein in der Naturanschauung des Ich gegebener Wille, weder der Form noch dem Inhalte nach. Das Ich müßte darum in dieser neuen Anschauung gesetzt sein als Princip, schlechthin einen Willen sich zu erschaffen, und zwar einen über allen gegebenen Inhalt des Naturwillens hinaus liegenden; es müßte sich hier erscheinen als absolut schöpferisches Princip eines Willens sowohl der Form als der Materie nach; als Vermögen, sich schlechthin zu erschaffen zu einem Principe über alle Natur hinaus, indem es über das absolut Letzte in aller Natur, den natürlichen Willen, hinausgeht.

Analysis dieser durch y herbeigeführten Selbstanschauung.

Das Ich ist darin ohne alle weitere Bestimmtheit, in einem bloß formalen Sein; und zwar ist es in diesem reinen und durchaus unbestimmten Sein nur dadurch bestimmt, daß es ein Vermögen ist, sich selbst zu machen zu einem Princip, d. h. zu einem Willen; und zwar jenseits aller Natur, wie auch aus dieser Form sich von selbst versteht; denn innerhalb der Natur ist es schon Wille, kann sich darum nicht erst dazu machen.

Ein bloßes Vermögen, sage ich, sich zu machen zu einem

Willen, bringt y mit sich. Also ist diese Anschauung keineswegs die eines wirklichen Wollens, durch welche ja die Anschauung des bloßen Vermögens vernichtet würde, da Wirklichkeit ja eben die Negation des Vermögens ist. Es wird darum nur angeschaut die absolut formale Freiheit, zu wollen, oder auch nicht, aus reinem Nichtsein eines Willens, sich zu machen zu einem wollenden, oder nicht. Nur läge, wohlgemerkt, die Anschauung solcher formalen Freiheit jenseits aller Natur. Wer sie innerhalb der Natur und ihrer Anschauung setzt, der irrt, da ist der Wille überhaupt fertig; und kommt der Fall, so wird gewollt, wie zufolge dieses fertigen Willens gewollt werden muß.

Diese Selbstanschauung ist nun ein bloßes Bild, das sein Gebildetes mithin voraussetzt als ein absolut wirkliches Sein, liegend in der Ursprünglichkeit der Erscheinung jenseits aller Sichtbarkeit. Es ist darum durch diese Anschauung gesetzt, daß das Ich in der That auf diese Weise sich zum Princip erschaffen könne, und also vorkommen könne in empirisch faktischer Anschauungsform. Zufolge der Anschauung y sagt das Ich: Ich kann schlechthin wollen. Aber dadurch, daß y nicht ist ein leeres Bild, sondern ein Bild des absoluten Seins, ist die absolute Möglichkeit gesetzt, daß das in faktischer Anschauung sich gegebene Ich wohl einmal sage: ich will wirklich; denn ich habe mich dazu bestimmt zufolge jenes mir beigelegten Grundvermögens. Aber der wirkliche Wille des Ich ist absolutes Princip in der materiellen Welt; wird darum das Ich sagen: ich will, so wird es auch sagen: ich wirke schlechthin in der Natur; als ein durchaus und in jeder Rücksicht übernatürliches Princip derselben.

Resultat: Durch y darum ist das Ich gesetzt, als schlechthin aus und durch sich selbst übernatürliches Princip innerhalb der gegebenen Natur. In der Empirie ist es Princip innerhalb der Natur, als selbst Natur; hier übernatürliches Princip. Die Formel ist streng zu fassen. Das Ich in unmittelbar faktischer, aus der Synthesis y und der Empirie entstehender Selbstanschauung, ist zugleich übernatürliches und natürliches Princip, in dem Verhältnisse, daß es, als das erste, zu-

gleich Princip seines zweiten. In wem das Ich sich nicht also anschaut, in dem ist die Anschauung y noch nicht angebrochen; sondern er ist noch in der Empirie gefangen.

(Daß man diesen erhabenen und durchgreifenden Satz nicht fassen konnte, daß noch jetzt, in ihrer angewohnten Furcht vor ihrer Naturnothwendigkeit Viele erbeben würden, wenn sie ihn hörten, kommt daher, daß man sich die Natur als Absolutes dachte, und nun freilich nicht begreifen konnte, wie sie ein Princip über sich selbst haben könnte. (Die in diesem Zusammenhange von Schöpfung redeten, sagten ein Wort ohne allen Verstand). Hier fällt diese Naturabsolutheit gänzlich weg, indem die Natur nur ist im Bilde, und zur Anschauungsweise dessen, was da eigentlich und im Ernst ist, der Erscheinung im Hintergrunde, gehört, und nur ein kleiner Theil dieser Erscheinung ist. Aendert nun diese Erscheinung durch ihr inneres Leben ihre Bestimmungen, so wird ja wohl auch eine Änderung ihrer Anschauung, ihres Bildes, und so auch des geringfügigsten Theiles dieses Bildes, der Natur, erfolgen. Die Natur fließt nur ab aus dem übernatürlichen und überwirklichen Sein der Erscheinung im Hintergrunde. Aendert sich die Sache, so ändert sich die Ansicht: von einer Naturnothwendigkeit kann da gar nicht die Rede sein. Durch den Gegensatz erhellet zugleich, daß man nur durch diese Einsicht, daß die Natur bloße Sichtbarkeit ist, also durch den Idealismus, der Natur sich gründlich erledige, den Widerspruch zwischen Naturnothwendigkeit und den Freiheitsgesetzen durchaus vernichte, und das Ueberwirkliche im Ich in seinen Rang einsetze. Das Ich, schon in seiner Wirklichkeit ist absolut höchstes und übernatürliches Princip aller Natur).

Ich habe gesagt: das Ich ist übernatürliches Princip in der Natur, nicht der Natur; das Verhältniß ist wie zwischen Begriff und Anschauung; der Begriff ist das Höhere, und die Anschauung muß sich nach ihm richten, so auch die Materie, nach dem Naturwillen; gleichwohl setzt die Anschauung auch Etwas durch sich, das da bleibt. Dieses Verhältniß der höheren Glieder zu den niederen bleibt auch ferner bestehen.

Aber die Erscheinung mag auch sein Princip der Natur, d. h. Princip ihres formalen Seins nach ihrem ganzen Umfange, davon ist aber dermalen noch nicht die Rede; dies liegt höher.

Zuvörderst darum, daß das Ich in der Natur schlechthin kann, was es durch einen solchen übernatürlichen Willen wollen kann, darüber ist keine Frage, und der Beweis davon liegt schon in dem früher Gesagten. Schon zufolge des natürlichen Willens ist das Ich Princip jeder gewollten Bewegung in der Materie, und die Materie kann nicht widerstehen; denn es ist rein das Verhältniß des Princips und Principiats. Durch die höhere formale Freiheit, den Willen sich selbst zu erschaffen, wird dieses Vermögen des Wollens selbst über die Gränze hinaus erweitert, welche ihm durch den Naturwillen gesetzt ist. Diese Erweiterung, als der Form nach allerdings Wille tritt nun in alle Rechte und in alle Gewalt des Naturwillens; was darum in jenem liegt, ist auch möglich in der Natur; denn der Wille in seiner reinen Form ist absolut souveraines Princip derselben.

Das Ich kann, was es durch einen übernatürlichen Willen wollen kann, haben wir gesagt, weiter geht nicht unser Beweis. Wäre kein Wille gesetzt, so kann auch keine Wirkung in der Natur erfolgen. Will ich nun etwa durch dieses Kann zu verstehen geben, daß der übernatürliche Wille beschränkt sei? Allerdings; wodurch wäre er denn aber beschränkt? Was die reine Form des Wollens anbetrifft, so ist er in Absicht ihrer schlechthin nicht beschränkt; denn er ist ja das Vermögen schlechthin durch sich, und nicht bedingt durch etwas Anderes, sich zu erschaffen einen Willen. — Er müßte darum etwa beschränkt sein durch eine synthetische Bedingung innerhalb der Wirklichkeit.

So ist es: Aller Wille ist ein bestimmter, alle Willensbestimmung demnach setzt einen Inhalt. Ein bestimmter Wille ist synthesirt mit dem Bilde des Gewollten, und setzt einen bestimmten Begriff x, als dessen Princip eben der Wille gesetzt ist. Mag darum jene formale Freiheit, sich einen Willen zu erschaffen, immer schlechthin unbeschränkt sein; zu einer Anwendung, ja, zu einem Bilde dieser Freiheit überhaupt, welches wir hier gesetzt haben, kann es gar nicht kommen, ohne jenes qualitative Bild von dem Inhalte des Willens.

Woher soll nun zur Bestimmung eines übernatürlichen Willens ein solches Inhaltsbild kommen? Keineswegs (wie schon oben gezeigt ist, und hier nur von einer anderen Seite sich findet:) aus dem Empirischen einer gegebenen Welt, aus den Naturobjekten; denn die Bilder der Natur sind insgesammt schon bestimmt in Beziehung auf den fertigen Naturwillen, entweder als demselben gleichgültig, oder daß sie durch denselben so und so verändert werden sollen. Dieser Wille liegt aber gänzlich ausser der Natur, und müßte darum bestimmt sein durch ein schlechthin nicht in der Natur liegendes, durch die Natur und den Naturwillen nicht begründetes Bild. Dies ist die Negation. y giebt aber der Voraussetzung nach ein bestimmtes und fertiges Bild, dessen Sein und Sosein überhaupt sich gründet auf das schlechthin überwirkliche Sein der Erscheinung. Ein solches absolutes Bild darum ist. Dieses Bild y wäre es, wodurch der übernatürliche Wille bestimmt werden könnte, und ein anderes ist nicht da. Also y, als ein auf das rein überwirkliche und unsichtbare Sein der Erscheinung selbst gegründete, durchaus nicht auf die Natur, oder aus ihrem Zusammenhange hervorgehende, darum selbst durchaus übernatürliche Bild wäre das, was der übernatürliche Wille wollen könnte.

Beiläufig. Daß das überwirkliche Sein der Erscheinung diese Form einer Willensbestimmung bekommt, kommt nur aus dem Zusammenhange, weil es Bild des Ich als der allgemeinen Anschauungsform sein muß, dieses aber durch sein formales Bild, durch die erste empirische Anschauungsform schon Wille ist, und die weitere Bestimmung eines solchen Ich darum auch eine Willensbestimmung sein muß. Die Erscheinung erscheint in Rücksicht ihres überwirklichen und unsichtbaren Seins in einer Aeusserung = y. Dieses Bild y ferner nimmt an die Gestalt einer Willensbestimmung des Ich. Kommt es darauf an? Nein; daß es diese Gestalt annimmt liegt lediglich in der Form der Erscheinung; dieses Bild y muß erscheinen als Bestimmung des Ich, das Ich aber ist in seiner Wurzel Wille; also es muß erscheinen als Willensbestimmung des Ich.

Lassen Sie uns dieses Bild gleich bis auf die Natur herabführen durch das Glied, durch welches mittelbar es eingreifen könnte in die Natur, durch die Willenskraft. Was könnte es sein in Beziehung auf diese, und so vermittelst derselben auf die Natur? Die Willenskraft überhaupt haben wir begriffen als eine Kraft, zu bewegen, zu trennen und zu ändern den Zusammenhang des Mannigfaltigen in der Natur, welcher sich auf die natürliche allgemeine Anziehung gründet. Jedes Bild, welches durch Willenskraft in die Natur einzuführen ist, ist darum ein Bild einer bestimmten Ordnung des Mannigfaltigen. So wird auch alle Causalität des Naturwillens nur auf eine solche bestimmte Ordnung des Mannigfaltigen gehen. Also auch das überwirkliche Sein muß sich ausdrücken in dem Bilde einer Ordnung, welche aber nicht liegt in der Natur, (in ihren Gesetzen, in ihren Zwecken, oder wie man dies fassen will;) sondern eine Ordnung, durch welche allein sich ausspricht das Ueberwirkliche der Erscheinung. (Warum es sich eben darin aussprechen müsse, bleibt hier unentschieden, und wird nur thatsächlich hingestellt). Es müßte sich ausdrücken in einer Ordnung, die, wenn sie da wäre, nicht da wäre um der Natur willen, sondern die Natur wäre da um ihretwillen; damit an ihr diese Ordnung dargestellt werden könne. Ordnung setzt ein Mannigfaltiges; ist darum eine Ordnung schlechthin gesetzt, und erscheint das überwirkliche Sein der Erscheinung nur in einer Ordnung; so muß freilich auch ein Mannigfaltiges zu Ordnendes sein, und so zeigt sich schon hier, wie das ganze Naturmannigfaltige Nichts sei, als lediglich die Ersichtlichkeit des Ueberwirklichen, als einer Ordnung des vorausgesetzten Mannigfaltigen. Das Ueberwirkliche verhält sich darum zur Empirie, wie der Begriff zur Anschauung; das Ueberwirkliche ist ein Ordnen, die Natur ist das Mannigfaltige, an welchem das Ordnen erscheinen soll.

Resultat: y ist, falls es ist, die eben fertige und durchaus bestimmte Anschauung einer Ordnung in der Natur; möglich, realisirbar durch einen gleichfalls nur möglichen übernatürlichen Willen des Ich. y ist so zu beschreiben: Es stellt sich ein Bild einer solchen absolut bestimmten Ordnung; das Bild ist fertig, und stammt so aus dem Ueberwirklichen. Aber es ist schlechthin

synthetisch vereint, begleitet mit dem absoluten Selbstbewußtsein, daß das Ich diese Ordnung gar nicht wolle, oder getrieben sei, sie zu wollen, aber daß das Ich sie wollen und bewirken könne, daß eine solche Ordnung durch die Causalität seines Willens möglich sei, welchen Willen selbst sich aber das Ich erst durch eine höhere Causalität zu erschaffen hätte. Dies ist das synthetische Ganze, begleitet mit dem Bewußtsein einer absolut (wie ein Blitz) einbrechenden Evidenz, welche die stehende Anschauung der Natur unterbricht, und das Merkmal der Gewordenheit an y, das es durchaus hat, die Neuheit desselben in Bezug auf die Natur ausdrückt.

Dieses Alles ist gesetzt durch die bloße Anschauung y, die zwar nicht empirisch, aber doch eine eben wirkliche und fertig gegebene ist; ein absolutes Bild, das sich macht, wenn es sich eben macht, und sich nicht macht, wenn es sich nicht macht, noch ohne alles Denken, (das wir oben beschrieben haben). — Alles ist immer nur noch gesetzt als möglich. Dies ist der Charakter aus der bloßen Anschauung.

Setzen wir jetzt hinzu das nach dem Obigen daran sich schließende Denken; was folgt dann? Im Denken zeigt sich y selbst, dem Inhalte nach, als das Principiat, als die Darstellung der überwirklichen und unsichtbaren Erscheinung in der Wirklichkeit. y aber ist jetzt absolute Bestimmung des Ich, welches wiederum ist Bestimmung des Ich als Naturprincips, welches wieder bestimmt die Natur. Das ganze Ich darum in dieser Folge, in der Synthesis des y und der Naturanschauung ist Erscheinung in der Form der Wirklichkeit, derselben Einen Erscheinung, die da ist, auch in der Form der Ueberwirklichkeit. y ist Principiat des schlechthin Unsichtbaren: es ist aber auch Willensbestimmung, die nicht ist, aber möglich ist, und zwar des überwirklichen Ich. Dies aber ist Princip des wirklich wollenden Ich, und dieses ist Princip der Natur.

Nun aber ist das Ueberwirkliche, die Ordnung y, bis jetzt nur ausgedrückt im Bilde. Das Ich aber ist nicht ein bloßes Bild, sondern es ist in seinem überwirklichen Willensvermögen ein reales, wahres Sein. Ist nun dieses Ich überhaupt (in höherer und übersinnlicher Bedeutung) Ausdruck des Ueberwirklichen, aber bloß im Bilde; so ist es nicht in der Wirklichkeit, was es ist in seinem gesammten überwirklichen Sein; weil es nicht ist wirklich Princip der Ordnung y, sondern nur im Bilde. Das Ich ist Ausdruck des Ueberwirklichen, kann heißen: es ist dieser Ausdruck im Bilde, oder, es ist dieser Ausdruck im wahrhaften Sein. Wenn wir dies an die Erscheinung richten, so heißt es: so wie die überwirkliche Erscheinung nicht ist im Bilde, sondern im Sein, so muß die Darstellung derselben auch nicht sein im Bilde, sondern im Sein. Sollte nun sein wirkliches Sein in der That entsprechen seinem gesammten Ueberwirklichen, sollte es zu einem wirklichen Sein dieses Ausdrucks in der That kommen, so müßte das Ich wirklich Princip werden dieses Willens, und da es dies nur durch die Willensbestimmung kann; so müßte es wirklich und in der That seinen Willen also bestimmen. Dies kann es, weil ja das Vermögen in seinem bloßen formalen Sein liegt. Und so muß darum das Ich sich zum Willen = y fortbestimmen.

Nähere Betrachtung der einzelnen Punkte.

1) Das Ich ist in der That und schlechthin Ausdruck der überwirklichen Erscheinung in der Wirklichkeit; das Ich ist in der Wirklichkeit, was die Erscheinung ist in der Ueberwirklichkeit. Es kommt aber darauf an, wie ich das Wort ist nehme: wenn dasselbe überhaupt genommen wird in der Bedeutung des bloß Intelligibelen, als Ausdruck des reinen Denkens, des Seins der Erscheinung in und an Gott, so ist dieser Ausdruck richtig. Nehme ich aber das ist in der Bedeutung der Wirklichkeit, und frage ich: ist das Ich wirklich, und unter welcher Bedingung ist es wirklich Ausdruck des Ueberwirklichen? so ist dies nicht schlechthin gesetzt.

2) Kommt es nun zur Anschauung y, so ist das Ich, in Einem Theile, als Bild, allerdings Ausdruck seiner Ueberwirklichkeit. Es ist in ihm die Ordnung y. (Käme es nicht einmal zu der Anschauung y, so wäre das wirkliche Ich eben der Ausdruck von gar Nichts, rein und lauter formal, ohne allen inneren Gehalt und Wahrheit, wie bekannt).

3) Warum ist das Ich, wenn es zur Anschauung von y kommt, nicht ganz Ausdruck des Ueberwirklichen? weil es sich nicht mit Freiheit gemacht hat zu dem Willen = y; dieser Wille hängt aber gänzlich ab vom Ich. Soll das Ich wirklich werden, so muß es sich selbst durch den Willen zum Principe seiner Wirklichkeit machen; wird es sich zu diesem Willen machen, so wird es wirklicher Ausdruck seines überwirklichen Seins in der Wirklichkeit werden.

4) Nennt man nun die Beziehung des Ueberwirklichen auf das Wirkliche, daß jenes Princip ist des Wirklichen, welches jedoch keine nothwendige Beziehung ist, sondern nur eine durch die Freiheit vermittelte, ein Gesetz; (wie ganz recht ist, weil man darunter versteht ein Gesetz an Freiheit und Willen:) so spricht man dieses Gesetz aus als Soll.

Und so erscheint denn die Willensbestimmung y, oder die aufgegebene Ordnung, welche vorher nur in der Anschauung sich ausdrückte als ein bloß möglicher Wille durch die Synthesis mit dem Denken, jetzt als ein Wille der da sein soll, zufolge des Gesetzes, daß das Ich in der Wirklichkeit Ausdruck seines überwirklichen Wesens, seines Seins als reiner und absoluter Erscheinung werden muß.

Dies ist nun der bekannte kategorische Imperativ. Mit der Wahrheit der Kantischen Behauptung hat es seine vollkommene Richtigkeit. Stellt man ihn aber hin als absolute Thatsache, ohne allen Zusammenhang mit andern Thatsachen; so giebt dies kein sehr verständliches und zusammenhängendes Princip. Wir begreifen ihn als die Beziehung des schlechthin Ueberwirklichen und Unsichtbaren, und dieses, als der Erscheinung Gottes, als Princip auf sein Principiat, durch die Freiheit hindurch, weil die Wirklichkeit als Wirklichkeit absoluter Grund ihrer selbst ist, und darum eben erscheint als Freiheit. Und so wird denn Alles (wenn man nur die Kraft des Verstehens überhaupt hat) sehr verständlich und zusammenhängend, und es giebt für uns keine absoluten Imperativen, sondern wir sehen sie werden.

VIII. Vortrag. Wir haben diese Vorlesungen an mit einer Grundeintheilung des ganzen Wissens, in niederes Verstehen, in welchem die Erscheinung sich versteht ihrer Form nach, und in höheres, in welchem sie sich versteht ihrem Inhalte nach. Wir schilderten darauf beide in ihrem Gegensatze gegen einander, und gingen sodann bis jetzt darauf aus, die Mittelglieder zwischen beiden Verstandesweisen aufzusuchen. In dieser Untersuchung, in welcher wir noch stehen, fanden wir als den Hauptpunkt ein, durch absolut freie Entwickelung der Erscheinung, zur Erfahrung, als dem schlechthin gesetzten Bilde, hinzukommendes Bild = y, als ein absolut neues, innerhalb des durch die Erfahrung angehobenen Wissens. An dieses faktische Bild y schloß sich durch einen absoluten Begriff vom Sehen, wie es sein sollte, das Denken der Erscheinung in ihrer Ueberwirklichkeit an. Zu y aber kam es nur durch eine freie Entwickelung der Erscheinung.

(Nur diese Bemerkung im Vorbeigehen, und ausser dem Zusammenhange, um möglichen Zweifeln dadurch zuvorzukommen:

Diese Entwickelung der Erscheinung, als welche sich das Bild y stellt, fällt sie in die Zeit oder nicht? Es kommt darauf an, wie man diesen Satz versteht. Wenn man sie stellt neben die Wirklichkeit, die schlechthin ist, die Erfahrung, wenn darum die Anschauung y selbst als wirklich genommen wird; dann fällt sie allerdings in die Zeit. Es gab eine Zeit, wo sie nicht war, und es kommt eine Zeit, in die sie eintritt. In der überwirklichen Ansicht dagegen ist ja die Erscheinung dies Alles; sie macht sich nicht, entwickelt sich nicht. Das Machen in y, und das nicht Gemachtsein in der Empirie ist ja nur im Gegensatze, dessen Einheitspunkt die Wirklichkeit ist. Darum können wir über diesen Punkt uns nur da Auskunft versprechen, wo wir die Wirklichkeitsform in ihrer Wurzel, die absolute Wirklichkeit erkennen werden; bis dahin lassen wir diesen Punkt fallen, da wir noch nicht mit dem Gegensatze zwischen Wirklichkeit und Ueberwirklichkeit im Reinen sind).

Dieses y ist nun begriffen als Bild irgend einer Ordnung in der Erfahrungswelt, dieses ist sein Inhalt; und in Beziehung auf das wirkliche Ich, als Bild eines Willens, dem dies wirk-

liche Ich sich schlechthin anerschaffen kann und soll. Die Anschauung des Ich ist also durch y weiter bestimmt also, daß das Ich sei ein Vermögen, sich absolut einen Willen zu erschaffen. Dieses muß klar sein.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, zu sehen, ob zwischen dieser so durchaus bestimmten Ansicht y, und der Erfahrung nicht etwa wieder Zwischenglieder in der Mitte liegen, also den Hiatus zwischen y und der Erfahrung auszufüllen, und so den Weg durch die hier liegenden einzelnen Thatsachen vollkommen zu beschreiben. Wir hatten y als überempirisches, und Anschauung als Erfahrung; zwischen beiden war ein Hiatus, den wir durch das Mittelglied des Willens ausgefüllt haben. Dadurch aber haben wir noch nicht den ganzen Zusammenhang hergestellt, es mag noch Anderes dazwischen liegen, und dies aufzusuchen ist jetzt unsere Aufgabe.

Zuvörderst lassen Sie uns die beiden entgegengesetzten Grundansichten vom Ich noch einmal gegen einander näher bestimmen. (Auf alle dergleichen Punkte kommt es vorzüglich an: ich wende die meiste Mühe darauf, sie herauszuheben. Für Sie sind es die Mittel, selbst zur Freiheit der Erzeugung aus ihnen zu kommen). Im Allgemeinen fanden wir: durch y ist gesetzt ein in Absicht des Inhaltes überwirkliches Ich, ein Ich, das sich selbst bestimmt in Absicht seines Inhaltes: es soll sich machen zu einem Willen aus Nichts, von Nichts, durch Nichts, und dieser absolut gemachte Wille wird dann erst Princip werden in der Wirklichkeit. In der Empirie dagegen ist gesetzt das wirkliche, also gegebene Ich: also ein doppeltes Ich, und diese Duplicität zu begreifen, möchte wohl die Hauptsache sein. Wir wollen jetzt beide Formen des Ich mit einander vergleichen, zuerst gehend an ihren Einheitspunkt, oder ihre Gleichheit, und sodann an ihren Unterschied, oder specifische Differenz.

1) Das gemeinschaftliche in diesen beiden Ansichten ist ein schlechthin rein und lauter formales Ich, darauf kommt es vorzüglich an; dies ist die Hauptsache. Daß dieses Ich Nichts ist, und keine Qualität hat: es ist die absolute Fortbestimmung der Erscheinung, daß sie *sei Bild*, mit dem Begriffe, daß dieses

Bild sei sie selbst, die verstehende und begreifende, daß das Gebildete sei dasselbe, welches da auch versteht und begreift. Wie Gott ist, ist die Erscheinung. Das heißt nicht, wie Gott ist, ist das Ich, sondern die Erscheinung ist auf irgend eine Weise schon weiter bestimmt, wenn sie ist Ich. Dadurch wird die Erscheinung bestimmt aus ihrer Reinheit heraus, und in gewisse Schranken und in eine gewisse Voraussetzung hineingebracht, die wir ja wohl auch durchbrechen könnten, und irgendwo durchbrechen werden. Innerhalb dieser Voraussetzung und der Schranken der Ichform ist noch nicht klar, und genetisch durchdrungen, was aus ihr folgt und durch sie gesetzt ist. Aber nur von der Erscheinung innerhalb der Ichform reden wir, und diese Ichform ist das Gemeinschaftliche in der doppelten zu unterscheidenden Ansicht.

2) In beiden Formen des Ich wird zu diesem Iche Etwas hinzugedacht. Es ist also Ich + Etwas, das Bild ist ein synthetisches Bild, ein weiter bestimmtes Ich habend, also Bild + einer gewissen Bestimmung. Der ganze Umfang des Sehens, den wir jetzt betrachten, in welchem diese beiden Grundansichten liegen sollen, ist ausgedrückt durch die Formel: $E = B = I +$ Etwas, d. h. die Erscheinung ist in dem Falle, von dem wir reden, nicht etwa *an sich* = einem Bilde, sondern im Ich, in welchem liegt, oder welches ist = Ich + Etwas.

3) Die Verschiedenheit der Ansichten liegt nun in der Weiterbestimmung dieses *Etwas*: *nur dieses Etwas ist verschieden*: es ist nämlich in y ein solches, wozu das Ich sich machen soll, ein Postulat an dieses Ich, Bild einer Principheit desselben, in Beziehung auf sich selbst, einer *Selbstgestaltung*. Das Ich soll sich machen durch sich zu einem Willen, der in y enthalten und ausgesprochen ist. Dieses Etwas ist also kein Faktum, Nichts das ist, sondern das *werden soll*: rein und lauter ausschließend durch seine Form alle Fakticität und Wirklichkeit. Es liegt darum höchstens in y das Vermögen des Ich, sich einen solchen Willen zu verschaffen, nur wird dies Vermögen hier nicht vom Ich gesehen, sondern es wird nur in ihm sichtbar gemacht durch y. Die Form der Anschauung des y ist nur in der Form der Principheit (dies kann Keiner läugnen. Kant hat sehr scharf

darauf aufmerksam gemacht. Wie kommt es nun denn doch, daß sie über die Wirklichkeit nicht hinaus kommen können?) In der anderen Form, der Empirie, liegt ein Etwas, das dieses Ich ist, und damit gut. In beiden Fällen also ist eine Synthesis; ein I + Etwas; aber im ersten Falle ist die Synthesis eine nur postulirte, im zweiten Falle dagegen ist sie faktisch. In der Empirie ist das Ich und eine solche faktische Synthesis eben vereinigt. In der Anschauung y ist das Faktum, daß ein solcher Wille sei, nur vorgebildet in einem Bilde, welches die Fakticität schlechthin läugnet, das Ich *soll* sich erst diesen Willen schaffen.

Ich hoffe, es ist leicht: doch ist es mit dieser Schärfe noch nicht gesagt, und davon hängt das Verständniß der *Empirie* in ihrem Wesen ab, ganz besonders diejenigen Bestandtheile, die ich noch beizubringen habe, und die aus Mangel an dieser Formel noch nie recht klar verstanden sind.

Jetzt weiter durch folgende Principien.

Wir wissen: das Ich in der Empirie ist bloßes Bild des wahren Ich, bildlicher Ausdruck seiner Form, ohne allen Gehalt. Also was in dem wahren und realen Ich liegt in Beziehung auf die Form, muß ebenfalls in dieser Form abgebildet sein in dem empirischen Ich; nur, wie sich von selbst versteht, als empirisch, dem so eben aufgestellten formalen Principe aller Empirie gemäß.

Wir haben darum ein Mittel, aus der Einsicht der Form des *realen* und überwirklichen Ich, das empirische, und mit ihm die ganze Empirie zu bestimmen. Die Form des realen Ich kann selbst werden ein heuristisches Princip, um die Empirie daraus abzuleiten, und näher kennen zu lernen. Es ist dies klar, doch, so viel ich wüßte, nirgendwo schon so angewendet. Jetzt wollen wir uns dessen bedienen; sei es auch nur, um sehr Bekanntes von einer neuen Seite, und in einem neuen Zusammenhange zu zeigen.

y ist das Bild einer *Ordnung*, die das Ich wollen und wirken soll, wie wir oben eingesehen haben, einer Ordnung, in welcher erscheint die Erscheinung jenseits aller Wirklichkeit. Das Ich muß darum diesen Begriff, der an sich schlechthin sich nicht bezieht auf irgend ein Hingeschautes oder Empirisches, keines

derselben ausspricht, anwenden auf ein *Empirisches*. Es muß Etwas finden, welches es bestimmt nach dem Begriffe dieser Ordnung, welches es diesem Begriffe subsumiren, es mit dem Begriffe vergleichen, und wenn es ihm nicht entspricht, es abändern kann: kurz das Ich muß *urtheilen*, und erst nach diesem also entstandenen *Zweckbegriffe* kann das Ich wirklich wollen und wirken. y drückt aus eine Ordnung, und ist darum die Einheit eines Mannigfaltigen. Durch den Willen aber soll diese Ordnung in die empirische Welt eingeführt werden, in dieser muß also ein solches Etwas gefunden werden, das bezogen werden kann auf jenen durch y hingestellten Begriff; mit ihm verglichen und gestaltet werden kann im Bilde, wie das empirische Objekt sein müßte, wenn es jenem Begriffe der Ordnung entsprechen sollte: und erst nach der Entwerfung eines solchen Zweckbegriffes in der Empirie könnte das Ich wollen und wirken. Ein solches Entwerfen eines Zweckbegriffs, ein solches Urtheilen fiele demnach nothwendig zwischen das Gebot und den thatkräftigen Willen. Das Ich müßte also haben ein Vermögen, frei überlegend, wählend und urtheilend einen Zweckbegriff sich zu bilden, welchen es ausführen könnte durch den Willen. Hat es dasselbe? Allerdings. So wie jenes Vermögen des absoluten Wollens durch das Sein des y schlechthin gesetzt ist, eben so ist dieses Vermögen, wodurch das erste bedingt ist, und womit es zusammenhängt, auch gesetzt. Es ist absolut eine solche Urtheilskraft, und alles Vermögen, das durch sie gesetzt ist. *Wirklich* wird alles dieses nur durch das absolute Sicherschaffen des Ich zum absoluten Willen y.

Wir haben es jetzt nicht zu thun mit dem überwirklichen Ich, und diesem Vermögen des Zweckbegriffs, sondern mit dem nothwendigen Abbilde desselben in der Empirie. Mit dem empirisch wirklichen Ich haben wir es zu thun, und dieses wollen wir betrachten. Was folgt also aus dem Gesagten für das empirische Ich?

Um es in Einem auszusprechen: das Ich der Empirie muß sich erblicken als überhaupt *frei ordnend* das Mannigfaltige der Empirie in einem durch das Ich erzeugten Bilde.

Zuerst eine scharfe Bestimmung des Unterschiedes beider Formen: Das Ich wird erblickt: entweder als seiend und habend ein Bild; das Sehbild hat ein Bild, das da ist, und welches selbst ist das Ich. Das Ich ist hier Bild seiend, durchdrungen vom Bildsein, fertiges Bild, welchem entspricht ein Gebildetes: — die Form der faktisch objektiven Erfahrung. Oder zweiter Fall: das Sehbild bildet hier das Ich selbst, als erzeugend ein Bild, als Princip seiend eines Bildes. Dies Letztere ist unser Fall. Das Ich bildet, als ein Gegebenes ordnend durch sich. In diesem Falle ist das unmittelbare Objekt die Freiheit seines Bildens; nun wird diese gesehen als eine bestimmte, also es wird durch diese Freiheit gebildet z. B. a + b + c. Wenn in der ersten Form der Empirie a + b + c wäre; würde es da auch gesehen? Allerdings; denn es wäre das gegebene Bild. Wie wird es denn nun aber in beiden Formen verschieden gesehen? In der ersten als eben beisammen seiend im Bilde; in der zweiten dagegen durch die Freiheit des Bildens hindurch, welche hier das unmittelbare Objekt des Sehens ist. Ein solches Bild ist die bildliche Form der Freiheit des wahren Ich, und muß darum nothwendig schon vorkommen auf dem Standpunkte der Empirie; weil dieses empirische Bild ist die Form des wahren Ich.

Ferner aber: darauf eigentlich kommt es an, und das ist die Einsicht, die ich hier zu einer höheren Klarheit erheben will. Dieses gesammte Ich ist ja das empirische, in einem bloßen Bilde vorgespiegelte, das da ist schlechthin, eben wie es ist ohne allen Grund und Gesetz. Dieses Bildsein, Fertigsein, ist das letzte, höchste, eigentlich wahre Princip der ganzen Empirie, und aus ihm kommt Alles, was auf dem Standpunkte der Empirie liegt. Ist es denn also wahr, daß hier eine Freiheit, ein Ordnen, ein Construiren eines Bildes Statt findet? daß das Ich ist wahrhaftiges Princip eines Bildes? Nein, das ganze Ich ist gar nicht wahr, sondern es wird mit allem diesen nur hingebildet und vorgespiegelt, als Abbild der wahren Realität. In dieses Bild der Freiheit fällt nun alles Sichbilden durch Einbildungskraft, alles logische Denken, Wollen und Wirken

des empirischen Ich, wie denn dieses Ich selbst im Grunde und in der Wurzel gar kein Ich ist, sondern nur ein Bild eines Ich. Und so soll denn meiner Absicht nach hier erst recht klar werden, und seine Allgemeinheit erhalten, was schon in den logischen Vorlesungen gesagt wurde: das Ich denke, als Faktum (das cartesische) ist gar nicht wahr; denn ich bin gar nicht; ich bin darum nur ein Abgebildetes; sondern wahr ist nur: ich bin Bild, kann nichts Anderes sein als Bild eines denkenden, wollenden, wirkenden Ich. Das Höchste und Eigentliche, was ich als Erscheinung hier in der That bin, und worin ich aufgehe, ist Bild, welches nicht durch Freiheit ist, sondern ist. Dies ist nun mein ganzer rechter Ernst, nicht eine bildliche Redensart, und ist also zu verstehen, wie die Worte lauten. Kant hätte es auch wohl wissen sollen, hat es auch wohl so gemeint, und das eigentliche Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft ist wohl diese Ansicht, aber recht bestimmt und scharf ausgesprochen hat es wohl zuerst die W.-L., und diese muß darüber halten, daß man es in dieser Strenge nehme und einsehe.

Das empirische Ich mit allen seinen Erscheinungen von Freiheit und Vermögen ist Nichts als nur ein aus diesem Grundbilde hingebildetes. Erst in y tritt das Ich ein als ein wahres, überbildliches und so reales. Denn dieses Ich ist Princip des Bildseins, zuvörderst seiner selbst, und von sich selbst im Willen. Denn wenn es sich diesen Willen schaffen wird, so wird es sich faktisch erscheinen mit diesem Willen, in die Empirie eintreten, weil es sich so gemacht hat, es wird darum sein bestimmendes Princip der zweiten Erscheinungsform B = I + E. Dieses nun aber ist das empirische Ich durchaus nicht: hier ist es nur Principiat vom Bilde, das da eben ist schlechtweg. In y ist das Ich Princip, und spricht sich aus: ich soll wollen; da sagt es demnach nichts Wirkliches aus. Dagegen: ich will y, ist empirisch. In der Empirie tritt darum allein ein Abbild hervor, das überwirkliche y. Das empirische Ich wird nur gebildet als Princip, ist es nicht. Man hat nie die Form der Empirie recht gefaßt, weil es an dem Gliede des Gegensatzes fehlte, an der überwirklichen Welt. So viel über die Form einer solchen Er-

scheinung der Freiheit in der Empirie. Jetzt lassen Sie uns den Inhalt dieses Bildes näher erörtern.

Zuvörderst wollen wir es in einen höheren Zusammenhang aufnehmen. Oben ist dies Wirkliche überhaupt, nicht nur das empirische, sondern auch das überempirische y in seiner Wirklichkeitsform bestimmt worden, durch einen Gegensatz mit einem Vermögen, welches in der absoluten Selbstanschauung auch liegen müßte. Wer nun dies Vermögen erwägt, der müßte die Form der Wirklichkeit so erweitern: Es ist ein Bild: ob dies sei Grundbild der Empirie, oder das überempirische Bild y, geht uns jetzt Nichts an; ich rede hier von Wirklichkeit überhaupt. — Nennen wir dieses Bild B, als beides bedeutend. B setzt ein Ich, und dieses Ich ist Vermögen, ein bestimmtes angeschautes Vermögen mit oder im Gegensatze einer Wirklichkeit. Also der qualitative Inhalt der Ichanschauung wird jetzo nicht, wie vorher ein einfaches wirkliches, sondern Resultat einer Zusammensetzung aus Vermögen und Wirklichkeit, welche beide mit einander im Gegensatze und in Wechselwirkung stehen. Dieses Wirkliche ist es nur im Gegensatze mit diesem zugleich angeschauten Vermögen, als ein nicht durch das Vermögen Gebildetes. Aber ich ließ damals die nähere Erörterung dieses Begriffes an seinen Ort gestellt. Jetzt nehmen wir es auf.

Wenn das Wirkliche nur als das nicht durch das Vermögen Gebildete verstanden werden kann; so kann es gar keine Anschauung irgend eines Wirklichen geben, selbst nicht die empirische Anschauung eines Objekts; und da mit der empirischen Anschauung die Anschauung überhaupt und schlechthin anhebt, so kann es demnach überhaupt keine Anschauung geben, ohne daß diese Anschauung begleitet sei von einem wirklichen Bilde dieses Vermögens. Ein Bild dieses Vermögens überhaupt ist mit dem Bilde des Wirklichen schlechthin vereint, und von ihm unabtrennlich: und ebenso von dem besonderen Wirklichen ein besonderes Bild des Nichtkönnens, welches Bild wieder setzt ein Bild des Könnens, weil die Negation nur ausgedrückt werden kann als Beschränkung einer Position. Also die Anschauung eines Wirklichen als solchen ist nicht möglich, ausser mit der Anschauung eines Vermögens, zu bilden, vereint.

Dies giebt das Bild eines mit absoluter Freiheit bildenden Ich; die besondere Materie darum des Bildens wird erblickt durchaus nur durch die Freiheit hindurch. Was war denn das, das wir so eben als nothwendiges Abbild der Form des wahren Ich aufstellten? Ganz und gar dasselbe, was wir auch jetzt ausgesprochen haben: jenes uns schon als nothwendiger Gegensatz des Wirklichen bekannte Glied. Dort fanden wir die Bestimmung dieses Gliedes im Zusammenhange, hier finden wir den realen Grund.

Was ist nun das Verhältniß der Anschauung dieses Vermögens zum Bilde des Wirklichen, oder: was ist der Charakter der Wirklichkeit, was macht das Wirkliche zum Wirklichen, im Gegensatze des mit Freiheit Entworfenen? Die Sache ist an sich leicht; aber ich habe bemerkt, daß mein Unterricht darüber doch nicht von Allen verstanden worden ist. Darum wollen wir ihn scharf und unverkennbar bezeichnen. Bedenken Sie:

Alles Bild, von welchem hier die Rede sein kann, ist absolute Einheit des Mannigfaltigen. Das wirkliche ist, das Ich ist bloß anschauend sich, als eben seiend solches Bild, als so sich gegeben. Also das Bild ist heißt: die Einheit, als der eigentliche Kern des Bildes, ist. Das andere Bild wird gesehen durch die Freiheit hindurch, und als Produkt derselben. Also die Einheit, die Synthesis solcher Mannigfaltigen wird hier gesehen als Produkt der Freiheit. Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Freiheit besteht darin, ob die Einheit des Bildes ist, gegeben in der Anschauung, als Faktum gefunden wird, oder ob die Synthesis oder Einheit hindurch gesehen wird durch die Freiheit, und als ihr Resultat. Im Wirklichen ist das Band des Mannigfaltigen eben schlechthin, im frei Gebildeten ist die Freiheit selbst setzend dieses Band; und dies, ausdrücklich als solches, ist der unterscheidende Charakter. In der absoluten Anschauung, der empirisch wirklichen, stellt dieses Band des frei zu Construirenden; des Raumes, sich ausdrücklich hin als ein gar nicht zu

Construirendes: die Qualität ists, als unmittelbare Bestimmung des äusseren Sinnes. Im Bilde y, als dem nicht empirischen, ist eine solche sinnliche Qualität nicht, und da liegt die Form der Wirklichkeit nur in dem eben schlechtweg Seienden, in der unmittelbar sich ergebenden Evidenz seiender Einheit, des Beisammenseins solcher Mannigfaltigkeit. Ganz dasselbe Mannigfaltige kann durch die Freiheit gebildet werden, was da auch ist: ja es muß in diesem Gegensatze dadurch gebildet werden; indem die nicht zu bildende, darum schlechthin seiende Einheit, als solche, nur erscheint im Gegensatze einer frei gebildeten. An dem Mannigfaltigen selbst liegt darum der Unterschied zwischen faktischem Bilde und Freiheitsbilde gar nicht. Dies Mannigfaltige kann beides sein, wirklich, oder frei gebildet: aber an dem Einheitsbande dieses Mannigfaltigen liegt es; und dieses wird entweder als für eine gegebene Anschauung seiend, oder als erzeugt, für eine durch Freiheit vermittelte Anschauung gebildet. Das Bild y kann nachconstruirt werden, ja es muß dies sogar, wenn es Zweckbegriff werden soll. Aber es ist ursprünglich gegeben durch absolute Evidenz aus der überwirklichen Welt.

Wie wäre nun dieses Vermögen zu nennen? Es ist die Bildungskraft, unter dem Namen der Einbildungskraft bekannt; welches schlecht ist, indem das Ein eine nota levis maculae zu sein scheint, ich weiß nicht recht warum, da Bildungskraft aller Ehre werth ist. Eine solche Bildungskraft ist nicht etwa; (wenigstens die, von welcher wir hier reden, die in dieser synthetischen Form stehende, gewiß nicht; in höheren Regionen mag es eine solche geben). Hier ist sie nur in einem Bilde. Wer dies übersähe, für den ginge der ganze Unterricht verloren. (Man muß darum nicht sagen: ich habe Einbildungskraft; denn die ganze Empirie ist ja nur im Bilde; die Bildungskraft liegt also auch nur in diesem Grundbilde). Ein solches Bild der Einbildungskraft ist nun zuvörderst Nebenglied und bedingendes Glied der Anschauung des Wirklichen in dieser Form. Nur in Beziehung auf das Vermögen wird das Wirkliche als wirklich erkannt. Der Focus der Anschauung ist hier weder die Einbildungskraft, noch die Wirklichkeit, sondern er

schwebt über beiden, und ist das Resultat aus beiden. Und so ist das oben liegen gelassene Glied des Vermögens gründlich eingefügt in den Zusammenhang des Ganzen; wir haben die Formel in beiden Beziehungen näher betrachtet, welches unser erstes Geschäft war.

Ehe wir weiter gehen, noch dies zur allgemeinen Bestimmung der Einbildungskraft hinzuzusetzen. In dieser Synthesis mit dem Wirklichen wird die Einbildungskraft gleichsam geboren. Sie hat kein anderes Mannigfaltiges, als das, welches die Wirklichkeit auch hat, und dessen Ursprung das empirische Grundbild = B ist. Die Einbildungskraft zeigt sich darum nicht etwa als erschaffend; eben so wenig aber auch als abhängig von der empirischen objektiven Anschauung der Wirklichkeit. Man kann darum nicht sagen, die empirische Anschauung, oder die Wahrnehmung ist der Grund des Mannigfaltigen der Einbildungskraft, obgleich man eben so wenig sagen kann, der Grund des Mannigfaltigen im Objekte ist die Einbildungskraft. Beide Glieder sind gar nicht Eines des Andern Grund, sondern sind Nebenglieder eines Gegensatzes, und ihr gemeinschaftlicher Grund ist das Grundbild B.

Die Einbildungskraft ist daher nicht etwa bloß reproducirend aus der Wahrnehmung der Wirklichkeit, wiewohl sie eben so wenig schaffend ist, wie denn auch überhaupt hier sich noch kein Schaffen zeigt, ausser dem Sicherschaffen des Ich zu einem Willen, und das Erscheinen der Ueberwirklichkeit der Erscheinung: (die wir als Ich hier gar noch nicht fassen). »Der Philosoph kann nur nachconstruiren das in empirisch sinnlicher Wahrnehmung Gegebene«: ist ein höchst verworrener Satz. Wahr und nicht wahr. Wir können indeß die Sache nicht so mit ein Paar Worten abthun. Das Bild der wirklichen Welt ist nur neben dem Bilde der möglichen Welt, neben der Einbildungskraft, und wird nur in und durch dasselbe gegeben.

IX. Vortrag. So haben wir denn das neue Mittelglied zwischen Wirklichem und Ueberwirklichem, die Einbildungskraft als bedingendes Glied der objektivirenden empirischen Anschauung selbst oder der Wahrnehmung begriffen. Aber in unserer obigen Ableitung lag dieses Glied auf eine andere Weise; da haben wir dasselbe gefunden als eine besondere, selbstständige und von der Wahrnehmung losgerissene Selbstanschauung. Unsere Formel war B = I + Verm.; das Ich wurde eben angeschaut als Einbildungskraft, und weiter Nichts, denn es sollte auf dem Standpunkte y entwerfen ein Bild, welches eine Ordnung darstellte, die durchaus nicht ist, die nichts Wirkliches aussagt. Und auch in der Empirie, sagten wir, müsse das Bild dieses Verhältnisses vorkommen; das Ich müsse sich im Bilde anschauen als frei ein Bild entwerfend. Der Sinn davon ist klar. In der Empirie: das empirische Ich will; es will auch eine Ordnung, die nicht ist, sondern zufolge des Willens sein soll. Darum muß auch hier das Ich sich erscheinen als sondernd das Mannigfaltige, und als sich entwerfend einen Zweckbegriff, zu welchem der Wille sich bestimme, und ihn frei realisire. — Also auch in der Empirie abstrahirt das Ich von der objektiven Wahrnehmung, und entwirft mit Freiheit ein Bild. So muß das Ich im Bilde sich erscheinen. Zuvörderst darum: das Ich muß sich erscheinen können als bloß bildend mit Freiheit die Einheit irgend eines Mannigfaltigen, aus dem überhaupt Gegebenen heraus: — aufgehend in dem Bilde dieses seines Bildens, ohne daß danebensteht das Bild irgend eines faktischen, gegebenen oder wirklichen Bildseins. Was d. Erste wäre.

Und so erscheint denn schon auf diesem Standpunkte der bloßen Erfahrung das Ich überhaupt als auseinanderfallend und disjungirt; entweder wahrnehmend und aufgegangen in der Wahrnehmung, (wozu als Hülfsglied gehört ein Bild der Einbildungskraft;) und darum nicht frei bildend; oder frei bildend, und sodann nicht wahrnehmend. Der Charakter der Freiheit ist höher, und erscheint als eine Entwickelung des Ich. Durch diesen Charakter ist das Ich also weiter bestimmt, es ist durch diese Hinzufügung überhaupt als frei in Beziehung auf sein Bildsein

gebildet. (In dem einen Standpunkte ist das Ich angeschaut als habend ein Bild, ohne sein Zuthun. Hier ist darum das Ich Behälter, oder Substanz des Bildseins; auf dem höheren Standpunkte ist das Ich, als selbst bildend mit Freiheit ein solches Bild. Auf diesem Standpunkte ist der Begriff des Einen Ich daher gesteigert, es erscheint hier als freies Princip von Bildern, nicht als bloßer Träger und Substanz derselben).

Folgerung. Wir sagen ein Mal: in der Wahrnehmung ist das Ich nicht frei, das andere Mal: auch in Beziehung auf sie muß es als frei angeschaut werden. Es bleibt nur übrig die Freiheit in der Form: das Ich ist frei in Beziehung auf einen Wechsel zwischen möglicher Wahrnehmung und möglicher freien Nachconstruction durch Einbildungskraft, sich hinzugeben der Wahrnehmung, oder von ihr zu abstrahiren. Das Sich-Hingeben der Wahrnehmung nennt man Attention. Im Standpunkte der Wahrnehmung ist das Ich aufgeheftet auf die Wahrnehmung, im höheren Standpunkte wird das Ich frei, wahrzunehmen oder auch nicht. Also die Wahrnehmung ändert ihren Charakter nicht, sondern nur das Ich in Beziehung auf die Wahrnehmung. Ohne die Freiheit überhaupt ist kein Gegensatz; weil dann das andere Glied fehlen würde. Die Wahrnehmung ist also nicht Produkt einer Attention, sondern die Attention erscheint als subjektiver Grund und als Bedingung der Wahrnehmung, erst nachdem das Bild der Freiheit, d. i. eines Aufgehens in einer Funktion der Einbildungskraft überhaupt da ist. Also die Attention erscheint nur zugleich mit der Abstraktion, dem sich Losreißenkönnen, dem den äusseren Sinn Verschließenkönnen: doch ist stets im Bewußtsein zu erhalten, daß dies Alles bloß Bild ist, liegend in dem Einen Grundbilde des Ich, welches das Ich schlechthin hat, in der Empirie, nicht in der Wahrheit. Das empirische Ich kann nicht etwa abstrahiren, sondern es liegt nur als abstrahirend in jenem Grundbilde, und so auch als abstrahiren könnend; (weil das Bild des Abstrahirens zugleich ein Bild des Vermögens ist:) und als solches nur, inwiefern es in diesem Bilde zugleich als frei construirend mit der Einbildungskraft liegt: — was jedoch nicht wahr ist; denn die gesammte

Empirie ist gebundenes Bildwesen. — Dadurch wird nun das empirische Ich Bild der höheren Wahrheit, daß das wahre Ich überhaupt in der That abstrahiren könne von aller Wirklichkeit, vom empirischen Sein sich losreißen und erheben könne zum Ueberwirklichen, und dadurch zum Princip machen innerhalb der empirischen Welt.

Attention heißt: in der Erscheinung sich selbst machen zum Werden des Seins: ausserdem würde es eben sein, und damit gut. Schon dadurch hat die Ansicht der ganzen objektiven Welt sich geändert; sie liegt nicht mehr auf dem Ich, sondern das Ich hat ein selbstständiges Sein ausser ihr, im bloß freien Construiren der Einbildungskraft. Aus der Möglichkeit zu abstrahiren mußte man ja merken, daß das Ich auch noch etwas Anderes sein müsse, als ein bloßer Nachhall und Schatten der Dinge; aber selbst dies, diesen so geringen Punkt haben die dogmatischen Philosophen nicht gemerkt. Hiernach ist das Ich nicht äusserer Sinn, sondern es giebt sich hin mit Freiheit dem Werden dazu. — Dies über den Charakter der Einbildungskraft in ihrem selbstständigen Sein, und in ihrer Absonderung von der Wirklichkeit. Jetzt ist unsere Aufgabe, die besondern Gestalten und Formen der Einbildungskraft zu beschreiben, also ein Kapitel zu liefern von der Reproduktion, der Erinnerung, dem freien Bilden, dem Denken und Urtheilen innerhalb des Gebietes der Empirie.

Zuvörderst aber wollen wir noch dies zum allgemeinen Charakter der Einbildungskraft und ihres Bildes hinzusetzen:

Das Mannigfaltige, welches in einem solchen Bilde der Einbildungskraft vorkommt, wird gesehen lediglich durch die Freiheit des Bildens hindurch, und als ihr Produkt, wie schon oben klar eingesehen worden ist. Nun aber ist diese Freiheit eine durchaus formale, die da sein kann, oder auch nicht, und auch als solche im Bilde vorkommt; denn sie ist ja das Abbild einer durchaus formalen Freiheit in dem wahren Ich, der Freiheit, sich den höheren Willen anzubilden, oder auch nicht. Die Freiheit, von welcher abhängt das Dasein des Bildes, kann sein, oder auch nicht; das Bild kann darum ebenfalls sein oder auch

nicht; und es ist nur, wenn die Freiheit ist, verschwindet in Nichts, wenn die Freiheit verschwindet. Das Bild ist durchaus von der Anschauung dieser Freiheit getragen und gehalten. Daher das Bewußtsein bei den Bildern der Phantasie, welches sich ausspricht in dem: ich bilde es nur so, denke es nur so; es ist darum nicht für sich. Diese Aussprüche sind eben der Abdruck dieser als rein formal gebildeten Freiheit. Es ist dieser Punkt wohl zu merken.

1) Um eines Gegensatzes willen mit dem Wirken in der Sinnenwelt. Durch den Entschluß zu wirken nach einem solchen Bilde, und durch das Wirken wird ein solches Bild befestigt und hingebildet in das nicht mehr von der Freiheit Abhängige, und darum seiner Abhängigkeit von der Freiheit ganz entzogen. Wie diese Verwandlung möglich sei, ist eine Hauptuntersuchung der Transscendentalphilosophie, die uns an ihrem Orte beschäftigen wird.

2) Ist dies zu bemerken, um das platte Mißverständniß des Idealismus durch die Unphilosophie aus Einem Stücke zu begreifen. Sie, rein empirisch, kennen kein Bild, als dieses, was ihnen im unmittelbar empirischen Bewußtsein durch die Freiheit des Bildens wird. Wenn darum der Idealismus sagt: alles Dasein ausser Gott sei Produkt des Grundbildes; die ganze objektive Welt sei nur Gebildetes zu einem Bilde; so meinen jene, wir redeten von diesen, sogar ihnen als Bilder bemerklichen Bildern der Einbildungskraft, und der Sinn sei der: wir bildeten uns Sonne, Mond und Sterne bloß ein, dächten uns nur Alles so; und da haben sie denn das Lachen über uns wohlfeil. Das aber ist unsere Meinung gar nicht, sondern eine solche, die sie, falls sie sein und bleiben wollen, wie sie sind, auch ihrem bloßen Wortsinne nach gar nicht erschwingen können. Wir reden von einem Bilde, das ihnen gleich von vorn herein Sache ist, weil es nur durch den genetischen Blick, den sie nicht haben, als Bild erscheint. Allerdings sind Sonne, Mond und Sterne nur Bilder, aber keineswegs Bilder der Einbildungskraft, sondern ursprünglich Bilder der Erscheinung, die nicht von dem empirischen

Ich abhängen, sondern demselben unmittelbar gegeben sind durch das Sein der Erscheinung.

Jetzt zur näheren Erörterung der einzelnen Arten der Einbildungskraft. Der Grundunterschied ist der:

1) Entweder das Mannigfaltige wird mit Freiheit so nachgebildet, wie es in der Anschauung der Wirklichkeit ist: die organische Einheit selbst, vermittelst ihrer darum auch das Mannigfaltige, erscheint als nachgebildet durch die Freiheit. (Ich werde im Folgenden diese Bestimmung des erscheint nicht immer wiederholen, sondern von den Gegenständen dieses Grundbildes reden, als ob sie real wären, um das Sprechen zu verkürzen. Sie haben es demnach hinzuzudenken). — Als nachgebildet, nicht etwa als gemacht durch die Freiheit, und zwar nicht etwa neben der unmittelbaren Wahrnehmung, indem diese mit dem freien Bilden vereinigt wäre, sondern als ein eigener und abgesonderter Zustand des Ich. Dies ist die eigentliche Reproduktion durch die Einbildungskraft. Daß, und warum ein solches genaues Nachbild mit der Wahrnehmung nicht verwechselt werden kann, ist aus dem Obigen klar; denn die Einbildungskraft erscheint hier als Princip der Einheit, wenn auch nicht des Schaffens derselben, doch des Abbildens und Nachbildens; in der Wahrnehmung der Wirklichkeit aber findet sie sich als nicht Princip; und hier können Sie demnach ihre Kenntniß versuchen. Die Einbildungskraft in diesem Falle ist rein reproduktive Einbildungskraft. Hier sind nun wieder zwei Fälle möglich:

Entweder ist die Einbildungskraft in dieser Funktion des Reproducirens mit dem Begriffe vereint, daß dieses Bild in wirklicher Wahrnehmung vorgekommen sei, oder sie ist nicht vereint. Im letzteren Falle ist es bewußtlose Reproduktion (der Reproduktion nämlich). Ist die Reproduktion dagegen vereint mit diesem Begriffe, so ist sie Erinnerung. — Ein solcher Zusatz enthielte das formale Bild wirklicher Wahrnehmung überhaupt. Die Reproduktion überhaupt ist möglich, mithin auch das Bild dieses Zustandes des Ich. Das Mannigfaltige der Wirklichkeit kann nach Belieben reproducirt werden, mithin

auch das des Bildes, d. i. die Umstände der gemachten Wahrnehmung nach Raum, Zeit, Folge u. s. w. Und so ist klar, daß möglich ist ein genaues und treffendes Bild aller Wahrnehmung, eine gänzliche und zusammenhängende Reproduktion aller Wahrnehmung in ihrer ganzen Folge von Raum, Zeit, u. s. w., solche Reproduktion wäre ein vollständiges Gedächtniß.

Wir wollen uns jetzt nicht unterbrechen. Tiefer unten darüber eine Bemerkung.

2) Oder der zweite Fall: das Mannigfaltige wird nicht also geordnet, und zur organischen Einheit verbunden, wie es in irgend einer Wahrnehmung vorkommt; nicht nur die Form der organischen Einheit, sondern auch die Qualität derselben erscheint als Produkt der Einbildungskraft. Denn ist sie nicht reproducirende, sondern freie Phantasie, daß kein Mannigfaltiges verbunden werden könne, als das, was im Bilde der Empirie überhaupt, und in den verschiedenen Quellen, die dieses Bild selbst hat, und die wir schon in den logischen Vorlesungen aufgezeigt haben, liege, ist klar: daß man aber ja nicht sagen muß, dieses Mannigfaltige liege in der bloßen Wahrnehmung, und daß es darum falsch sei, wenn man sagt, die Einbildungskraft könne nur aus der Wahrnehmung schöpfen, haben wir auch schon gesehen. Diese Schranken in Absicht auf das Objekt der Verbindung, die Mannigfaltigkeit, abgerechnet, erscheint die Einbildungskraft als gänzlich frei im Sehen und Bilden der Einheit dieses Mannigfaltigen. Jede mögliche Verbindung des Mannigfaltigen kann ihr Einheit sein. Die freie Phantasie kann ins Unendliche fort als Alles trennend und wieder verbindend gebildet werden, denn sie ist eben absolute Freiheit des Bildens.

3) Eine Unterordnung. Da alle Arten der Trennung möglich sind, so kann die Einbildungskraft gebildet werden insbesondere auch als trennend die zwei Grundbestandtheile der Wahrnehmung selbst: dasjenige, was in ihr angehört dem Begriffe, kann durch die Einbildungskraft getrennt werden von dem was reine Anschauung ist. Eine solche Trennung, wenn der erste Theil, das dem Begriffe Gehörige, im Bilde herausgehoben wird, giebt Reproduktion des Denkens als Bestandtheiles der Wahrneh-

mung. Da die gesammte Wahrnehmung systematisch ist, also auch ihr Denken; so könnte diese Reproduktion des Denkens auch eine systematische sein, sie könnte eine das gesammte empirische Denken umfassende Einheit und Vollständigkeit anstreben, und vielleicht erreichen. Ein solches Reproduktionsbild wäre nun die *gewöhnliche Logik*, und das in ihr Enthaltene wäre das von der Logik für Denken Ausgegebene. Was es in der That ist, wissen wir: es ist ein Theil des in der Empirie schlechthin liegenden Bildes der Freiheit des Bildens, oder der Einbildungskraft. Alle Logik und logische Funktion wird darum keineswegs durch das Ich gemacht, sondern das Ich selbst wird durch das eben faktisch seiende Grundbild des Ich überhaupt dazu bestimmt. Das Ich in der Logik denkt nicht, sondern ihm ist nur vorgebildet das Denken in einem besonderen, durch gleichfalls vorgebildete Freiheit der Abstraktion entstandenen Bilde. Dies wird nun vollkommen deutlich machen, was ich oben über das Wesen der gemeinen Logik gesagt habe.

4) Die Grundbedeutung eines solchen Bildes der Freiheit ist nun die, daß an ihm nachgebildet werde die absolute Freiheit des wahren Ich, den schlechthin ihm aufgestellten Begriff einer Ordnung, die da unbedingt sein *soll* = y, zu verwandeln in einen in der empirischen Welt auszuführenden Zweckbegriff: zu der dort vorgebildeten Einheit soll ein in der empirischen Welt vorliegendes und an den Objekten gegebenes Mannigfaltige erhoben werden. Das empirische Bild der Einbildungskraft drückt demnach erst dann aus sein Urbild, wenn in ihm die Freiheit vorgestellt wird, als auch entwerfend einen Zweckbegriff, und zwar den, der auf dem Gebiete der Empirie möglich ist, einen durch den Naturwillen, der eben ist, aufgestellten und geforderten Zweck. In der Empirie ist der Zweck gesetzt durch den naturgemäßen Willen. Also, — wessen Einbildungskraft erscheint als bildend nur für den Zweck eines Wollens, eines Etwas, das er eben will, und ein anderes Bild durchaus nicht bildend, in einem solchen ist jenes Bild der Empirie vollendet. (Wenn zugleich der Wille eines solchen der wahre, recht eigentlich naturgemäße Wille wäre, und zur Klarheit erhoben wäre, so wäre in einem solchen

die gesammte Empirie vollendet, und er wäre ein ganzer und *vollkommen ausgebildeter Mensch*. Doch ist dieses durch das erste noch keineswegs gesetzt). Im Bilde einer so bildenden Freiheit und Einbildungskraft wäre nun die Freiheit gebildet, als einhergehend nach einem Gesetze; als hinsehend nach dem Gesetze, das Produkt ihres Bildens mit dem Gesetze des Willens vergleichend, und fortbildend und sich richtend nach jenem Gesetze, bis das Bild ihm entspräche, und nun mit Sicherheit beschlossen und gehandelt werden könnte. In dem so beschriebenen Zustande ginge das Bewußtsein nicht mehr bloß auf die bildende Freiheit; (ich bilde mir ein, denke mir das und das:) sondern es ginge zugleich mit auf das Gesetz des Willens. Es käme ein neues Glied hinzu, und schöbe sich ein ein synthetisches Bewußtsein des Gesetzes und der Freiheit zugleich, wo das erste sich verhielte als Princip zur letzteren.

Die Freiheit bildet nun für einen Zweck: es soll gebildet werden das, was ich will, daher muß ich erst wissen, was ich will. Hier ist also ein Gesetz des Willens, nach dem das Bilden einhergeht. Das Bewußtsein würde sich also aussprechen: ich bin mir bewußt einer Freiheit, zu bilden nach diesem Gesetze. Dieses Bewußtsein hieße wohl mit Recht *Beurtheilung*; (des Bildes, ob es angemessen ist diesem Gesetze;) das Vermögen hieße *Urtheilskraft*, und der ganze Zustand *Besonnenheit*. Besonnenheit ist eben dieses Verhältniß eines, im Bilde liegenden Gesetzes, zu einer Freiheit des Bildens. Wo darum die Empirie, ihrem eigenen innern Gesetze nach, ein Abbild der Form des wahren Ich zu sein, sich so weit entwickelt hat, da erscheint in dem Grundbilde des Ich die Einbildungskraft durchaus nicht anders als besonnen, d. h. durch Urtheilskraft bezogen auf das Grundgesetz des Principseins, welches in der Empirie ist der fertige Naturwille. Und dazu ist die Einbildungskraft da; sie *soll* untergeordnet sein einem Gesetze, und sie soll überhaupt thätig sein, formaliter und qualitativ nur unter diesem Gesetze: sie soll nie anderes wollen, als nach dem Gesetze strebend. Lassen Sie uns gleich noch diese Bemerkung hinzusetzen: dadurch, daß der Wahrnehmung gegenüber zu stehen kommt die freie Einbildungs-

kraft, ist, wie wir gesehen haben, selbst die Wahrnehmung frei geworden, vermittelst der Attention. Sie dringt sich nicht auf, das Ich ist frei zu attendiren oder zu abstrahiren, sie macht sich eben so wenig mehr, als die Produkte der Einbildungskraft sich schlechthin machen, sondern sie erscheint als gänzlich und durchaus abhängig von der Freiheit. Die Wahrnehmung ist darum selber unterzuordnen dem Gesetze, und aufzunehmen in Besonnenheit und Zweckmäßigkeit; es ist nach dem Gesetze zu entscheiden, welchen Beobachtungen man sich hingeben wolle, und so erscheint denn in auch nur so weit entwickelter Empirie das Ich in der That als das höchste und durchaus freie Princip. Tritt nun noch hinzu die Klarheit über das, was es eigentlich und in der That will; (daß dieser Wille eben naturgemäß sei:) wäre also auch der Wille selbst klar; so könnte man sagen: das Ich ist fertig, in ihm ist die Empirie vollkommen entwickelt. Alle Gesetzlosigkeit fiele weg. Was darunter liegt ist nur eine noch unentwickelte Empirie.

(Ich habe gesagt: die Empirie soll sich heraufentwickeln zu dem Bilde einer freien Einbildungskraft, die besonnen sei. Wie kann ich in der Empirie ein Soll hinstellen? Die Empirie soll entsprechen ihrem eigenen Gesetze, welches ist, vollkommnes Abbild zu sein der Form des wahren Ich. Daß ohne durchgeführte Entwickelung dieser Form an das Höhere und Ueberwirkliche nicht zu denken sei, ist wohl klar, indem ja der überwirkliche Wille heraustreten soll in der empirischen Form; diese muß daher erst zu Ordnung und Klarheit entwickelt sein, wenn das Höhere eintreten soll).

5) Nun wird an der Einbildungskraft überhaupt dargestellt die absolut formale sich entwickelnde Freiheit. Wir sagten früher: die Erscheinung in ihrem Sein ist ein freies und lebendiges Sein, nicht ein so abgesetztes Sein, wie die Empirie. Ist nun die Empirie Bild der wahren Form der Erscheinung; so muß sie auch sein Bild des wahrhaften, sich entwickelnden Lebens der Erscheinung, und das ist sie gerade in dem Bilde einer freien Einbildungskraft. Also die Einbildungskraft ist überhaupt Bild der sich entwickelnden Freiheit. Es kann darum allerdings vorkommen,

ja es ist zu erwarten, daß in dem sichtbaren Fortgange der Entwickelung der Empirie vorkommen werde ein Bilden, welches auf kein Gesetz bezogen wird, ein Bild reiner und in sich selbstständiger Freiheit, in welcher das Bewußtsein aufgeht; und so würde die oben in ihren Formen geschilderte Einbildungskraft auch vorkommen als eine gesetz- und zwecklose, und ohne Besinnung bloß spielende Einbildungskraft. Diese aber ist, meiner dargelegten Ansicht nach, eine Unvollkommenheit, ohne allen inneren Werth, und bloß als eine Stufe der Entwickelung zu betrachten: einigen äusseren Werth hat sie nur, inwiefern das Ich dabei losgemacht wird von dem dumpfen Hinbrüten, und dem Fortgerissenwerden von dem Strome der Erfahrung. Ein Ich, welches in dieser spielenden Einbildungskraft beharrte, würde aufgehen in Schatten und Schemen, in Schwärmerei und Träumen, (der wirkliche Traum im Schlafe ist eben die Darstellung dieses Bildes) und dieses kann enden, und müßte eigentlich der Regel nach sich endigen in Wahnsinn, d. i. in völligem Aufgehen des Grundbildes der Empirie in dieser Form, ohne allen Gegensatz mit Wahrnehmung, und ohne alle weitere Beziehung auf einen Zweck. Man kann darum hieraus ermessen, auf welcher niedrigen Stufe diejenigen stehen, welche glauben, daß dieses freie Spiel der Phantasie einen Werth habe: sie müssen eigentlich noch ruhen in jenem dumpfen Hinbrüten und Fortgerissenwerden, und dies als die einzige Gefahr kennen. Welche nun gar dieses Spiel für poetisch und künstlerisch ausgeben, verdienen Mitleid, und erregen Aerger. Es ist ärgerlich, daß solche herrliche Worte vor solchen nicht verborgen werden können, die nun in der Dürftigkeit und Armseeligkeit ihrer Natur auch etwas denselben Entsprechendes aus Eigenliebe aufsuchen. Poesie und alle Kunst ist nicht gesetzlos, wie ein bloß spielendes Phantasieprodukt: sondern es liegen ihnen zu Grunde Urbilder, und überhaupt liegt Kunst und Poesie gar nicht innerhalb der Gränzen der Empirie, sondern darüber hinaus in der übersinnlichen Welt. Sie macht schon die Gränze zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt, und um es kurz auszusprechen, was ich hier freilich weder erweisen noch auseinandersetzen kann, das Urbild der Kunst ist selbst das formale

Bild des Bildes y. Wie sich die Gesammtempirie verhält zur Gesammterscheinung, so verhält sich Kunst zu y, ihrem Ideal, indem sie ausdrückt die Form dieses Bildes.

6) Ich schließe diese Abhandlung über die Einbildungskraft mit der allgemeinen Bemerkung. Nach meiner sehr eingeschärften Lehre ist auf dem Gebiete der Empirie überhaupt keine Freiheit; in dem Grundbilde der Empirie, das sich eben macht, liegt es, wie das Ich sich anschaut. Die ganze Empirie ist die Ansicht des Ich von sich selbst, die im Sosein des Grundbildes eben liegt. Nun sagen wir aber doch ohne Zweifel, eben so wie alle, die da Menschen bilden und auf sie wirken: seid besonnen, Ihr sollt Euch befreien, sollt Eure Phantasie nicht schweifen lassen, sondern sie richten auf das Gesetz, Ihr sollt Euer Gedächtniß bilden und Euer logisches Denken mit Besonnenheit u. s. f.; als ob die Menschen frei wären, und es rein von ihnen abhinge. Was thun wir dabei eigentlich, und welches ist der Sinn unserer Rede?

Zuvörderst. Wir richten ein Soll, das wir vorher von der Empirie überhaupt aussprachen, (die Empirie soll sich entwickeln), an ein Ich! haben wir damit Recht, wenn wir der Empirie ein Ich unterschieben? Ich sage: ja; (und dieser Satz gilt durch die ganze Erscheinung durch. Es erinnern sich vielleicht Mehrere, wie wir ihn in der Sittenlehre angewendet haben). Denn das unmittelbare Bild der Erscheinung, hier als Empirie, ist eben das Ich. Die Erscheinung unmittelbar eintretend in die Form des Bewußtseins ist Ich. Was die Erscheinung thut, ist, wird, erscheint daher unmittelbar als gethan vom Ich, und zwar mit absoluter und unmittelbarer Freiheit des Ich, eben weil die Erscheinung selbst es thut. Also die Erscheinung entwickelt sich so und so, heißt: das Ich entwickelt sich so und so. Sprichst du: die Erscheinung, so hast du dieselbe gefaßt in objektiver Denkform; sprichst du: Ich, so hast du ganz dasselbe gefaßt in der Form objektiver Anschauung. Darum allgemein: soll wirklich die Erscheinung in dir walten, so mußt du dir erscheinen, als selbst mit absoluter Freiheit waltend, du mußt dich besinnen, wenn sich die Erscheinung in dir besinnen soll. Wo du Etwas nicht mit

Freiheit thust, da waltet nicht die Erscheinung ursprünglich in dir; und wo du dir nicht als frei erscheinst, da kannst du sicher sein, daß in dir die Erscheinung nicht waltet als eine freie; denn die Erscheinung der Freiheit im Bewußtsein ist von der freien Entwickelung der Erscheinung jenseits des Bewußtseins unabtrennlich. Wenn ich darum in ein Ich diese Ueberzeugung des soll bringe, so bringe ich in der That diese Ueberzeugung, dieses Bild in die Erscheinung selbst, und zwar hier in die Empirie.

Und zwar wie kann ich diese Ueberzeugung in die Empirie oder das Ich bringen? Wie sehe ich ein, daß die Empirie, das Ich soll, und was heißt das? Ich sehe es ein nur durch die Erhebung über die Empirie, durch Beziehung derselben auf jenes Höhere, als auf ihr Princip, welches sie auszudrücken hat, wie sich dies oben gezeigt hat. Wenn ich nun einem Anderen diese Ueberzeugung wirklich mittheilen wollte, was müßte ich thun mit diesem? Ich müßte ihn in der That auch erheben über die Empirie, und ihm ein Bild des Ueberſinnlichen geben, und seiner selbst, als eines solchen. Gut; nun hat er dieses Bild; wenn er nun nur auch eine reale Freiheit hätte, sich dazu zu machen. Diese aber ist ihm ja abgesprochen. Wem habe ich denn dieselbe abgesprochen? Dem Ich als bloßer Erscheinung des empirischen Grundbildes = B. Keineswegs aber der Erscheinung selbst, der übersinnlichen, die im Ich erscheint. Wie nun, wenn dieses übersinnliche Bild, in die Empirie hineingebracht, selbst ein Mittel und ein Princip wäre, die Erscheinung so zu entwickeln; und mein Satz von der Freiheit nur so viel heißt: durch das Bild sei das Gebildete noch nicht unmittelbar gesetzt; es liege zwischen der Hervorbringung des Bildes und dem Eintreten des Gebildeten ein Unbegreifliches noch in der Mitte: wäre es so, so hätte ich durch die Hervorbringung dieser Einsicht des Soll allerdings Etwas gewonnen: ich hätte in das Ich das Princip hineingebracht, aus welchem sich die Erscheinung der Freiheit entwickeln wird: ich hätte dadurch allerdings die Empirie bestimmt, sich zur Freiheit und ihrer Erscheinung zu entwickeln. Eben jenes Grundbild B hätte ich weiter bestimmt.

Die Eine Erscheinung spaltet sich ja in Individuen (wie wir

historisch wissen) demnach in dieser Spaltung bleibend Eine Kraft, und Ein Leben. Wer sagt denn nun, daß sie, wenn sie ein übersinnliches Sein gewonnen hat in Einem Individuum, mit diesem Princip sein könne nur in dieser Individualität, und nicht nach dem vorgeschriebenen Gesetze des Zusammenhanges der Individuen, welches da ist das der Erkenntniß, auch in anderen? Die Erscheinung bleibt ja Eins; hat sie sich in einem Individuo übersinnlich gestaltet, so wird dieser Eine der Stellvertreter des Ganzen, vermittelst der Erkenntniß: und so mag es wohl mit der Vernunftentwickelung unter dem Menschengeschlechte zugehen. Die materielle Natur ist gegeben durch ein absolut und schlechthin fertiges Bild, unter dem Gesetze ihrer eigenen, in ihr selbst liegenden Anziehung. Ist denn nun die materielle Welt, die uns Allen erscheint, bloß diese durch das bestimmte materielle Gesetz der Anziehung und des Beisammenseins zusammengebrachte Natur? Ich sollte nicht meinen. Wie Vieles ist auf diese materielle Natur aufgetragen durch menschliche Freiheit. Ich glaube kaum, daß in unserer ganzen Umgebung irgend eine Pflanze auf der Stelle steht, wo die Natur sie hingesetzt haben würde; die menschliche Freiheit ist allenthalben dazwischen getreten. Uns darf dies nicht wundern, denn wir wissen, daß der Mensch in Beziehung auf Anziehung, Bewegung und Ordnung ist das souveraine Princip der Natur.

Eben so geht es mit der gesammten Natur, das Menschengeschlecht mit darunter gefaßt, der Natur im höheren Sinne = B. Ist denn dieses Grundbild B rein Princip unserer Naturwahrnehmung? Ich sollte nicht meinen. Denn wie viel durchaus Uebersinnliches ist nicht durch Bildung, Gesetzgebung, Wissenschaft, Religion in diese Naturwahrnehmung eingetreten, so daß unter diesen übersinnlichen Gesetzen B als Erscheinung des Menschengeschlechtes in der Natur sich ganz anders entwickelt. Diese Naturentwickelung immer mehr zu durchdringen mit dem übersinnlichen Weltgesetze, und sie ganz unter dasselbe gefangen zu nehmen, ist der Zweck unseres ganzen Daseins. Je besser der Mensch, desto bestimmter ist dies gerade das Ziel seines Daseins. Nicht ein solches B *sich* entwickeln zu lassen, sondern in die

Entwickelung hineinzubringen das höhere Gesetz, und diese Unterwerfung unter das höhere Gesetz zu vollenden, ist ja das Ziel des ganzen Erdenlebens unserer Gattung; und ein künftiges Leben kann von dem gegenwärtigen sich nur dadurch unterscheiden, daß diese Unterwerfung und Durchdringung vollendet ist, und daß in ihm das Menschengeschlecht überhaupt als durchaus übersinnliches Princip des Sinnlichen dasteht, welches durchaus nur *Principiat* geworden ist. Die Anforderungen an die Freiheit sind darum das Bildungsmittel der Menschheit, so wie des einzelnen Menschen. Sei frei, kann ich also sagen, d. h. verstehe es nur, und wolle es ernstlich; dann wird dir diese Erkenntniß deiner Freiheit werden ein Mittel zur Erlangung der wahrhaften Freiheit. Darum ist jedes wahre Bildungsmittel zugleich eine solche Anforderung an die Freiheit der Menschen. So ist die Sache zu nehmen, und so der scheinbare Widerspruch gelöst.

X. *Vortrag.* Wir wollen jetzt alles Mannigfaltige, was wir nun über die Erscheinung wissen, in seiner Artikulation übersehen aus Einem gemeinsamen Standpunkte, in dem es zusammenhängt. Die Erscheinung erscheint, offenbart sich; darin liegt ein Mannigfaltiges, Thatsachen. So stellt sich die Eine Erscheinung als ein Mannigfaltiges solcher Thatsachen dar, wie wir sie bis jetzt gehabt haben. (Wenn dies Alles und die Theorie des Bewußtseins vollendet wäre; so könnten wir sagen: so erscheint sich die Erscheinung; so stellt sie sich dar; das ist hier noch nicht der Fall, daher sagen wir: so stellt sich die Erscheinung dar *bis jetzt*). Alle solche zusammenfassenden Untersuchungen sind höchst bedeutend; denn nur durch sie wird man *frei*, und erhält das Ganze wahrhaft zum eigenen Besitze; keiner hat sogar das Einzelne, der nicht diesen Totalblick hat. Ohne dies thut auch der Vortrag des Einzelnen niemals rechte Dienste. Für uns hat diese Untersuchung noch den Zweck, daß wir diese Eine Ansicht wieder erweitern, und an sie anknüpfen; das Resultat des Bisherigen war:

1) Die Erscheinung ist, und ist an sich schlechthin unsichtbar, bildlos; ein bildloses Sein an sich: (es versteht sich, auf dem gegenwärtigen Punkte unserer Ansicht: wenn wir weiter gehen, kann sich dies wohl ändern; doch nicht also, daß es unwahr würde, sondern daß es wahr bleibt: der Sinn dieses Satzes, den man hier für den allgemeinen und einzig möglichen halten möchte, wird nur beschränkt dadurch, daß ein neuer sich anreiht; und da möchte sich denn dieses Sein weiterhin wohl wieder auflösen in Bildsein).

2) Diese schlechthin bildlos und als ein unsichtbares und in sich selbst verborgenes Sein hingestellte Erscheinung macht sich zu einer gesehenen, aus ihrer Unsichtbarkeit heraus, *übergehend*; darauf kommt es hier an; durch eine Genesis, Leben, Handlung und Akt geht sie hervor zur Sichtbarkeit. Darum ist in dieser Thätigkeit die Erscheinung zuvörderst hingestellt als Princip ihres Gesehenwerdens, und dieses als Principiat. Sodann: sie macht sich gesehen, heißt: sie macht sich zu einem Sehen und zu einem Gesehenen: zu einem Bilde, und einem Gebildeten, zu einem Blicke und einem Erblickten. Dieses ganze Verhältniß nun, inwiefern die Erscheinung hingestellt wird als ein Gesehenes, Anschauung, Bild, und besonders das absolut und schlechtweg Erblickte, den *Inhalt* des Bildes haben wir y genannt (die Formeln sind gut für die Auffassung).

3) Dieses auf die jetzt beschriebene Weise, durch Sichtbarmachung aus der Unsichtbarkeit heraus, absolut entstandene Sehen sieht nicht bloß, sondern es sieht, d. i. es *versteht* auch zugleich sich selbst. Also es ist ein Sehen des Sehens, ein sich selbst reflektirendes Sehen, und zwar auf doppelte Weise: zuvörderst versteht es sich in dieser faktischen Rücksicht, wie es hier gegeben ist, als ein *Gewordenes*; sodann aber, an dieses erste Verstehen schließt sich zugleich, oder vielmehr beide stehen in absoluter Wechselwirkung, ein anderes, ein Verstehen des Sehens überhaupt und nach seinem Wesen: und zwar sagt dieser Begriff des Sehens aus: es könne nicht sein das Sehen eines Gewordenen, es müsse *ruhen* auf einem Sein. Es hat demnach zugleich eine *intellektuelle* Ansicht (Begriff) von sich selbst. Das Sehen

geht darum, in und zufolge dieses Begriffs von sich selbst sich erweiternd, heraus aus der Genesis, zu dem unsichtbaren Grunde derselben: es erweitert sich darum über y hinaus zum *Verstehen* des schlechthin seienden Grundes desselben, der Erscheinung in ihrem bildlosen Sein. Sieht denn nun das Sehen, erscheint in ihm diese unsichtbare und bildlose Erscheinung? Keineswegs; dem Sehen ist nur y gegeben, die Aeusserung der Erscheinung, nicht sie selbst. Wie kommt es daher zum *Begriffe* der Erscheinung selbst? Indem bei dieser Gelegenheit das Sehen sich sieht als solches, was eigentlich kein Sehen ist, erweitert es sich zu einem Sehen des Grundes, des *Seins* der Erscheinung, und dies nennt man *Denken*. Das Sehen ist darum *faktische* Anschauung des gewordenen y, und *intellektuelle* der in ihm sich offenbarenden, unmittelbar nicht sichtbaren Erscheinung in Einem Schlage.

Wir haben darum folgende synthetisch vereinigte Bestandtheile:

1) Ein Sehen des y, ein *faktisches Bild* eben, das da ist, wie jedes andere Erfahrungsbild, und in Absicht dieser Form auf keine Weise verschieden ist von dem Empirischen.

2) Das Sehen dieses Sehens, und zwar auf doppelte Weise: theils ist es ein *Sehen der Form* dieses ersten Sehens, der Fakticität nach, als eines Gewordenen. Nun kann es als Gewordenes verstanden werden und im Gegensatze eines nicht Gewordenen, also in einem Sehen, das da setzt ein absolutes Sein und Bestehen. Beides ist vereinigt in *Einem* Blicke; darum wird in dieser Ansicht das schlechthin Seiende angeknüpft an das Gewordene, als Princip desselben. Dieses Princip aber kann nur sein die Erscheinung; also es muß sich vereinigen mit dem Sehen eines Gewordenen der Schluß auf die Erscheinung als Princip des Gewordenen y. Diese Erweiterung des Sehens in sich selber haben wir *Denken* genannt; aber lediglich in dem Sinne, daß es nicht etwa sei ein Akt der Freiheit, wie das logische Denken, welches jene allein kennen, sondern eine Art unmittelbarer Anschauung, *intellektueller* nämlich, *also* begründet, wie ich nachgewiesen habe. — Der Grundcharakter

dieser ganzen Ansicht beruht darauf, daß y erscheine als ein Gewordenes, als Resultat einer Genesis. Aus dieser Genesis folgt die intellektuelle Anschauung des Sehens überhaupt, und die Erweiterung der vorliegenden Anschauung zum Princip vermittelst dieses Begriffs. Alles beruht demnach formaliter auf der Anschauung eines Gewordenseins eines Bildes, einer schlechthin sich machenden Evidenz.

Anmerkungen.

a) Wenn wir diese ganze eben ausgesprochene Wahrheit in einer allgemeinen Formel fassen, so giebt dies den Satz: die Erscheinung kann nicht sich sichtbar machen aus der Unsichtbarkeit heraus, ohne daß zugleich gesehen werde, daß sie sich sichtbar macht: dieses letztere nämlich, nicht zufolge eines unmittelbaren Principseins, sondern zufolge eines sich anschließenden Bildes. Die Erscheinung kann sich nicht bilden, ohne zugleich sich zu bilden, als bildend. Das formale Sein ist mit dem qualitativen durchaus vereint; das letztere schließt sich an, als absoluter Begriff des ersten Bildes y.

Bild setzt demnach zugleich das Bild des Princips jenes Bildes. So ist es eben nach dem absoluten Gesetze des Sichverstehens der Erscheinung. Wenn man bloß die Möglichkeit erwägt, so ließe sich ja wohl ein Bild denken, ohne daß man wüßte, wessen Bild es sei; in der Empirie ist es in der That so: da stellt sich bloß das Bild als Bild, ohne sein Princip; so ist es nun an dieser Stelle nicht; (und das ist der eigentlich unterscheidende Charakter dieser Entwickelungsstufen des Wissens). Wie es nicht so sei, und durch welches bestimmte Gesetz dies Anschließen des zweiten Gliedes hier vermittelt werde, haben wir gesehen. Im empirischen Wissen ist das Bild, und damit gut; in der Sphäre y erscheint es als ein Gewordenes, zu dem hinzugesetzt wird das, aus welchem es geworden ist.

Dies ist an sich nichts Neues, sondern der alte Satz: die Erscheinung versteht schlechthin sich selbst, nur in dieser Bestimmung ist er wohl zu merken. Wir haben ihn uns in allen Gestalten bekannt zu machen, indem wir eben Thatsachen vortragen; denn eine Lehre der Thatsachen ist eben die Darstellung der verschiedenen Gestalten, in welchen das Sichverstehen der Erscheinung vorkommt, und die ganze W.-L. ist nichts Anderes, als eine Deduktion dieses Sichverstehens und seiner Fortgestaltung aus einem Principe heraus.

b) Das Medium, wie dieser Begriff der Erscheinung, der bildlosen und unsichtbaren als des Princips, im Bilde sich anschließt an die faktische Anschauung, ist nun hier ein absoluter Begriff vom Sehen selbst, welcher an sich schlechthin ist, und im wirklichen Bewußtsein erscheint, sobald er in demselben erscheinen kann, sobald er nämlich seinen Gegensatz findet. Er ist der: daß das Sehen ein absolutes Sein setze: sein Gegensatz ist darum ein Sehen, als Sehen eines Gewordenen. Die klare Erkenntniß dieser Weise des Ueberganges vom Wirklichen zum Ueberwirklichen verspricht sehr viel Licht. Wir behaupten in der ganzen W.-L.: es solle sichtbar werden das schlechthin Unsichtbare. Wie könnte es dies? Nur dadurch, daß das Sehen sich selbst sieht; durch das Sehen des Sehens selbst; dadurch, daß das Sehen durch seinen Begriff von sich selbst, sich ausdehnt über alle seine Gegebenheit und Wirklichkeit. Der Geist meiner Philosophie ist eben die Erhebung über das Sichtbare zum Unsichtbaren; und die Erkenntniß, der Begriff des Sehens ist dabei das vermittelnde Glied. Intelligiren heißt in der That nichts Anderes, als Ersehen aus dem, was das Sehen sein sollte, und wie es überhaupt möglich ist: daß demnach ein im wirklichen Sehen nicht Gegebenes dennoch ist, weil es durch das absolute Sehen gesetzt ist, und ohne dies überhaupt kein Sehen sein könnte. So verfahren wir immerfort, ohne nur unser Verfahren selbst wieder zu begreifen. Der Satz vom Grunde stützt sich selbst auf das Sichverstehen der Form des Sehens. Alles Sehen ist ein Phänomen, ein faktisches; daher muß das Sehen sich ausdehnen zu einem Unsichtbaren, indem es sich erscheint als im Faktischen nicht beruhen könnend. Der Grund überhaupt in seiner tiefsten Anwendung, ist ein Unsichtbares, auf diese Weise Erschlossenes; und wer auch nur in der niedrigsten Wissenschaft, der Mechanik, eine anziehende Kraft als den Grund der Bewegung und der Ruhe in der Materie annimmt, hat so ein schlechthin Unsichtbares,

welches sich in dem Faktischen äussert, und gelangt zu diesem Unsichtbaren durch den aufgestellten Mittelbegriff des Sehens. Die Menschen wissen nur nicht, was sie thun, und zu dieser Klarheit über sich selbst soll ihnen die W.-L. verhelfen.

Gehen wir jetzt weiter in der Entwickelung dieses Zusammenhanges des Vorgetragenen, und zwar zum zweiten Hauptgliede, der Empirie.

4) Die Erscheinung, dieselbe Eine, von der wir in dem ersten Satze geredet haben, erscheint nicht bloß als machend ein Bild, als werdend zum Bilde durch Genesis hindurch; sondern auch als seiend und aufgehend im Bilde, als durch und durch Bild, d. h. nicht etwa, wie in der ersten Formel als seiend, substantialiter, als ein unsichtbares, bildloses und auf sich beruhendes Sein, und dieses nur äussernd accidentaliter und als Princip irgend eines den Charakter der Genesis an sich tragenden Bildes y. (Durch und durch Bild, haben wir gesagt; also fertige Anschauung, Bild und Gebildetes, Subjekt-Objektivität). Als solche erscheint sie nun, wie bekannt ist, in der Empirie. Das nun ist sie; und ist sie es, so führt sie auch nothwendig den Begriff mit sich, daß sie es sei; das Verständniß ihrer selbst in diesem Bildsein: daß sie selbst das Gebildete und Bildende zugleich sei. Also sie ist durch und durch Bild, in hinzutretender Begriffsform Ich, das Bild ist durchdrungen und aufgenommen in die Form der Ichheit.

Wer den Begriff der Empirie noch nicht mit aller Schärfe gefaßt hätte, der fasse ihn hier. Sie ist durch und durch Bild, und damit gut, ohne irgend ein bildendes im Hintergrunde, und von diesem Einen Verständniß, dem Ichbewußtsein, ist die Erscheinung in der Empirie durchdrungen.

(Ich bemerke, daß diese Formel: durch und durch Bild, hier in der niedrigsten Stufe der Erscheinung vorkommend, auch wieder vorkommen wird als ihr höchstes und absolutes Sein, in der Erscheinung an Gott, noch vor allem Sichverstehen; daß es darum auch in dieser Absicht nützlich ist, sich diesen Begriff recht klar und anschaulich zu machen). Wie zufolge dieses Ichbegriffs diese Anschauung weiter bestimmt werde, ist theils schon aus

den logischen Vorlesungen bekannt, und auch schon in diesen Vorlesungen erwähnt worden, theils wird das zur Sache Gehörige sogleich vorkommen müssen.

XI. Vortrag. 5) Die Eine und selbige Erscheinung erscheint nothwendig in diesen beiden Formen, eines seienden und eines genetischen Bildes ihrer selbst. In ihrem Sein liegt es, daß sie, die Eine, schlechthin erscheint in beiden entgegengesetzten Formen in Einem Schlage. Sie giebt darum zwei Grundansichten ihrer selbst, als eines gegebenen und vollendeten Seins, und als eines Principseins. Diese beiden Ansichten sind aber schlechthin Eine, sind auch nur mit und durch einander und in ihrem Gegensatze verständlich. Was ein Werden des Bildes sei, ist verständlich nur an einem Sein, und umgekehrt, das Sein des Bildes ist verständlich nur an einem Werden: $\frac{E}{W \times S}$. Dies ist der eigentliche Satz der organischen Einheit alles bisher in den Thatsachen Vorgetragenen. (So nämlich: als beides zugleich erscheint die Erscheinung schlechthin in Einem Schlage nach dem Gesetze der Einheit der Erscheinung, noch ohne Disjunktion, von der wir Nichts wissen, und die wir hier noch nicht berücksichtigen können. Daß die Empirie auch allein sein kann, und daß die Erscheinung in y sich erst später an sie anschließen könne, haben wir wohl bisher gesagt, aber noch nicht erklärt und begriffen. — In der Art, wie wir sie hier aufstellen, als begriffen, als ein gegebenes Sein, ist sie in der That allein nicht möglich, sondern das liegt erst in der Disjunktion. Nur durch das Glied des Gegensatzes y ist ja das Begreifen der Empirie und Darüberschweben möglich, wie wir zu erinnern nicht versäumt haben. Wir selbst sind demnach die synthetische Ansicht beider).

Ferner: Wenn Seiendes und Werdendes schlechthin in der Einheit eines Sehens liegt, so daß das erstere durch das zweite nicht etwa aufgehoben wird; so wird in der Totalität des Blickes das erstere durch das letztere weiter bestimmt. Also: ich sehe ein

Sein und in derselben Einheit des Blickes ein Werden, heißt: ich sehe ein Weiterbestimmtwerden des Seins. Aus dieser Weiterbestimmung der Form des Seins, der Empirie, durch die Form des Werdens, y, haben wir auch alle Fortbestimmung des vorher durchaus unbekannten y gezogen und erschlossen.

In dieser weiteren Bestimmung liegt nun der eigentliche Mittelpunkt, der Totalinhalt der Sichoffenbarung der Erscheinung auf diesem Punkte. Beide Formen greifen organisch in einander ein, y ist die Fortbestimmung der ersten Form. Wo also liegt dieser Mittelpunkt? Das empirische Ich steht da als ein vollendeter und fertiger Wille. Dies ist der Mittelpunkt des Seins des Ich, und der gesammten Empirie. Aus dem Gesetztsein eines solchen Willens läßt sich auch die ganze Empirie ihrer Form nach (daß der Inhalt durchaus unerklärbar sei, ist bekannt;) vollkommen erklären. (Eine solche Ableitung wäre eine treffliche Uebung und Prüfung, ob Sie das Gesagte verstanden haben: stückweise ist sie oben gegeben). In dieses Grundglied nun, den durchaus fertigen Willen, muß die weitere Bestimmung eingreifen. Dieses Ich ist mithin angeschaut, als seinen Willen schlechthin erweitern könnend über den gegebenen Willen hinaus; und da es, das empirische Ich, überhaupt nur gegeben ist als Erscheinung und Abbild des überwirklichen Ich; so heißt es: die Bestimmung des empirischen Ich und die Absicht seines Daseins als Ich überhaupt ist es, daß es seinen Willen also fortbestimme; es soll ihn so bestimmen.

Und so vorbereitet lassen Sie uns den Einheitspunkt der gesammten Sichdarstellung der Erscheinung, so weit wir bis jetzt sind, noch schärfer also fassen: die Eine Erscheinung stellt dar ihr unsichtbares und bildloses Sein in einem Bilde: dies ist das Grundprädikat, unter welchem wir die Erscheinung jetzt kennen. Alles Bildwesen ohne Ausnahme ist darum Selbstdarstellung der Erscheinung, und ihr Principiat: und in diesen Umfang wird nun die Empirie selbst aufgenommen. In ihr stellt sich die Erscheinung auch dar: nur bleibt in der empirischen Darstellung unmittelbar unsichtbar ihr Sichdarstellen, und wird nur aus dem allgemeinen Satze, der in y klar wird, durch Denken erkannt, indem durch y erst eine Sichtbarkeit des Unsichtbaren eingetreten ist. Nun giebt die Empirie durchaus kein Bild des eigentlichen und innern Wesens der Erscheinung: wie aber dennoch diese Empirie zur Sichdarstellung der Erscheinung gehöre, und in dem Zusammenhange derselben nothwendig sei, haben wir ersehen auf doppelte Weise.

Theils nämlich wird der Begriff der Genesis, der der Charakter ist der Anschauung y, darstellbar nur an dem Gegensatze eines nicht Gewordenen, und dies ist die Empirie. Die gesammte Empirie ist darum in dieser Rücksicht lediglich die Erkennbarkeit oder Verständlichkeit eines Bildes vom Wesen der Erscheinung, als solcher; und ist eine solche Erkenntniß gesetzt, so wird durch dieselbe schlechthin auch die Empirie gefordert. Und so liegt denn, wohlgemerkt, in dem Satze: die Erscheinung macht auf eine verständliche Weise ihr inneres Wesen sichtbar; — schlechthin mit der Satz: sie bildet hin eine absolute Empirie: denn die Empirie ist das, durch die Verständlichkeit des ersteren Gliedes y, schlechthin geforderte Nebenglied.

Sodann: das Naturbild ist das durch das übersinnliche y bestimmte: also das Naturbild, oder die Empirie ist die Sphäre der Erscheinung des Uebersinnlichen. — Ohne den Gegensatz einer Natur erscheint das Uebersinnliche und Ueberwirkliche gar nicht als solches. Also, beides vereint in der Totalität des Blickes, ist das letztere, die Natur das absolut Bestimmte durch das erstere; das Bild des Wesens muß nothwendig liegen in der Hülle der Empirie; theils wegen des Gegensatzes, theils wegen der Principheit des Letztern. Wo liegt nun der Mittelpunkt des Eingriffs des Höhern in das Niedere; und wie hängt die Synthesis beider zusammen? So: wird die Natur allein gesetzt und in der Disjunktion; so endigt sie sich in einem absolut bestimmten und fertigen Willen des Ich: in einem bestimmten Umfange des Principseins des Ich schlechthin aus sich, von sich, durch sich. Diese Disjunktion haben wir jetzo aufgehoben, oder eigentlicher gar nicht gesetzt. Nach Aufhebung derselben durch die Bestimmung des Wesensbildes, hat das Ich ja nicht mehr seinen Willen; sondern es macht sich denselben schlechtweg, und soll sich

denselben machen nach jenem Bilde y. Das Ich ist darum willenlos, als rein formales Ich, ohne allen Gehalt, als bloß übersinnliche Kraft sich zu einem Willen zu machen. Wird aber ein solcher Wille gemacht, oder soll er gemacht werden, so ist ja jener erste Naturwille nicht mehr Wille, d. i. er ist nicht mehr *erstes* Glied, nicht mehr Princip, sondern er ist ein *zweites*. Der schlechthin gemachte, oder gemacht werden sollende Wille (denn dieser Unterschied verschlägt uns hier nichts; das aus dem Unsichtbaren hervorgehende Bild gilt uns für das rechte und eigentliche Sein:) — dieser Wille ist wahrhafter Wille, ist Erstes. Was wird denn nun der Naturwille als Zweites? Er wird absolute Naturkraft für den ersteren Willen, im Dienste des ersteren, und als sein Werkzeug. Wenn man darum jene Disjunktion voraussetzt, so ist die vorgegangene Veränderung die: zuerst war eine absolute und souveraine Naturkraft des Ich als höchste, und Alles umfassende Kraft in der Natur, welche in sich selbst ihr bestimmtes sie anregendes Gesetz besaß. Jetzt, nach dieser Veränderung, schwindet dieses in der Natur selbst liegende Gesetz ganz und gar, und die Kraft des Ich erhält ein neues Gesetz durch den höheren Willen. Ohne die Disjunktion aber, und diese weggedacht, giebt es gar keinen Willen, als den, welchen das rein formale Ich schlechthin sich selbst macht nach dem ihm erscheinenden Bilde y. Das Natur-Ich ist ein qualitativ bestimmtes durch einen solchen und solchen fertigen Willen, das übersinnliche Ich ist nicht ein dergestalt bestimmtes, sondern rein und formal, das gar Nichts hat und ist, als das nackte Sein, und die Kraft, sich einen Willen nach dem Bilde y zu geben; und dieser Wille y wird nun das bewegende Princip der Naturkraft.

Halten Sie diesen Punkt über das Verhältniß des sittlichen Willens zum Naturwillen fest; es ist noch nicht, daß ich irgend wüßte, richtig angegeben. Der Naturwille wird durch den sittlichen Willen nicht etwa beschränkt, geleitet, oder des etwas, (wie es Einige gern möchten;) sondern er wird als Wille, als letztes Bewegendes gänzlich aufgehoben, und wird Zweites, bloße zu bestimmende Kraft. Ein Naturwille ist nur da, wo die Empirie den Umfang der Erscheinung schließt. Ein Leben muß sein

in der Erscheinung, wie wir früher sahen. Dies cirkulirt denn in der Empirie also. Die Naturanschauung, oder die Anschauung der Objekte, welche im Ich mit dem Willen vereinigt ist, wird in sich selbst lebendig und kräftig, und sich aufregend zu weiterer Bildung. Dieses fortbildende Princip ihrer selbst wird aber die Naturanschauung lediglich im Ich. Das Natur*bild* also, als Wille im Ich selbstschöpferische Thätigkeit geworden, regt an die oberste Naturkraft, die Kraft des Ich. (Wer ein anderes höchstes Princip in der Natur annimmt, eine Weltseele und welterschaffende Kraft, ausser der des Ich, der kennt auch nicht einmal den allerniedrigsten Punkt der Philosophie, die Natur, sondern nur wieder das niedrigste Stück der Natur, die materielle Welt, die er dann mit seinen Hirngespinnsten belebt und ausfüllt. Daraus beurtheile man die Naturphilosophen. Denken Sie denn, daß jene dies wissen? Dennoch beschuldigen sie uns einer dürftigen Ansicht der Natur). — Wie aber die Erscheinung selbst in ihrem inneren Wesen zum Erscheinen durchbricht; so bricht jenseits der Natur an eine ganz andere Anschauung, die der übersinnlichen Welt, und in diese Anschauung des Uebersinnlichen flüchtet sich das Eine Leben der Erscheinung, mit seinem Willen, und das andere Leben in der Empirie verschwindet und stirbt aus, und wird hingerissen in das höhere Leben. Es ist nun ein ganz anderes Princip gewonnen; das, was Princip war, wird untergeordnet, und hört ganz auf Princip zu sein, wird bloße Kraft, weil das Leben eben Eins ist. Also, wenn ein solcher Wille als wirklich gesetzt ist, so ist dadurch auch die gesammte Natur in der That und Wahrheit die Erscheinung eines übersinnlichen Princips, und Alles, was sich in ihr regt und bewegt, wird stammen aus dem Ueberwirklichen. Das Uebersinnliche ist in einer Anschauung und einem Willen an die Spitze der Welt gesetzt, es ist zur Weltseele und zum inwohnenden Geiste der Natur geworden, wodurch es von nun an Princip der Bewegung der Naturkraft ist. Die Natur ist nun an sich selbst aufgehoben, und ist Leben und Thätigkeit nur aus dem ihr fremden geistigen Leben, welches statt ihrer in ihr lebt. (Verstehen Sie es ganz so, wie

die Worte lauten, und recht eigentlich. Wer das nicht einsähe, hätte freilich das Bisherige nicht verstanden).

Was bleibt nun in einem solchen Zusammenhange die Natur? An ihrer Spitze steht eine schlechterdings souveraine Kraft, welche das, worauf das Sein der Natur beruht, den organischen Zusammenhang derselben trennt und neu ordnet, und gegen welche die Natur durchaus keine Kraft hat. Diese höchste Naturkraft war früher bestimmt durch die Natur selbst; also diese selbst war sich fortbestimmend, und durch einen höheren bildlichen Zusammenhang trennend und ordnend ihren materiellen Inhalt. Jetzt aber wird diese Kraft bestimmt durch Etwas, das durchaus liegt über aller Natur. Und so ist denn die Natur durchaus geworden zur bloßen Wirkungssphäre des Uebernatürlichen, weil sie in und für sich selbst ohne alle Kraft ist; und ihr Princip ist vernichtet.

Lassen Sie uns das Gesagte mit einer strengen Formel also hinstellen. Es ist darum nicht etwa zwischen dem Uebersinnlichen und der Natur eine Wechselwirkung, so daß das Uebersinnliche auch von der Natur bestimmt und begränzt würde, und sich nach der Beschaffenheit derselben richten müßte, sondern es ist durchaus zwischen beiden nur das Verhältniß des souverainen Princips zum unterworfenen: (des Uebersinnlichen über die Natur). Denn woher sollte diese Wechselwirkung kommen? y ist ja rein und durchaus aus der übersinnlichen Welt, nicht aus der Empirie. Der Wille ist allein bestimmt durch y, der Naturwille ist darum hier zerstört. Wie könnte denn nun eine Wechselwirkung entstehen im Conflicte der übersinnlichen Kraft und der Natur, daß etwa ein Naturtrieb oder eine nicht zu besiegende Naturnothwendigkeit jene hemmte? Wie elend wäre eine solche Ansicht! Das Uebersinnliche ist ja souveraines Princip über alle Natur, diese nur die Ersichtlichkeit derselben; wie könnte daher in der Natur ein gegenwirkendes Princip gefunden werden!

Zur Erläuterung. Das übersinnliche Bild y ist Bild einer Ordnung. Die Darstellung einer Ordnung in der Wirklichkeit bedarf eines Mannigfaltigen überhaupt, dessen Charakter Mannigfaltigkeit sei, und durchaus nichts weiter. Für ihren

Begriff ist Alles bloß roher Stoff, um ihn zu ordnen. Vom Staube, den ein Wind bewegt, bis zu den weltverheerenden Kriegen ganzer Nationen, falls in diesen kein Uebersinnliches das bewegende Princip ist, ist Alles dasselbe Nichts, derselbe rohe Stoff, der nur dazu da ist, daß der übersinnliche Begriff ihm aufdrücke sein Gepräge.

Roher Stoff, sage ich: daß dieser rohe Stoff nun auch, unabhängig von seinem übernatürlichen Bildner, Gestalt hat, daß die Welt nicht ein Mannigfaltiges überhaupt ist, sondern ein bestimmtes Mannigfaltiges, das liegt bloß darin, daß die Welt eben angeschaut werden muß. Die Wirklichkeit des Bildes der Anschauung ist es, welche ihr dieses Gepräge, diese Gestalt und Ordnung aufdrückt. Tritt aber der übersinnliche Begriff und die übernatürliche Ordnung y ein, so wird nach dieser natürlichen Ordnung nicht gefragt, und sie zerfällt in Nichts. Dies bestätigt den obigen Satz: nur eine empirische Welt überhaupt muß sein: welche, ist ganz gleichgültig.

Nämlich: damit dies nicht mißverstanden werde: es ist in der Empirie zu unterscheiden die Form, und der durch sie nicht gesetzte rein faktische Gehalt der Empirie. Zu der Form der Empirie gehört das Ich, mit Willen, Verstand, Einbildungskraft, Wahrnehmung, Raum, Zeit, Anziehung und den übrigen in der Logik abgeleiteten Kategorien der Natur: dieses liegt schlechthin im Bilde der Empirie, und dies müßte jede Welt tragen. Was aber durch diese Grundformen und durch ihre Gesetze nicht gesetzt ist, ist reiner Stoff, und vergeht vor dem Sittengesetze in reinen Stoff, ist durchaus gesetzlos, und da hilft keine Ausrede. (Da möchten sie eben gern eine haben, denn diese Wahrheit gerade ist es, gegen welche sie sich sträuben müssen).

Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden ist; eben so wenig ist sie Gottes Geschöpf, sie hat mit Gott gar Nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe, und die Natur machen zu unserm eigenen Geschöpfe, wir sind das Bild Gottes, und die Natur ist unser Bild. Wenn die Leute die Weisheit Gottes in der Natur bewundern,

was bewundern sie da eigentlich? Nur ihr Denken, denn die Ordnung liegt lediglich doch in ihrem Begriffe; und ein solches sichtbares Bilden merken sie nicht! Die Ordnung und Weisheit in der Natur ist die Ordnung und Weisheit des Denkens, und diese Ordnung ist Weisheit, denn in ihr ist abgebildet und abgedrückt das Grundgesetz der Erscheinung.

XII. Vortrag. Wir haben das System der bis jetzt bekannten Thatsachen übersehen in seinem Zusammenhange und Einheitspunkte. Dieser selbst indeß ist auch nur ein faktischer; wir könnten nur sagen: so eben ists; er ist nicht mit genetischer Einsicht durchdrungen, wie sich bald zeigen wird; denn sonst müßte er der höhere sein.

Jetzt weiter nach dem mir bekannten Zusammenhange. In dem Systeme dieser betrachteten und gestern zur Einheit verbundenen Thatsachen liegt noch eine, die wir gänzlich übersehen haben, und auf die wir jetzt unsere Aufmerksamkeit richten wollen. (Ich sage: sie liegt innerhalb des gestern aufgestellten Systems, wir gehen demnach noch nicht heraus aus dem vorgeschriebenen Beobachtungscirkel, ungeachtet wir wohl durch sie hinaus, und über unsern Einheitspunkt hinwegkommen möchten, was ja sehr gut wäre).

Zuvörderst: Unserer faktischen Naturanschauung zufolge theilt sich die Erscheinung, die wir als Eine und dieselbige gesetzt haben, in eine Mannigfaltigkeit von Grundprincipien ihrer selbst, welches Grundprincip wir Ich nennen, und als solches schon kennen; also die Eine Erscheinung theilt sich in eine Reihe von Ichen. Die Erscheinung ist Eine, die Grundform der Erscheinung ist Ich. Ist dies in der Beobachtung der Thatsachen wahr? Da giebt es nicht Ein Ich, sondern ein System von Ichen. Die Natur verliert durch diese Theilung ihre Einheit, es entstehen mannigfaltige Principien der Natur, und daher Naturen (und der Sprachgebrauch von Einer Natur ist angefochten).

Soll nun nicht auch die Erscheinung überhaupt, und mit ihr Gott seine Einheit verlieren: so müssen wir annehmen, daß die Erscheinung doch Eins sei, und in dieser Einheit nur als Naturerscheinung sich theile und spalte in ein System von Ichen oder Individuen.

(Ich habe gesagt: unserer Naturanschauung zufolge, ich habe nur eine Thatsache des Bewußtseins ausgesprochen: Jeder findet sich als Ich, und Andere ausser ihm; diese setzt er eben so souverain in Beziehung auf ihren Willen, und in ihrer Einwirkung auf die Natur, als sich selbst).

Suchen wir zuvörderst diese Thatsache durch eine Analyse recht zu verstehen und aufzufassen: (d. i. richtig zu beobachten, und unsere Beobachtung einzuschließen in die rechten Gränzen).

Ich frage Sie: Geht diese Spaltung der Individuen durch die ganze Naturanschauung, oder geht sie nicht durch? Wir bekämen dann Naturen, eben so abgesondert von einander, wie die Iche; ist es denn in der That so, geht die Spaltung durch die ganze Natur hindurch?

Die Antwort darf nur durch Beobachtung gegeben werden; da findet sichs denn für Jeden also: die faktisch vorausgegebene Welt ist für alle Menschen durchaus eine und dieselbe; wir alle haben dieselben Objekte; ja jedes Individuum begreift auch die Welt als durchaus Eine und dieselbige für Alle, indem jeder immerfort Allen Uebereinstimmung mit sich über das Gegebene anmuthet, und diese Anmuthung selbst ist auch Etwas, worüber Alle übereinkommen. Man giebt zu die Unterschiede zwischen Einbildungen, Meinungen u. dgl.: »Ich denke anders wie du.« Aber daß das Objekt für den Einen so sei, für den Andern anders, giebt Keiner zu; sondern es ist, sagt Jeder, schlechthin unabhängig von aller individuellen Ansicht. Also dieselbe Welt behaupten wir Allen ins Gesicht. Ferner auch Eine Welt, numerisch. Wenn 100 Menschen einen Kirchthurm erblicken; so sind 100 Vorstellungen vom Thurme, aber nicht 100 Thürme, sondern Einer; da sinken darum alle diese Bilder in die objektive Einheit wieder zurück. Wie mit dem Einzelnen, so mit dem Ganzen. Für alle Iche ist demnach Eine und dieselbige gegebene

Welt. Aber Vorstellungen können sein so viele, als da sind Individuen, für welche die Welt ist. (Da tritt schon die Freiheit ein).

Fassen wir dies in eine scharfe Formel: die empirisch objektive Welt und ihre Objekte sind Bilder, die eben sind schlechthin dadurch, daß die Erscheinung selbst überhaupt ist, sie sind fertig als Bilder: werden nicht etwa durch Construction. (Wer diesen Charakter der Empirie noch nicht in seiner Schärfe gefaßt hätte, der fasse ihn jetzt. Wir denken nicht, bilden nicht die Welt, sondern sie ist, eben schlechthin, wie der gebundenste Dogmatismus es nur irgend sich denken mag: nur ist die Empirie nicht an sich, sondern sie ist an der Erscheinung, und ist nicht Sein, sondern ist Bild, durch und durch Bild). Dieses Bild ist auch in der Erscheinung nicht isolirt, sondern synthetisch vereint mit einem anderen Bilde, dem des Ich, und zwar als die Accidenz des Ich, als Bestimmung des Ich, die da schlechthin ist; nicht etwa gegeben durch irgend eine Freiheit des Ich, und als sein Principiat, sondern gegeben durch das Sein des Ich. Das Ich ist und hat diese Welt, dieses Weltbild. Was ist das aber für ein Ich? Das individuelle, irgend eine Person, oder das Eine? Offenbar das Eine Ich; denn es ist ja nur Eine Welt, und das Ich ist ja an dieser Stelle bloß der Insichhalter und Träger der Welt. Also es ist nur Ein Ich, wie Eine Erscheinung. In Beziehung auf die gegebene Welt ist die Erscheinung gar nicht gespalten, sondern schlechthin Eine, und stellt sich dar als Eine in Einem und demselbigen Ich. (Ich hoffe: es ist klar, und es wird gut sein, diese Formel zu verstehen, und das Verhältniß aus ihr zu begreifen. In der objektiven Weltanschauung ist Keiner Person, kein Individuum schaut die Welt an, sondern Alle sind in der Weltanschauung allzumal Eins. Die Dogmatiker, indem sie auf dem Ansichsein der Welt, und so auf ihrer objektiven Einheit bestehen, zerreißen dennoch ihre Anschauung der Welt in Iche; und Ich heißt ihnen allemal das Individuum: einen anderen Begriff vom Ich haben sie gar nicht. Wie sie nun doch diese Eine gleiche Welt in die absolut verschiedenen Iche hineinbringen wollen, dafür möchte ich nicht zu sorgen haben. Anders die W.-L. Das die Welt anschauende Ich ist Eins,

und in der Person schaut nur das Eine untheilbare Ich die Welt an: das Individuum stellt nicht vor die Welt, sondern das Eine Ich stellt sie vor).

Diese Weltanschauung des Einen und untheilbaren Ich nennt man auch äussere Anschauung. Wo darum geht die Spaltung an? (Wir beobachten!) Sie geht an mit der Freiheit, welche sich zunächst äussert in der Einbildungskraft; mit der Sichanschauung des Ich als Princips von einem Bilde. Also, welches ist die eigentliche Gränze in der Fakticität zwischen dieser Einheit des Ich, und zwischen der im Faktum gefundenen Spaltung im Iche? Die Freiheit ist es, was gespalten wird. Und wo geht diese Freiheit an? Nach Obigem: wie diese Freiheit überhaupt aufgeht, wird auch die Wahrnehmung, die objektive Anschauung, aufgenommen in dieselbe, d. i. das Ich wird zwar nicht bildendes Princip des vorhandenen Objekts, wodurch ja dieses aufhörte ein gegebenes Objekt zu sein, und ein Phantasiegebilde würde; sondern es wird nur Princip seiner selbst, als des wahrnehmenden, es wird Princip dieses seines Zustandes, da es ja auch in dem Zustande des freien Bildens sich befinden könnte. Dieses Principsein des Wahrnehmens nannten wir Attention; das Ich wird frei, zu attendiren, oder zu abstrahiren, d. i. statt der Wahrnehmung sich auszufüllen und aufzugehen im freien Bilden. Also bei der Attention geht die Spaltung in Individuen erst an, weil hier erst angeht die Freiheit. Daher geben wir zu individuelle Differenz in der Beobachtung. Ein Ofen ist hier. Ich habe nicht darauf Acht gehabt für meine Person; dies lassen wir gelten. Wer ist dieser Ich? Der freie, individuelle, du darfst aber nicht sagen: weil ich den Ofen nicht bemerkt habe, darum ist er nicht, und war nicht; denn wir sagen: er ist und war. Hier versetzt das urtheilende Ich aus seiner Individualität sich heraus in das Eine gemeinsame Ich, es tritt wieder das allgemeine Weltbewußtsein ein, welches ganz unabhängig von der persönlichen Selbstbestimmung zur Wahrnehmung ist. Diese Anschauung des freien Ich nennt man die innere; diese setzt stets voraus Individualität, und geht nur auf das Individuum.

In der Freiheit also liegt die Spaltung. Was ist denn nun der eigentliche Charakter dieser Freiheit? Antwort: Daß dem Ich zuzuschreiben sei ein besonderes Ansichsein, und bildloses Sein jenseits des Bildes, indem es ja selbst gesetzt wird als freies Princip des Bildens; daß das freie Ich nicht sei durch und durch Bild; und als Ich, bloß der Begriff, das zweite Bild zum Bilde; sondern daß Etwas im Hintergrunde liege, welches gemacht habe das Bild. Wer ist der Ich? der, welcher hat ein bildloses Sein an sich, also nicht aufgeht im Bilde; auch nicht bilden könnte. Also daß das Ich der Erscheinung Bild und Accidenz sei. So wird das freie Ich gesetzt. (Sie erinnern sich an das oben Gesagte; der Zusammenhang muß Ihnen stets gegenwärtig sein). Daß nun an dieser Stelle, in der Empirie, alles dieses dennoch nicht wahr ist, indem das Ich hier noch durch und durch Bild ist, thut Nichts zur Sache. So sieht es wenigstens hier aus. Ich denke, und daher bin ich, sagt Cartesius. Dem Scheine nach hat er Recht, es sieht so aus, als ob ich denke, und dastehe als besonderes Princip; jenseits der Empirie; und das Ich als übersinnliches betrachtet, ist es auch wahr. Was ist nun dies eigentlich für ein Bild von der Erscheinung? Antwort: das Bild ihres bloßen formalen Seins als Princips.

Das Resultat: die Erscheinung spaltet sich nur in dem Bilde ihres formalen Seins an sich, als eines Princips; keinesweges aber spaltet sie sich, inwiefern sie ist durch und durch Bild; sondern insofern ist sie Eins und bleibt Eins.

Analyse. Die Erscheinung setzt sich in diesem Bilde als ein seiendes, an sich, als ein wirklich in sich geschlossenes und auf sich selbst beruhendes Sein, nach der Form Gottes, und nicht anders, denn Gott; und hier auf dieser Stufe muß sie selbst sich erscheinen als das erste Princip, als das Absolute, bloß mit dem Zusatze, daß sie dieses absolute Sein begreift als ihr Sein, als Ich, und daß dieses ihr Sein nicht in sich geschlossen bleibt, sondern daß sie es setzt mit einem Leben, das da sein kann Princip.

So setzt sich die Erscheinung. Dieses Ich darum ist nicht die Erscheinung selbst, sondern ein Bild derselben: (bemerken

Sie dies wohl, es eröffnen sich uns hier höhere Regionen;) indem ja in der That die Erscheinung durchaus nicht ist Sein, sondern an sich und in ihrem inneren Wesen aus Gott heraus durch und durch Bild. Also als ein Ich setzt sich die Erscheinung, aber dieses Ich ist nicht die Erscheinung selbst, sondern Bild der Erscheinung von sich selbst, also das Sein, welches liegt in diesem Bilde = Ich, ist eben Resultat des Bildes.

Dieses Bild nun ist es, welches zerfällt in ein Mannigfaltiges von Ichen, welches jedoch Einheit hat; und ein System ist: also Einheit einer Mannigfaltigkeit von Ichen. Unsere Ansicht ist die: die Erscheinung erscheint sich selbst, bildet sich selbst ab, und zwar in der Ichform; aber als Ein Ich? Nein, das ist nicht wahr: sondern sie zerfällt in diesem Bilden sogleich in ein System von Ichen. Jetzt ist der Ort, wo die Spaltung vorkommt, ausgesprochen. Wie weit erstreckt sie sich aber? Wir haben früher in unserer Uebersicht gesagt: die Erscheinung schlechthin ihrem übersinnlichen Sein nach, stellt sich dar in y. Durch dieses y wird weiter bestimmt das schon auf dem Gebiete der Empirie vorkommende Ich; diesem wird dadurch gegeben eine Kraft sich einen Willen zu erschaffen und ein Gesetz für den Willen. Was ist das für ein Ich? Es ist das wollende, freie; also das individuelle. Jene Evidenz eines y ist darum durchaus nur in innerer Anschauung; es ist darum individuelle Anschauung. Es ist darum nicht wahr, daß wenigstens mittelbar in y die Erscheinung sich äussere in ihrem übersinnlichen Sein; denn sie äussert sich in y ja nur in einer individuellen Form. Eine Wechselwirkung mag wohl sein zwischen y und den verschiedenen Ichen, die wir jetzt noch nicht durchdringen können. Auf jeden Fall aber ist der höhere Satz so zu stellen: das unmittelbare Sein der Erscheinung bildet sich als Ich; und dieses Sein zerfällt in mehrere Iche. Alles dieses sind bloß formale Verstandesbilder. In diesen individuellen Formen insgesammt tritt nur heraus ein y, als Bruch aus der wahren Gestalt, in jedem in der individuellen Gestalt, welche das Ueberwirkliche annimmt in diesem Bruche des Ganzen. Die Erscheinung ist schlechthin durch sich Eins, ein Ganzes Bild = y. Die Erscheinung ferner, um sich zu erschei-

nen, um sich als Ich zu verstehen in ihrem Bilde y, spaltet sich in Iche. Da wird darum y selbst, die eigentliche Grundgestaltung der Erscheinung, mitgespalten, an das individuelle Ich kommt nur der Bruch aus y, welcher in der Totalität der Iche auf dasselbe fällt.

XIII. Vortrag. So wäre denn der eigentlich unmittelbare Stoff, das Element der Spaltung, das Bild von der Erscheinung als einem Principe (eben seines Erscheinens in andern qualitativen Bildern, von y an, bis herunter zu einem Willen und einer Causalität in der Natur). Die Principheit der Erscheinung würde also eigentlich gespalten. Da wir hier die Bedeutung dieses Principseins leicht verstehen, und den Begriff desselben entwickeln können; so werde er an diesem Orte gleich mit beigebracht. Die Erscheinung an sich, d. i. wie sie ausgeht aus Gott, ist gar kein Sein, sondern durch und durch Bild. Auch ist die Erscheinung nicht Princip, denn sie ist Bild, in ihr ist die Gottheit niedergelegt im Bilde. Als solche aber ginge sie in sich selbst auf, ohne alles Sichverstehen. Alle weiteren Veränderungen und Umwandlungen, die etwa in ihr vorgehen, müßten darum liegen im Sichverstehen. Im Sichverstehen liegt, daß sie sich hinstellt als formales Sein überhaupt, mit dem absoluten Beisatze, daß sie sei dieses formale Sein, um unter dieses Ich zu subsumiren, was nun in der That erscheint. Wie soll denn nun dieses Erscheinende erscheinen? Als des Ich Bild. Wie soll es subsumirbar werden unter dasselbe? Offenbar (sage ich indessen, und so leuchtet es auch ein, der tiefere Beweis aber gehört hier nicht zur Stelle:) nur unter der Bedingung, wenn das Ich erscheint als Princip dieses zu subsumirenden Bildes. — Im Sichverstehen verwandelt sich darum die Erscheinung, die an sich und unabhängig von dem Verstehen reines Bild ist, in ein formales Sein, das da ist Princip seines Bildes, in ein solches, das in Ewigkeit fort sich macht zu diesem Bilde. Zu seinem Bilde: wessen? der Erscheinung Bild. Die Erscheinung selbst

aber ist schon an sich Bild, darum macht sie sich in dieser Form zum Bilde des Bildes; also bleibt sie in dieser Form des Sichverstehens nicht schema primum, sondern wird zum schema secundum, oder Bild vom Bilde.

So erscheint die Sache jetzt, da wir sie einfach angesehen haben. Die Erscheinung, in der Form des Sichverstehens, verwandelt sich in ein sich wieder abbildendes Princip, sagten wir. So ist es aber noch nicht, sagen wir jetzt. Die Erscheinung in der Form des Sichverstehens verwandelt sich nicht in ein bildendes Princip, in ein Ich; sondern durch jenes Sehen eines Ich, als Princip, ist, aus irgend einem Grunde, den wir hier noch nicht angeben können, nur ausgedrückt die Form.

Jenes oben erwähnte Sehen eines Ich, als Princip, ist daher nur die Form eines Sehens, keineswegs aber ein wahres Sehen. Die Erscheinung bildet sich im Verstandesbegriffe nicht ab, als Ein Ich, sondern als ein System von Ichen, und das Bilden endigt nur in den einzelnen; diese sind allein die als bildende Principe verstandenen. Wenn darum das Produkt Eines Ich, falls es ein solches gäbe, wäre Schema II., so ist, da ein einzelnes Ich aus der Summe nicht ist das Verstandesbild der Erscheinung, sondern nur das Bild des Verstandesbildes, des Schema II.; das Bild eines solchen einzelnen Ich in Beziehung auf das Wesen der Erscheinung nur Schema III., Bild vom Bilde (dergleichen es wirklich nicht giebt) des Bildes. Durch diesen Rang der Bildmäßigkeit muß hindurchgegangen werden. (Merken Sie sich wohl an, was wir nicht wissen, und doch gern wissen möchten. Ich sagte eben: die Erscheinung, wenn sie sich erscheinen soll, muß sich hinstellen als festes Verstandesbild, als Ich. Dies ist klar. Aber so ists nicht. Die Erscheinung setzt sich nicht als Einheit des Verstandesbildes, sondern nur als System von Verstandesbildern; das Eine Ich wird bloß allgemeine Norm und Regel der einzelnen und individuellen Iche. Den Grund nun der Spaltung der Ichform in ein Mannigfaltiges von Ichen wirklicher Selbstanschauung möchten wir gern wissen).

Nun ist noch, um eine Uebersicht des in Betrachtung gezogenen Phänomens zu gewinnen, Folgendes zu bemerken. Die Freiheit, und die von ihr unabtrennliche Individualität kehrt auch innerhalb des Umkreises des unmittelbaren Bewußtseins wieder in die Einheit der Erscheinung zurück. Dies geschieht durch die Wirkung des Menschen, durch das wirkliche Principsein in der Natur. Wollen, wählen, sogar beschließen ist Gegenstand der innern Anschauung, und ist persönliches Bewußtsein; das weiß nur ich, durch meine Freiheit. Sobald aber zufolge des Entschlusses, welcher das unmittelbare Bindungsmittel ist zwischen dem Persönlichen und dem Einen, zwischen dem Geistigen und der Materie, meine Hand sich bewegt; so tritt diese Bewegung, und mit ihr alle ihre Resultate in die materielle Welt ein, in die Eine und gemeinsame Weltanschauung Aller: es wird ein objektives, allgemeingültiges Sein. Ein Freiheitsprodukt erscheint gar nicht anders, als wie die Produkte der materiellen Natur selbst; es liegt darum nicht in dem individuellen, sondern in dem absoluten Einen Weltbewußtsein, für ihn selbst, den freien Urheber, eben so, wie für alle Anderen unabänderlich: (ausser etwa, wenn ich es durch eine neue Wirkung vernichtete; nicht aber kann ich es vernichten durch bloßes Zurückziehen des Bildes, wie ich es konnte, ehe ich handelte). Also das Resultat meines Willens fällt in die Selbstanschauung nicht des individuellen Ich, sondern des Einen, nie getrennten und gespalteten Ich der Naturanschauung. Und zwar geht es damit so zu: Eigentlich ist es die Eine gesammte Naturanschauung, welche sich selbst bestimmt, nur aus einer Individualität heraus, und aus dieser heraus erst, wenn es in ihr geworden ist zur Einheit des Wirkens: und nun ist sie also bestimmt schlechthin, eben als Eine Naturanschauung. Ob ein neuer Stern am Himmel erscheint, oder ob ein vernünftiges Wort gesprochen wird, beides ist der Form nach Eins; (das letztere nach dem Maaßstabe des Werthes indeß ist weit bedeutender). Beides ist eine Fortentwickelung der einen Weltanschauung: der Unterschied ist nur der, daß im ersteren Falle die Eine Naturanschauung auf sich selber beschränkt bleibt, im zweiten Falle über sich hinausgeht, eintretend in den individuellen Begriff, um durch Freiheit aus der Individualität wieder in sich selbst zurückzukehren. Also die Natur kehrt durch die Ichform in sich selbst zurück. Das heißt es, wenn ich gestern sagte: indem das Ich wirkt, wirkt doch die Natur, sie kehrt nur dadurch in sich zurück. Die Form eines wirkenden Ich ist aber die Form der Individualität.

(Wie möchte doch wohl das, was offenbar ausgeht aus einem durch persönliche Freiheit innerlich erzeugten Begriffe, aus dieser Person herauskommen in das Bewußtsein aller übrigen, die ja nicht in das innere Selbstbewußtsein jenes Einzelnen hineinsehen können? Du kannst wissen, was du bildest, nicht Ich, wie du nach deinem Bilde wirkest, und wie du es wissen kannst, ist begreiflich; aber wie es möglich ist, daß ich, da ich in dein inneres Denken nicht hineinsehen konnte, jetzt deine Wirksamkeit anschaue, und alle vernünftige Welt mit mir, das möchte ich wissen? Wie erklären denn das die dogmatischen Philosophen? Bei den Naturprodukten sagen sie: das ist nun einmal, durch irgend ein Naturgesetz. Gut, wir wollen ihnen die Frage, wie denn daraus ein Bild folge, noch schenken. Aber wie steht es denn bei dem Freiheitsprodukte, das nicht ist, sondern wird, und wird nicht durch die bloße Naturkraft, sondern durch die freie Causalität eines Begriffs. Da sagen Sie denn auch: es geschieht dies eben: über das Wie aber haben sie sich nie gewundert, oder darnach gefragt. Wie könnte dies denn sein, wenn nicht wäre das Eine Naturbewußtsein, welches da alle schlechthin sind, und es bleiben immerfort, angeheftet an dasselbe, und diesem folgen müssend; und wenn nicht die Eine Kraft, dieses Bewußtsein durch Freiheit zu bestimmen, vertheilt wäre an die Individuen, welche darin auch Eins sind? Wer da wirkt, bestimmt nicht die Dinge; denn dergleichen giebt es nicht, sondern er bestimmt das Eine gemeinsame Bewußtsein Aller: und das thut er durch die Eine gemeinsame Kraft Aller, die er in diesem Augenblicke des Wirkens repräsentirt, und die ihm verliehen ist.

Die ganze Ansicht verhält sich demnach so: Es ist schlechthin gegeben eine Kraft, das Bewußtsein zu machen und fortzubilden; aber auch ein fertiges Bewußtsein, innerhalb dessen das erste

gemacht wird. Dies sind die zwei Hauptbestandtheile der ursprünglichen und Einen Anschauung. In dem *letzteren* ist keine Verschiedenheit, oder Persönlichkeit, Keiner hat dieses Bewußtsein, sondern Alle zusammen, inwiefern sie Personen sind, *werden gehabt* von ihm. Die Bilder der Kraft, die die Kraft leitenden Bilder dagegen sind vertheilt an die Individuen. So lange es darum bei den Bildern bleibt, bleibt Alles bei den Individuen. Aber die wirkliche Kraft in der Ausübung ist auch wieder schlechthin Eine, so wie die Anschauung. Daher kommt es, daß was Einer thut, kein Anderer thun kann zu derselbigen Zeit, weil der Eine es in der That nicht thut, als Einer, sondern als der Repräsentant Aller, als die Gesammtnaturkraft, die sich nicht selbst widersprechen, verdoppeln, aufheben kann. Und so ist es denn kein Wunder, daß in dem Einen Bewußtsein vorkomme die Selbstbestimmung desselben durch seine eigene Kraft. Wir müssen nur nicht vergessen, daß wir nicht zusammenhangen in den Dingen, sondern in dem Einen absoluten Bewußtsein, das da ist, so wie Gott ist und seine Erscheinung. Wir müssen uns nur getrauen, nicht als eine Redensart, sondern rechten Ernstes, zur geistigen Erscheinung uns zu erheben, die da in ihren verschiedenen Formen der Sichtbarkeit als Mannigfaltiges erscheint, im Grunde aber ist die Eine Lebens- und Wirkenskraft. — Ein Dasein ausser Gott wollen alle Philosophen, wir auch. Nur wollen wir dieser Dasein zuvörderst nicht zwei an der Zahl, etwa Geist und Natur, sondern Eins: denn das Erstere ist ein Gedanke, den niemals Jemand zu Ende gedacht hat: es ist platter und grober Unverstand; sie konnten nur die Formel für das Eine nicht finden. Ferner wollen wir dieses Eine Dasein nicht als todte Materie, sondern als geistiges Leben. So zeigt sich die Erscheinung schon auf ihrer niedrigsten Stufe, der Erfahrung. Nun können sie ja sonst Gespenster recht gut denken. Warum versagt ihnen denn ihre Denkkraft, sobald ihnen angemuthet wird, Einen Geist zu denken, der sich selbst anschaue und verstehe als ein System vieler? Die Erscheinung ist ein Geist, und zwar Einer in Allen. Und dies ist nicht etwa auf gut Glück behauptet,

sondern nach Gesetzen, die wir ihnen klärlich vor Augen stellen wollen).

Die Darstellung der Erscheinung ist Einheit und bleibt Einheit, und ihre tiefste Wurzel, die Empirie, redet von dieser Einheit. Sie hebt auch an von dieser Einheit, und geht aus von ihr, in ihrem absoluten Sein aus und an Gott jenseits alles Begriffs. — Da die Empirie aber überhaupt nur ein formales Bild der Erscheinung ist, so ist ganz klar, daß sie auf diese Weise Eins sein muß, als *Bild* der Einheit. Zwischen diesen beiden Endpunkten, dem höchsten, der Erscheinung vor allem Begriffe, und dem niedrigsten, der Empirie, liegt nun die Disjunktion des Ich in Iche, in ein System derselben; betreffend nicht die Erscheinung an sich, noch das formale Bild ihrer Einheit, sondern betreffend nur das *Verstandesbild*, das da gesetzt ist zur Subsumtion der qualitativen Anschauung.

Warum nun dieses Verstandesbild nicht Ein Ich sei, und welches der eigentliche Grund dieser Spaltung; dies ist die Frage, die wir zu beantworten haben. Diese Untersuchung ist um so wichtiger, da es mir geschienen hat, daß auch dies unter die Punkte gehöre, die bisher nicht recht klar geworden sind.

XIV. *Vortrag.* Die Erscheinung *versteht* sich; d. h. sie versteht irgend eine Erscheinung x durch einen Begriff y, als *ihre* Erscheinung. Allem Sichverstehen muß also vorausgesetzt werden dieses Ich, als leeres, formales Bild der Erscheinung; Verstandesbild; dasjenige, unter welches Alles, was als die Erscheinung verstanden werden möchte, zu subsumiren ist, darum mit ihm zugleich und für die künftige Subsumtion gleichsam im Vorrath gesetzt. Bemerken Sie, daß es sich so verhält. Bewiesen ist es im Vorhergehenden.

Nun aber ist Thatsache der Wahrnehmung, daß auf diese Weise nicht ist Ein Ich, sondern viele, ein System von Ichen. Die Sache müßte darum so sich verhalten, daß nicht das Eine Ich, sondern dieses System der mannigfaltigen Iche das voraus=gesetzte formale Verstandesbild der Erscheinung wäre, als mögliche leere Form, für alle künftige Subsumtion der qualitativen Er=scheinung unter die Ichform, d. h. unter die Erscheinung über=haupt. So ist die Formel am Besten ausgedrückt. Kein einzel=nes Ich, sondern nur das System Aller ist das Grundbild der Erscheinung, nicht unter das einzelne Ich, sondern unter die Ge=sammtheit aller Iche wird y subsumirt. Nicht was Ich, dies einzelne Individuum, diese Person bin, sondern was Alle vereint, ich mit eingeschlossen, sind, das ist die Erscheinung, ist das Bild ihres wahren Seins. Früher sagten wir: das wahre Sein der Erscheinung tritt heraus in der Anschauung y. Nicht das y ei=nes Ich also, sondern aller Iche vereintes y ist das ursprüngliche Bild des Wahren in der Erscheinung.

Die an uns durch die Philosophie gestellte Frage war nun: Warum ist es so? warum kann das formale Bild der Erscheinung durchaus nicht sein ein einfaches, sondern muß sein ein vielfa=ches Ich, ein System von Bildern solcher Iche, die eins und dasselbe sind in Beziehung auf ihren Charakter als Ich, als Ich=heit; dennoch in irgend einer anderen Rücksicht durchaus entge=gengesetzt sind und aus einander liegen, welche andere Rücksicht wir eben noch nicht kennen? Welches ist daran das Gesetz? Wir haben uns in der vorigen Untersuchung auf die Beantwortung dieser Frage vorbereitet, indem wir die Bedeutung und das Ob=jekt dieser Vervielfachung fanden. Es ergab sich, daß es die Freiheit war, die diese Vervielfachung trifft; eben so fanden wir ihre Gränzen: für die Naturanschauung findet durchaus keine In=dividualität Statt. In der Attention erst hebt die Spaltung an, da fallen wir auseinander. Im Wirken auf die Natur dagegen tritt die Einheit wieder ein; bloß darum in der Anschauung der inneren Freiheit liegt die Trennung der Individuen.

Allgemeine Vorerinnerung.

1) Wozu sind eigentlich solche Ableitungen? Etwa um ein

Kunststück des Ableitens zu machen, oder die Neugier zu befrie digen, oder um über die individuelle Trennung erst recht gewiß zu werden, als ob wir ohne diesen Beweis daran zweifelten? Nein, sondern um die Individuenwelt zu verstehen, um zu er=kennen, was die Bedeutung und der Sinn dieser Spaltung sei. Dazu ist die ganze W.=L. da; verständig sollen wir werden; die Sache hat einen verborgenen Sinn, und den sollen wir verstehen lernen.

Da die Beantwortung der Frage lang ist; so schicken wir einen allgemeinen Satz voraus, der als Leiter= und Einheits=punkt für die ganze Mannigfaltigkeit der folgenden Untersuchung dienen soll: Wie könnte es etwa mit jenem Zerfallen der Einen Erscheinung in mehrere Individuen zuge=hen, und überhaupt mit Disjunktionen solcher Art? Die fakti=sche Anschauung hat schon im Allgemeinen sich gezeigt, als Ver=ständlichkeit, Ersichtlichkeit irgend eines Höheren und Ueberfakti=schen, zu welchem es erst kommt vermittelst einer Entwickelung irgend eines in der Erscheinung schlechthin liegenden Grundbegriffs von jener Fakticität aus. So fand sich die ganze Empirie als die Verständlichkeit eines Werdens, indem diese vermöge ihrer Form des auf sich Bestehens lieferte den nothwendigen Gegensatz zu dem bloßen Werden, dergleichen in der Anschauung y Statt fand. Dieses Werden = y selbst fand sich in unserem Zusam=menhange wieder als die Verständlichkeit und Ersichtlichkeit eines Andern. Indem nämlich an dieses Werden sich anknüpfte der absolute Grundbegriff von einem Sehen, daß das Sehen nicht ruhen könne auf einem Werden, sondern nur auf einem Beste=henden, einem Sein; so erweiterte sich, vermittelst dieses Grund=begriffs vom Sehen, das vorhandene y wirklich über diese Sphäre hinaus, und so wurde das Werden wieder die Erkenn=barkeit des Ueberwirklichen der Erscheinung an sich. So möchte denn wohl (welches eine Grundidee der W.=L. und der That=sachen ist,) das Sehen in und an sich selber immer höher hin=aufsteigen, und sich aus sich selbst entwickeln nach seinen eigenen Gesetzen, indem jedes niedere Glied ist Ersichtlichkeit eines höhe=ren. Einen Theil dieses Weges haben wir schon übersehen, indem

wir fanden, daß die Empirie sei die Verständlichkeit von y, y die Verständlichkeit der unsichtbaren Erscheinung an sich, u. s. w.; und ohne Zweifel ist unsere Absicht auch bei der jetzigen Untersuchung, diese Uebersicht zu erweitern und fortzusetzen. Das System von Ichen wird darum als faktische Anschauung gleichfalls sein die Verständlichkeit von irgend etwas Höherem an der Erscheinung. Wir leiten jene faktische Anschauung des Systems der Iche ab, heißt daher: wir legen diese Anschauung dar als bestimmte Verständlichkeit dessen und dessen, und realisiren (als Philosophen) dieses Verstehen, welches in der Anschauung des Systems der Iche niedergelegt ist. Dies ist die Bedeutung der Ableitung, und dadurch bestätigt sich, was oben über den eigentlichen Sinn solcher Ableitungen gesagt wurde. Sie sollen einführen in das Verständniß des Faktums.

Es folgt zunächst ein zusammenhängendes, tiefes und umfassendes, für's Erste der Aufgabe fremd scheinen mögendes Räsonnement, dessen Beziehung aber auf dieselbe sich zunächst finden wird. Es enthält nicht etwa durchaus Neues; aber, wie ich glaube, das auch sonst Bekannte in einem durchaus neuen Lichte, und ist von der äusserſten Wichtigkeit für unser ganzes System.

Die Erscheinung schlechthin in der höchsten Ansicht, welche wir von ihr fassen können, ist das Erscheinen Gottes. Aber die Erscheinung ist, nur inwiefern sie sich versteht. Sie ist darum auch innerlich und qualitativ nur dasjenige, was als Erscheinen Gottes verständlich ist, und schlechthin nichts Anderes. Das Sein der Erscheinung ist darum, seinem Inhalte nach, Verständlichkeit Gottes, der reale Begriff von Gott. Ferner aber ist auch das formale Sein der Erscheinung, ihr wirkliches Dasein, nichts Anderes, als diese Verständlichkeit: sie ist ja gar nichts Anderes als ein Sichverstehen; nicht etwa als objektives, auf ihr selber ruhendes, und in sich aufgehendes Sein an sich; denn dies ist die absolute Seinsform, sie wäre darum sodann nicht Erscheinung, sondern das Absolute selbst. Ihr formales Sein läßt sich darum nur so denken: daß sie bilde, wie sie allein bilden kann, das, was als Gottes Erscheinung verständlich ist, und daß sie dieses auch verstehe als solches; daß die Erscheinung

abbilde das Wesen Gottes, und zugleich auch dieses Bilden in seiner Bedeutung und seinem Sinne verstehe. Darum synthetisch: daß sie nicht bilde, ohne zu verstehen, und nicht verstehe, ohne zu bilden, und daß sie bilde nur dies, und verstehe nur dies, das göttliche Erscheinen nämlich. Die Erscheinung ist darum ein verständiges Sein, ein absolut bestimmter Verstand und durchaus nichts Anderes.

Dies wäre die Form ihres Seins. Ueberlegen Sie aber diese Form näher, so findet sich, daß wir widersprechende Merkmale in dieselbe hineingebracht haben.

Die Erscheinung soll sein in absoluter Einheit Bilden und Verstehen ihres Bildes in Einem Schlage. Indem sie aber versteht, besteht sie, in dieser Form des Seins und des Diesseins des Bildes; sie ist in dieser Rücksicht eine ruhende und fixirte Anschauung des absolut einfachen und bestimmten Wesens des Bildes, daß es nämlich ist Erscheinung oder Bild des Absoluten. Indem dagegen die Erscheinung bildet, besteht sie nicht, sondern sie fließt und zerfließt in ihr Bilden. Das ihr als formales Dasein Beigelegte trägt darum die Form des Daseins, der Einheit, der Immanenz, des Beruhens auf sich selbst ganz und gar nicht. Im Verstehen ihrer liegt die Erscheinung als Festes und Beharrendes; im Bilden liegt sie als Fluß des Bildes. Hier ist also ein absoluter Widerspruch. Halten Sie inzwischen dieses Grundbild fest.

Bemerken Sie hierbei: Ich habe in meinen früheren Vorträgen der W.-L., und so auch in den bisherigen Vorbereitungen, immer damit angefangen: die Erscheinung ist. Ich habe darum das objektive rein formale Sein der Erscheinung stets vorausgesetzt, genöthigt durch den Gang jeder Untersuchung überhaupt, um über die Erscheinung prädiciren zu können, sie zu zu verstehen, und durch das Verstehen diesen festen formalen Endpunkt: die Erscheinung ist, näher bestimmen zu können. Ein solcher Mangel an Besinnung war nun wohl bei dem Wissenschaftslehrer nicht möglich, daß er nicht bemerkt hätte, er sehe nur hin die Erscheinung, setze ihr formales Sein der Erscheinung objektiv hin. Auch ist es immer zugestanden und gesagt worden,

daß wir uns über diese Befugniß ausweisen müssen, welches früher auch zum Schlusse der Wissenschaftslehre geschehen ist, und auch jetzt geschehen wird. Schärfer aber wird der Vortrag der W.=L., und bündiger die Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen, wenn diese Ausweisung gleich im Anfange der W.=L. geschehen kann: damit dies in künftigen Vorträgen geschehen, und Alles, was daraus folgt, sich einstellen könne, will ich Sie jetzt vorbereiten durch diese Untersuchung. Daß ich den innigsten Geist dieses Verfahrens ausspreche, (er ist auch schon ausgesprochen:) — er beruht darauf, daß nicht wir Philosophen thätig Etwas handeln, hindenken, und von dem Unseren Etwas beitragen, wie hier das formale Sein der Erscheinung ein solches von uns Hingedachtes sein würde; sondern daß wir Alles durch die Erscheinung selbst thun lassen, und uns *rein leidend* verhalten, hingegeben an die absolute Evidenz. Daher habe ich Sie in der W.=L. zuletzt ganz der Erscheinung überlassen, und alles freie Denken aufgegeben, damit allein die Erscheinung sich in ihnen entwickele.

Das beschriebene formale Sein der Erscheinung ist darum durchaus unmöglich. Wie soll es nun zu einem solchen kommen? Nicht anders, als die Erscheinung müßte innerhalb ihrer selbst gerade so verfahren, wie wir in der W.=L. immer verfahren mußten; sie müßte ihr bloßes formales Sein hinstellen, als einen festen Grundpunkt, als solchen es voraussetzen, um an diesem sich weiter verstehen, und sich darunter subsumiren zu können. *Wie wir*: wir setzen in der W.=L. die Erscheinung leer und formell hin; unser Verfahren wäre darum eigentlich nicht *unser* Verfahren, als einer besonderen freien Kraft, sondern es wäre das Verfahren der Erscheinung selbst in uns, als der Anschauungsform Ich; ich zeigte dadurch die W.=L. selbst als eine Bestimmung des allgemeinen Wissens oder der Erscheinung, mich alles selbstthätigen Philosophirens entäussernd. Wie müßte demnach die Erscheinung verfahren? Es kommt, wie sich versteht, hier auf die äusserste Schärfe an. Sie müßte ein Bild ihres rein *formalen* Seins haben, unter welches sie nun subsumirte, und als welches sie verstände ihr wahres, früher beschriebenes

Sein, ihr *Bilden* und ihr *Verstehen* dieses Bildens als göttliches Erscheinen. Solch ein leeres Bild der bloßen Form ohne allen Gehalt müßte die Erscheinung schlechthin mit sich bringen. Was ist der *Gehalt*? Nur was verständlich ist als göttliches Erscheinen, kann sie bilden, durchaus nichts Anderes, habe ich gesagt, und nur ein so Gebildetes kann sie verstehen: auf diesen Gehalt, der da ausdrückt das Erscheinen Gottes in ihm, und nur dieses, ist die synthetische Vereinigung des Verstehens und Bildens durchaus beschränkt, und alles ausser diesem Umkreise Liegende ist schlechthin unmöglich, weil es ja ist Erscheinung Gottes. Dieser ganze Gehalt müßte aus dem bloß *formalen* Bilde schlechthin herausfallen, indem ja dies nur dazu da ist, daß dieser gesammte Gehalt verstanden werde in einer neuen Form des Verstehens. So in der W.=L. — Wohl aber müßte dieses *formale* Bild ausdrücken eben die bloße Form; nämlich Verstehen und Bilden in absoluter Synthesis, welches da eben nicht mehr ist als Verstehen und Bilden, Verstehen und Bilden von Nichts. Dies der Inhalt dieses formalen Bildes. Nun müßte dieses formale Bild *selbst* die *absolute* Form an sich tragen; es müßte darum sein ein Bild der Erscheinung, mit dem Verstande, daß es sei *Bild*: also eben Ich schlechtweg, ein seiendes und gegebenes Ich, das eben da ist, und Ich ist. In der *höheren* Beziehung: damit unter dieses Alles die wahre Realität der Erscheinung aufgenommen und subsumirt werden könne. Es ist wohl klar, daß dieses abgeleitete Ich das empirische ist, und sein ganzer Inhalt die Form des Verstehens und Bildens an irgend Etwas, damit überhaupt nur die Form gebildet werde. Es ist ganz darum das, was wir kennen, und unter allem Vorliegenden, wie ich erwarten darf, am Besten kennen: die Empirie nämlich; das gegenwärtige Räsonnement hat darum nur dem, was wir bisher bloß problematisch und faktisch behauptet haben, die strenge Ableitung beigefügt. Das Setzen des seienden Ich mit seinem gesammten Inhalte, der Empirie, ist der actus realisationis der Erscheinung, das allein mögliche formale Dasein und die Immanenz derselben selbst. Es folgt darum: die Erscheinung gesetzt, ist dies gesetzt, denn es ist eben ihre Satzung und ihr

Satz. Es ist darum schlechthin, wie die Erscheinung ist, und unveränderlich, ewig Eins und dasselbe wie sie: das Ich wird nicht, es ist schlechthin, und es ist unveränderlich; denn es ist das formale Sein der Erscheinung in ihrer Einheit, welche Erscheinung ist das formale Sein Gottes in seiner Einheit. (Am Schärfsten: die Wirklichkeitsform, in der da erscheint die wahre Erscheinung). Ich wünsche, daß Ihnen der Satz in seiner hohen Bedeutung einleuchte. Die Folgen davon sind sehr wichtig.

XV. Vortrag. Nochmals in einer anderen Wendung, damit es Ihnen dadurch noch klarer werde: das formale Sein, das Dasein der Erscheinung drückt sich nothwendig aus in einem besonderen Verstandesbilde, Ich; darum, weil der unendliche Inhalt der Erscheinung das wirkliche Dasein nicht zuläßt, und demselben widerspricht. Es ist klar, daß dieses formelle Bild dem wahren Inhalte der Erscheinung Nichts für sich hinzusetzt, sondern ihm nur hinzusetzt die ausser ihm liegende Form des ist, der Wirklichkeit; daß, wie vermittelst dieses hinzugekommenen Bildes die Erscheinung spricht: ich bin; so bei dem Einzelnen, was zum wahren Inhalte gehört, z. B. bei y, sie nur spricht: es ist; dieses y ist. y hat nur die Wirklichkeitsform erhalten durch die Aufnahme in dieses Bild, nicht etwa seinen Gehalt.

Klar ist, daß, wie die Erscheinung hingesetzt ist, als Eine, so auch das Ich, oder die Wirklichkeitsform derselben nur Eine ist. Die Form des wirklichen Verstehens, des Verstehens als eines anschaubaren Faktums und Begebenheit, welches dem Verstehen selbst durchaus Nichts hinzusetzt, läßt in sich selbst keine Spaltung zu. Bemerken Sie, daß ein Princip und Grund einer Spaltung in Individuen, wodurch diese Wirklichkeitsform würde zu einem Systeme von Ichen, sich hier noch gar nicht entdeckt.

Jetzt weiter: Folgendes muß tief erfaßt werden; es ist so einfach, daß es viele Worte zur Verdeutlichung nicht erträgt; und so tief, daß es allgemeines Licht verbreitet. In dieser Wirklichkeitsform ist nun die wahre Erscheinung, wie wir sie zum

Eingange beschrieben, in einem Bilde; denn die Erscheinung selbst stellt sich dar in der Wirklichkeitsform: Was in diese Form eintritt, ist nicht die Erscheinung selbst, sondern nur ein Bild der Erscheinung. In der Wahrheit war die Erscheinung Identität des Bildens und des Verstehens des Göttlichen. Dieses ist in der Wirklichkeitsform nur in einem Bilde darzustellen. Bild aber eines absoluten und wahren Lebens, dergleichen ja sein müßte jenes Verstehen = Bilden in der Einheit, Bild also eines wahrhaften Lebens ist Vermögen. Die bildliche Form darum, in welcher das wahrhafte Sein der Erscheinung vorkommen müßte in der Ichform, ist die eines absoluten Vermögens.

Erläuterungen.

a) Das wahre Sein der Erscheinung tritt ein in die Subsumtion, nicht das bloß formale: dieses (das formale) ist, nicht im Vermögen, sondern in der Seinsform. Es sagt: ich bin, wie sich gefunden hat. Das empirische Ich sagt: ich bin; und von seinem ganzen Inhalte sagt es: es ist. In diese Bildesform soll eintreten das wahre und eigentliche Sein der Erscheinung, und davon rede ich; dieses tritt aber nicht ein als Bild eines Seins; sondern das Grundbild, das Element, in welches aufgenommen ist, was aus diesen höheren Regionen kommt, ist Vermögen.

b) Ich habe gesagt: das Bild sei Bild absoluten Vermögens, d. h. dieses Bildes Form: Vermögen, wird an sich selbst nicht, sondern sie ist; ist ewig und unveränderlich diese, weil sie das absolut bildliche ist von der Erscheinung; eben so wie das, was aufgenommen wird in dieses Bild des Vermögens, die Bestimmung dieser Form, der Inhalt des Begriffsbildes, das Göttliche, auch schlechthin ist aus dem göttlichen Erscheinen, nicht wird, sondern ewig ist wie Gott.

c) Uebrigens übereile man sich nicht mit der Anwendung dieser Form des Vermögens auf bekannte Erscheinungen; denn eine solche Anwendung würde hier noch einseitig ausfallen, und das Grundverständniß vielleicht hindern. Die Formen der Erscheinung eines solchen Vermögens sind gar mannigfaltig; wie denn in dieser Form des Vermögens begründet ist, alle Mannigfaltigkeit,

Disjunktion und Zersplitterung. Jetzt nur dies, um einer Verwechselung und Vermischung vorzubeugen, die in den früheren Vorträgen der W.=L. nicht gehörig vermieden ist. Was ich hier Vermögen genannt habe, als nicht Leben selber, sondern als Bild des Lebens, ist man sehr geneigt, als das Leben selbst zu denken, und ich wollte wohl darauf wetten, daß Sie es so denken; und dies ganz natürlich, weil es ist das unmittelbare Bild des Lebens, und man leicht im Bilde stehen bleibt, und ohne gründliche Philosophie nicht einmal gewohnt ist, aus dem Bilde herauszugehen zum wirklichen und wahren Begriffe. Dieser Vermengung mag auch wohl in früheren Vorträgen der W.=L. nicht mit hinlänglicher Klarheit widersprochen sein. Daß es aber eine sei, ist daraus unmittelbar klar: dieses Leben wird doch wohl zugeschrieben dem Ich, subsumirt und als ein Accidens dieses Ich betrachtet, welches das Grundbild ist der gesammten Erscheinung. Dieses Ich soll im Besitz dieses Lebens sein, und Princip seiner Aeusserungen. Aber ein Leben, das da synthesirt ist mit einer Substanz und einem Principe, und jener einwohnt, ist nicht reines Leben, sondern ist nur Bild des Lebens, ist Vermögen. Das wahre Bild in der Erscheinung, synthesirt mit einem Vermögen, das nur Vermögen ist, wird ein unendliches. Das einzig Dauernde in der ganzen Unendlichkeit ist der Besitzer und Träger dieses Vermögens, das Ich. Dagegen in jener ersten Ansicht des reinen Wesens der Erscheinung, bildet die Erscheinung was als Erscheinung Gottes verständlich ist, zugleich dasselbe verstehend, was also gebildet und verstanden wird mit einander zugleich, welches Leben darum Alles ganz und vollendet, schlechthin in Einem Schlage ist. (Welche Vollendung wir nun freilich wieder in unsere beschränkende Ichform aufzunehmen, und dadurch das Leben zu tödten nicht ermangeln können, was aber dem eigentlichen Inhalte des Begriffs, der nur unserm Denken unerreichbar ist, Nichts entzieht). Dieses wäre das wahre und eigentliche Leben der Erscheinung, was für uns nur da ist in seinem Bilde, dem Vermögen. Die Erscheinung ist ein verständiges Bilden des göttlichen Erscheinens; aber dieses Erscheinen Gottes ist doch wohl nicht ein in eine unendliche Zeit auszudeh-

nendes Vermögen, zu erscheinen, sondern es ist eben das Erscheinen selbst, ganz und schlechthin, so wie Gott in ihm selber ist ganz und schlechthin. Die Erscheinung aber in ihrer Unmittelbarkeit, nicht wieder gebildet, ist Gottes Erscheinen selbst, das ist Leben; das aber, was da liegt in dem substantiellen Princip ist nicht Leben, sondern nur absolutes Vermögen; wie dies in der Bildform der Wirklichkeit erscheint, wird sich ergeben. (Daß im Bilde dieses Vermögens erst eintritt Zeit und Unendlichkeit, ist nun wohl klar: und da wird es uns denn wohl hoffentlich gelingen, durch diesen merklichen Zusatz das Bild der Erscheinung von der Erscheinung selber, wie sie ist in und an Gott, zu sondern, und allen Vermischungen, die bisher noch gemacht worden sind, vorzubauen). Ich mache bloß folgende zur Sache gehörige Folgerung.

Diese Ichform ist dadurch gesetzt, damit in ihr die Erscheinung sich (wirklich) begreife; daß das Begreifen, was an sich gar kein Dasein hat, im wirklichen Begreifen desselben sein Dasein bekomme. Aber die absolut bildliche Form des Höheren in dieser Wirklichkeitsform ist Bild eines Vermögens; in diese Form muß alles Höhere ohne Ausnahme eintreten. Also zuvörderst der Eintritt des Höheren überhaupt, als Bestimmung und Accidens eines Vermögens, Freiheit, Lebens, überhaupt als Etwas, das da sein kann oder auch nicht. Durch diese Form sind wir bestimmt gewesen, als wir sagten: der Mensch kann gar wohl in der bloßen Empirie verharren, ja er muß eine Zeitlang darin verharren, damit das Eintreten des Höheren erscheine als ein Gewordenes, das auch wohl nicht sein könnte, als eine Begebenheit, die nicht schlechthin ist. (Eben so schilderten wir oben die übersinnliche Erscheinung als Freiheit und Vermögen, weil wir sie durch die Bildform hindurch ansahen, ausgesprochen als an sich: jetzt erst haben wir das Bild entdeckt und durchbrochen). Also: überhaupt kann das Höhere nur eintreten, aufgegangen in diese Form des Vermögens. Sodann, auch jedes Besondere aus dieser höhern Region kann eintreten nur mit diesem Bilde. So nannten wir ein Besonderes aus dieser Region y, und sagten, es müsse erscheinen mit dem Kennzeichen der Genesis, ohne daß

es an sich sei ein Gewordenes. Jetzt erst sehen wir den Grund ein, warum es so sein muß, da wir vorher im Bilde des Vermögens befangen waren. Kurz, was in der bloßen *Seinsform*, der Empirie, liegt, und durch sie gegeben ist, ist factum factum; was aus dem Höheren und Wahren in diese Wirklichkeitsform eintritt, ist factum fiens. Das *Erstere*, um der Form willen, das *Zweite*, um des Inhalts willen. Dieses allgemeine Gesetz wird von bedeutenden Folgen sein.

Das Bild der Erscheinung in der Ichform demnach ist ein *Vermögen* mit unendlichen Aeusserungen, Gestaltungen und Spaltungen seiner Accidenzen; aber als Vermögen ist es doch schlechthin Eins und dasselbe, eben so, wie die Erscheinung Eins ist. Es ist theils als Vermögen des Ich, in dem Faktum, theils als Vermögen der überwirklichen Erscheinung, in der Anschauung und dem Denken des Ich, *Eins*. Also auch jetzt ist im Bisherigen nicht die mindeste Spur von einer Spaltung der Iche.

Wir haben gesagt: die Erscheinung stellt sich dar schlechthin in ihrem formalen Sein als Ich. Was haben wir, dies sagend, gethan? Wir haben wieder, was wir ja vermeiden wollten, hingesetzt ein formales Sein der Erscheinung. Wir sagten: die Erscheinung stellt sich dar ꝛc.: wir setzten also die Erscheinung *objektive*, und setzten sie nicht einmal als Ich, weil es eben diese Form war, die wir erst noch verstehen und ableiten wollten, sondern eben als Sein überhaupt; und dieses Sein haben wir gesetzt als Princip, eben der Ichanschauung, in ihrer gesammten Form, der Empirie. Bemerken Sie gleich hier wohl diesen Umstand. Wir haben diese Erscheinung nicht eigentlich gesetzt als Vermögen, welches Princip sein könnte oder auch nicht, und so oder so Princip sein könnte, sondern als Princip unter einem Gesetze. Wir haben so argumentirt: Soll der Erscheinung ein formales Sein zukommen, so muß sie nothwendig Bild sein dieses formalen Seins, als solchen. Dieser Umstand ist merkwürdig, und könnte in Zukunft von Bedeutung werden: ich *will* aber — (hier ist einige Willkühr, die jedoch belehrend ist:) ihn sogleich auf der Stelle anwenden, wie er hier angewendet werden kann. In der von uns abgeleiteten Ansicht der Einen Erscheinung liegt

diese nur als Vermögen, nicht als Princip unter einem Gesetze. In unserm letzten Satze liegt sie anders, als Princip unter einem Gesetze. Die von uns genommene Ansicht liegt darum nicht in dem, was wir gesagt haben, und ist demzufolge unmöglich. Wenn wir nun nichts Anderes sind, noch sein können, als die Erscheinung, so ist entweder unsere Ansicht der Erscheinung, als nothwendig Princip eines Principiats, falsch, oder unsere Theorie der Grundform der Erscheinung ist unvollständig. Daß sie dies ist, geht auch noch aus einer andern Betrachtung hervor. Die Erscheinung soll ja schlechthin sich verstehen, gänzlich und durchaus. Nach dem, was wir bis jetzt gesagt haben, versteht die Erscheinung auch ihr ganzes qualitatives Sein, das göttliche Erscheinen in ihrem Bilde. Mit diesem Verstehen ist nun die Erscheinung durchaus beschränkt auf die Ichform, diese Ichform aber ist beschränkt auf die *Bildform*. Daß jedoch das Gewordene, das in der Form des Vermögens erscheint, nur in der Bildform ist, konnte die Erscheinung auf diese Weise nicht verstehen, sondern sie mußte das also gewordene Bild halten für die ursprüngliche Erscheinung selbst. Diese Bildform soll nach uns liegen in einem nothwendigen Principsein der ursprünglichen Erscheinung, der Ichform. Wenn darum die Erscheinung dieses Principsein verstände, dann verstände sie auch die Bildform als solche: sie müßte darum eben das Ich, als entstandenes, in seiner Genesis verstehen, und die Ichform durchbrechen können, und diese Möglichkeit müßte liegen in dem im Ich, im Bilde, abgesetzten Vermögen. Was wir jetzt gethan haben, indem wir begriffen, daß diese Ichheit überhaupt hervorgeht aus der Grundform der ursprünglichen Erscheinung, müßten wir nicht thun in unserm Namen, sondern im Namen der ursprünglichen Erscheinung, und ihres ursprünglichen Verstehens, und zeigen, daß es im ursprünglichen Verstande selbst liegt.

Darum zuvörderst — eine für die Artikulation des Systems bedeutende Bemerkung! — das Verstehen der Erscheinung jenseits ihres formalen und faktischen Bildes ist ein doppeltes: theils des innern und qualitativen Seins der Erscheinung, theils der Genesis eben dieses ihres bloß formalen Seins selbst. Es giebt

darum ein sehr Verschiedenes und Doppeltes zu verstehen, und es gäbe darum drei Hauptpunkte und Regionen des Verstehens innerhalb der Erscheinung: 1) Die faktisch empirische Anschauung; 2) in ihrer Form, Verstehen der Erscheinung, a) in ihrem inneren qualitativen Sein aus Gott, b) ihrem formalen Sein nach, als Ich.

Sodann, worauf es eigentlich ankommt: in der Anschauung des Ich müßte darum ausser der Verständlichkeit des qualitativen Inhalts, niedergelegt sein auch die Verständlichkeit des Ich, als Principiat der Erscheinung in ihrer Einheit. Wie muß darum, ist die Frage, die Anschauung des Ich sein, damit aus ihr verstanden werden könne, sie sei entsprungen aus dem nothwendigen Principsein der Erscheinung? Wie müßte demnach die Anschauung Ich sein, wenn in ihr gegeben wäre ihre eigene Verständlichkeit aus dem Principsein der Einen Erscheinung? Aus dieser Verständlichkeit sonach, aus den Bedingungen, die zu derselben gehören, wollen wir schließen. Bisher hatten wir bloß die Einheit des Ich gefunden, und vielleicht hier möchten wir aus der Einheit heraus zur Mannigfaltigkeit kommen; es möchte sich finden, daß diese Anschauung nothwendig sein müsse ein System mehrerer Iche, indem diese Form gesetzt ist durch die Möglichkeit des Verstehens, daß die Erscheinung in ihrer Einheit Grund und Princip des Ich sei. Dies behalten wir uns auf die nächste Vorlesung vor, und geben Ihnen hier nur noch folgende Frage zu bedenken: wie ist es möglich zu sehen, das was wir gesehen haben, zu verstehen, das was wir aus der Erscheinung des Ich verstanden haben?

XVI. Vortrag. Unsere Untersuchung ist stehen geblieben auf folgendem Standpunkte:

1) Die Eine Erscheinung in der höchsten Potenz, die wir kennen, die an Gott ist, Gottes Accidens, durchaus nicht ein eignes Sein und Substantialität hat; — diese Erscheinung stellt zufolge des Gesetzes des Sichverstehens, als ein besonderes, auf

sich selbst beruhendes, immanentes Sein sich dar; als fixirtes Objekt ihres Sichverstehens. Dies schlechthin, zufolge des Gesetzes. Sie stellt zuvörderst hin sich, als den Einheitspunkt, an welchem sie Alles subsumirend verstehe, was sie weiter an sich versteht. Alles zu Verstehende wird aufgetragen auf diese Figur des Einen Ich; Ich bin dies Alles.

Das ist nun das immanente Sein der Erscheinung. Sie, die Erscheinung, aber ist zugleich dem Gehalte nach: also ein Verstehen ist gebildet, welches wieder setzt sein Verstandenes als Bild, das selbst eine Qualität hat, in jener Ichanschauung. Reflexion dabei. Das ist die Absicht des Philosophirens, uns selbst ein klares und vollständiges Bild zu entwerfen vom Sein der Erscheinung. Den Anfang zu einem solchen haben wir. Das Erscheinen Gottes, sein Accidens, welches wir denken (bis jetzt unberechtigt) und das nun ohne Zweifel Bild, Bildungskraft überhaupt ist, ist schlechthin in der Form einer Hinschauung Ich, mit allem dem, wovon wir wissen, daß es in dieser Hinschauungsform liegt. Diese Hinschauung Ich ist das einzige wirkliche Sein jenes göttlichen Erscheinens: sie ist darum so gewiß da, als jenes Erscheinen ist, oder die allgemeine Bildungskraft; diese aber ist so gewiß als Gott erscheint, darum so gewiß als Gott ist. Die Erscheinung hat diese Form der Hinschauung Ich, und ist diese Form. (Dies nicht mysteriös zu nehmen, sondern wie die Worte lauten). Insofern ist das Bild Eins, und bleibt Eins.

2) Dieses Bild nun, dieses Ich, haben wir weiter bestimmt also: das jetzt Gesagte wäre bloß der Ausdruck des formalen Seins der Erscheinung, daß sie ist nur Erscheinung; es wäre dies ihr negativer Charakter, daß sie ist Bild, rein und lauter und durch und durch Bild, nicht aber Sein oder Wesen. Die Erscheinung ist ja aber nicht durch und durch Bild, ist nicht null und nichtig, sondern des Seins, des Wesens Erscheinen. Mit diesem bloß formalen Ausdruck ist es daher nicht zu Ende, auch das Quale muß sich darstellen. Die Erscheinung stellt sich dar in der Ichform, heißt: sie stellt sich auch in diesem qualitativen

Sein, und in dieser ihrer Beziehung auf das wahrhafte Sein. Mit dem Ersten ist das Zweite zugleich ausgesagt.

Dieser innere Gehalt, als der zweite Theil, stellt sich nun dar in dem, was wir y nannten, als ein Bild, zu welchem das Ich sich machen kann, d. h. darum als Bild eines möglichen, zu erschaffenden Seins des Ich; als Bestimmung eines Vermögens des Ich, qualitativ bestimmt, sich zu machen zum Bilde y, welches Vermögen Wille heißt. Fassen wir dies gleich in einer festen Formel.

Das Ich ist hingeschaut aus der allgemeinen Bildungskraft, oder dem göttlichen Erscheinen, als schlechthin habend oder seiend Bild; dieses Bild aber ist von doppelter Form: theils drückt es aus das wirklich gegebene Sein des Ich, die Empirie; theils nicht sein wirkliches, sondern nur sein mögliches Sein, ein durch eigne Kraft des Ich ihm zu Erwerbendes; dann ist es das bekannte y. Da dieser letztere Theil des Bildes überhaupt bis in die Wurzel nur eine Möglichkeit ausdrückt, so ist wohl vorauszusetzen, daß auch das Bild selbst sich als ein solches, das auch nicht sein könne, in der bloßen Form der Möglichkeit darstellen muß. Früher sagten wir deßhalb: y stellt sich dar als ein Gewordenes, Genetisches.

3) Diese Ichanschauung nun, mit solchem Bilde in doppelter Form, wie wir es eben scharf ausgesprochen haben, ist, schlechtweg, ewig und unveränderlich, fertig, Eins, wie Gott ist und sein Erscheinen, denn sie ist bloß die Form, die Wirklichkeitsform des Erscheinens, so wie dieses ist die Form des Daseins Gottes. In jedem Sinne ist diese Form fertig: y erscheint zwar als Möglichkeit und Genesis, aber auch dieses Werden ist, fertig und vorausbestimmt; ist kein anderes Werden, als das, was es eben ist, ausdrückend nämlich den inneren Gehalt des göttlichen Bildes. Das Letztere ist besonders bedeutend.

Und so wäre denn diese Anschauung und mit ihr die Erscheinung in der Wirklichkeitsform des göttlichen Erscheinens durchaus bestimmt, und unser Bild davon wäre fertig. In jenen geschlossenen und umschlossenen Umkreis kann Nichts mehr hineinkommen.

Das Ich, in diese Selbstanschauung verschlossen und immanent, würde sich zum letzten und absoluten Sein.

4) Wir haben stets gesagt, daß es so nicht ist. Diese so eben beschriebene Ichform wird wiederum begriffen, als Erscheinung der Erscheinung. Alles demnach, was wir so eben selbst gesagt und eingesehen haben, ist möglich. Wir haben aus dem Grundelemente des Erscheinens das Ich hergeleitet, und seine Nothwendigkeit gezeigt: wir sind darum nicht in dem Ich beschränkt und gefangen geblieben, sondern darüber hinausgegangen. Also es giebt ein Einsehen und Sichbegreifen der wirklichen Erscheinung; dieses Sichbegreifen liegt darum in der Wirklichkeitsform der Erscheinung selbst mit, darum auch in der Anschauung des Ich. Wir begreifen ja die Wirklichkeitsform: wer sind die Wir? Eben diese Wirklichkeitsform selbst; in der Wirklichkeitsform muß darum liegen ihr eigenes Begreifen und Verstehen. Wie und Wo liegt es denn nun in derselben? — Ich bitte Sie, es scharf zu fassen: ich will durch Hineinversetzung in den rechten Mittelpunkt Sie einer Menge von Worten und Erläuterungen überheben.

Die Anschauung des Ich, wie wir sie früher beschrieben haben, ist schlechthin: in ihr ist, als zweiter Theil, niedergelegt eine Möglichkeit von Bildern; bis jetzt haben wir als die Sphäre dieser möglichen Bilder bloß gekannt die Region y, die da enthält Bilder eines Vermögens des Ich (eines Willens, den das Ich sich verschaffen kann). In dieser Möglichkeit selbst müßte auch das Verstehen liegen, von dem wir jetzt reden, und von dessen Möglichkeit wir durch unsere ganze bisherige Ansicht den faktischen Beweis geführt haben. Welche Möglichkeit? Die, daß das Ich sich selbst begreife und verstehe als Bild der Erscheinung, daß darum das Ich herausgehe über sein absolutes Sein, dieses durchbreche, und es finde als bloßes Bildsein eines höheren Seins, dieses müßte darum auch in der Ichanschauung liegen.

Oder anders: diese Ichanschauung müßte ausser dem, was sie sonst ist, und was wir kennen, auch noch sein die Reflexibilität und Verständlichkeit des in ihr Erscheinens der absoluten Erscheinung. Sie müßte verstanden werden können als solches:

und die Möglichkeit, sie also zu verstehen, müßte in ihr abgesetzt und niedergelegt sein. Im: *ich bin* muß liegen die Verständlichkeit, d. i. die Möglichkeit des Verstehens: ich bin nur Erscheinung, Produkt eines Höheren, der Erscheinung jenseits. *Das* sagen wir, und dieses richtig zu verstehen, darauf beruht die Einsicht, die ich in Ihnen hervorbringen will.

Nochmals: der nervus intelligendi beruht darauf, daß dieses Verstehen des Ich aus dem Höheren, dem göttlichen Erscheinen, nicht liege unmittelbar *gegeben* in der Ichanschauung: denn wäre es unmittelbar gegeben, so schaute sich das Ich nie hin als ein Sein schlechthin: sondern, daß dies Verstehen sei eine besondere, ein eignes Faktum ausmachende Entwickelung des Einen Verstehens überhaupt, so wie früher, und in einer anderen Region y durch Entwickelung der Erscheinung innerhalb ihres Seins hervorging. Hieraus folgt zweierlei:

a) Daß in dem *realen* Ich, d. h. in der in die Ichform eingetretenen Erscheinung überhaupt, liegen müsse ein Vermögen, sich zu jenem Begriffe, d. i. zum Bilde des Erscheinens der Erscheinung in dieser Form des Ich, zu erheben, oder sich zu dieser höheren Ansicht des Ich zu entwickeln. Dies ist's nun, was ich so eben erinnert habe, und was als eigentlicher und tiefster Grundpunkt unseres Räsonnements gemerkt werden muß, aber hier nicht eigentlich zum Ziele trifft.

b) Daß in der *objektiven* Anschauung des Ich, wie sie ist in erster Potenz ohne alle Reflexion, und Entwickelung des Verstehens, oder in dem Inhalte dieses hingeschauten Ich Etwas liege, von welchem aus ein solches *Erheben* (Erheben sage ich; freies) über das Ich selbst möglich sei: und dies trifft zum Ziele. Es müßte darum in der Anschauung Ich einen Zusatz geben, der da durchaus nichts weiter wäre, als seine Begreiflichkeit als Erscheinung der Erscheinung. Demnach liegt in dem Ich und seinem Sichverstehen eine Duplicität: 1) das Ich begreift seine leere Form, als ein Sein, und 2) es begreift seinen höheren Gehalt, den es erhält durch das Erscheinen aus Gott = y. Wäre nun dadurch der Begriff des Ich vollkommen analysirt und ausgeleert? Ja, wenn das Ich so selbst in sich aufgehen sollte.

Das soll es aber nicht, es soll sich über sich erheben; darum muß im Faktum der unmittelbaren Anschauung noch Etwas liegen, woran es sich erhebe zum absoluten Selbstverständniß seiner Form. Der Punkt, auf den es ankommt, ist klar herausgehoben.

5) Die Schlußweise ist nun diese: Wir wollen wissen, worin diese Begreiflichkeit bestehen möge? Man muß dazu wissen, was da eigentliches Produkt des Begriffs sein würde? Was bewirkt dieses Begreifen, wenn es sich zutrüge? Denn der Begriff *wird* ja durch Erhebung über die Anschauung; er ist eine Entwickelung aus der bloßen Möglichkeit: was im Begriffe liegt, liegt *nicht* in der Anschauung, wohl aber liegt in der Anschauung dasjenige, *aus* welchem allein dieser Begriff werden kann, liegt der terminus a quo zur Erzeugung des Begriffs, d. h. die Reflexibilität oder Begreiflichkeit desselben.

Darum: was ist eigentliches Produkt des Begriffs? Der Begriff sagt: die Erscheinung, die *Eine*, an sich, stellt sich dar, wie sie ist in ihrer *Einheit*. *Einheit* darum ist das Produkt des Begriffs, *Ansichsein*, *Geschlossenheit* in ihrem Wesen. Dieser Hauptsatz ist zu erweisen. Wir haben stets von dieser *Einheit* gesprochen; aber wie anders, ausser zufolge dieses Begriffs selbst, weil er uns, bei dem Rüsten zur Philosophie schon vorschwebte; indem wir setzten: die Erscheinung ist, und indem wir ohne diesen Begriff in die Philosophie gar nicht hinein kommen konnten. Daß aber sehr viele Menschen, und auch Philosophen, ihn nicht haben, daß er diesen noch werden soll, daß ihnen sich die Erscheinung zerstreut in ein unendliches Mannigfaltiges, ist sehr bekannt.

XVII. *Vortrag*. Der Hauptpunkt ist: das Produkt des Begriffs ist eine Einheit; also da der *Begriff* wird, so wird auch die *Einheit*, sie ist Glied einer Genesis; aber die Einheit wird aus Mannigfaltigkeit. Der terminus a quo für die Construction einer Einheit ist Mannigfaltigkeit; die *Grundanschauung* darum, in der die Erscheinung sich in der Wirklichkeitsform

hinstellen müßte, in der sie *ist*, ist ein Mannigfaltiges. Mannigfaltigkeit darum ist das Glied in der Anschauung des Ich, das wir als Ausdruck der Reflexibilität und Begreiflichkeit des Höheren suchten. Kurz: in der gesammten Wirklichkeitsform ist überhaupt nur Mannigfaltigkeit, durchaus keine Einheit. Die Wirklichkeitsform aber ist ausgedrückt in der Form des schlechthin hingeschauten *Ist*. Also es *ist* überhaupt nur Mannigfaltiges. Die Grundanschauung aller Wirklichkeit ist aber nur die Ichform. Ist nun der Grundcharakter der Wirklichkeit Mannigfaltigkeit, so ist das Ich auch ein Mannigfaltiges, und es *wirklich* ist kein Ich als Eines, sondern es sind nur Iche. Der nervus probandi, oder eigentlicher das fundamentum geneseos wäre, daß die Einheit schlechthin nur liegt in einem *Denken*, welches nur durch Erhebung über das wirkliche Sein, und als eine Abstraktion davon möglich ist. Im wirklichen Sein aber, weil die Einheit nur ist im Denken, und dieses das Gegentheil des Seins ist, giebt es nur Mannigfaltigkeit, bis in seine tiefste Wurzel.

Ich will die Sache recht nutzbar machen, 1) durch eine populäre Bemerkung, 2) durch Erfassung des Abgeleiteten von einem höheren Standpunkte.

1) Daß man die Einheit eines Mannigfaltigen nur *denke*, d. h. sie thätig hervorbringe durch Abstraktion von dem, was das Verschiedene macht zu einem Verschiedenen, und durch Auffassung des Gemeinsamen, hat sich wohl Keinem verborgen. Dieses Denken aber hat man aus logischer Verkehrtheit losgerissen von dem Ganzen und Allgemeinen, und es hingestellt als eine frei erschaffene, für sich bestehende Welt; als schlechthin möglich, ohne zu denken: *wie*? Aber es ist der Hauptcharakter der W.-L., Alles zu fassen in seinem Zusammenhange, und es einzusehen als schlechthin nothwendig in diesem Zusammenhange. Faßt man nun das Denken auf diese Weise als nothwendig, daß es sei, und daß es als Denken nothwendig so sei, hier Einheit bildend; so sieht man, daß, wenn das Denken gesetzt ist, durch dasselbe schlechthin gesetzt sei eine Mannigfaltigkeit, als der terminus a quo der durch Denken zu bildenden Einheit. Denken ist faktisch; sagst du: wir sagen: Denken ist *nothwendig*, und liegt im

absoluten Sein der Erscheinung, denn sie ist ja nur, inwiefern sie sich versteht. — Also auch Einheit Erzeugen *ist*: denn Denken ist = Einheit erzeugen. Wie aber wird Einheit erzeugt? Aus Mannigfaltigkeit, als dem faktisch Gegebenen.

2) Stellen wir jetzt Alles in einen höheren Zusammenhang. Der Umkreis ist nun durchbrochen; aber wir wollen ihn jetzt von Neuem wieder umschließen. Unser Hauptgrundsatz ist dieser: die Erscheinung ist nicht, ohne sich zu verstehen. Sich verstehen ist die Form ihres Seins. Also das Sein der Erscheinung beruht weder in dem Verstehen, (welches = ist dem *Verstehend-sein*), noch in dem *Bilden*, Hinschauen, Fassen, Beschränken und Bestimmen ihrer allgemeinen Bildungskraft zu bestimmter Gestalt, = *Verstandenes-sein*; sondern schlechthin in der absoluten Einheit und Durchdrungenheit beider: von der Sie sich ein Bild machen mögen, so gut Sie können. Dies der allgemeine Satz. Mit diesem, welcher selbst ein Begriff und Gesetz der Anwendung ist, schweben wir jetzt nicht mehr bloß, wie früher, im Leeren, bloß ihn aussprechend, ohne ein Sein der Erscheinung zu haben, welches wir unter dieses Gesetz, als ein darunter subsumirbares brächten, sondern wir haben wirklich ein solches Sein der Erscheinung, welches unter jenen Begriff paßt. Die allgemeine *Bildungskraft* ist formirt zu einer innerlich verständigen Ichanschauung. Dieses dermalige, von uns begriffene Sein der Erscheinung, (von uns, die wir uns ja stille halten, und nicht bemerkbar machen wollen:) ist nun zu denken nach obiger Regel und Gesetz. Dieses Sein der Erscheinung ist darum durchaus nicht, wie wir gesprochen haben, bloße Anschauung; denn dann wäre es gar nicht Sein der Erscheinung; sondern es ist nothwendig zugleich und in derselben Einheit, in demselben ungetheilten Sein auch ein *Verstehen*. (Ich meine der Grundpunkt und die Einheit dieses Seins: denn daß in der Anschauung selbst ein Bild des Verstehens abgesetzt ist, gehört zur Anschauung, und ist in dem Systeme derselben befaßt). Der *Inhalt* dieses hinzuzudenkenden Verstehens, das *Verstandene* in ihm, ist nun, wie sich auch versteht, da es ja das Sein der Erscheinung ist, dieses Sein der Erscheinung selbst, in ihrer formalen *Seins*-

Einheit; ein **Bild** eben ihres formalen Seins (wie **wir** als Philosophirende es von Anfang an gehabt haben, und davon ausgegangen sind, faktisch, ohne es zu erklären). Aber ferner: dieses Sein der Erscheinung ist ja weder Verstehen, noch Anschauung, sondern die absolut organische Einheit beider: nicht daß Eins zu dem Anderen hinzugezählt würde, sondern beide sind organisch verschmolzen. Diese Einheit aber, der synthetische Punkt ist hier ein Leben und Vermögen, in der waltenden Grundform des Seins; ein Vermögen, das ist, wirklich ist, als Vermögen. Nun kann diese innere und organische Einheit, — Einheit sage ich, — selbst wieder vorkommen in zwei möglichen Ansichten. Entweder nämlich: dieses Vermögen ist wirklich in der Anschauung, die Einheit darum auch als wirklich; so erscheint dies mit dem Prädikate des Vermögens; als Etwas, das auch nicht sein könnte; also als Werden, als freier Akt. Es erscheint ein Denken. Der Inhalt des durch dieses Denken erzeugten Bildes aber ist Einheit, also eine gewordene Einheit erscheint, lediglich durch das Werden, darum geworden aus einer Mannigfaltigkeit. Oder das Vermögen ist nur als möglich in der Anschauung: so erscheint in ihr nur das, von welchem aus sie möglich wäre, also die Mannigfaltigkeit. In dem letzteren Falle ist darum kein Verstehen angeschaut, wohl aber die Verständlichkeit. Dieses, was durch die Verständlichkeit gesetzt wird, liegt nun eigentlich nicht in der Anschauung des Ich, als Anschauung, sondern in der Einheit desselben mit dem (hier nur als möglich gesetzten) Verstehen desselben. Beides aber ist schlechthin in Einem Schlage, weil es nur also ist Form des Seins der Erscheinung; das Ich nicht ohne Mannigfaltigkeit, und Mannigfaltigkeit nicht ohne Ich.

Resultat, in allgemeinen klaren Formeln dargestellt.

1) Die Sichanschauung des wirklichen und gegebenen Seins der Erscheinung, und darin, wie wir aus dem Obigen wissen, des absoluten Princips aller Wirklichkeit, ist die eines mannigfaltigen Ich. Mit der Anschauung der Wirklichkeit haben wir es zu thun. Die Wurzel aller Wirklichkeit ist das Ich. Es wäre Ein Ich, wenn es nur Anschauung wäre, aber es ist auch

Verständlichkeit der Anschauung, daher ist das **Grundprincip aller** Anschauung der Wirklichkeit ein Mannigfaches. **Der Punkt** ist neu, und wohl nicht Jeder hat sich ihn schon recht scharf vor die Augen gerückt. Der Hauptmoment ist die Anschauung eines Ich, der gemeinsamen Ichheit und Freiheit in Allen. Ist denn dieses Bild der gemeinsamen Ichheit und Freiheit in Allen ein Gedanke, durch irgend einen Schluß, eine Erhebung, Abstraktion, Nachweisung eines Gesetzes erzeugt? Schließen wir etwa erst aus dem Handeln und sich Aeussern eines Wesens auf seine vernünftige Ichheit? Offenbar nicht, denn wie langsam und wie streitig würde dies oft sein! Sondern unmittelbar mit seiner substantiellen, durch kein Accidens bestimmten Erscheinung, muthe ich einem jeden Individuum die Ichheit a priori an; das Faktum seiner Anschauung wird mir vielmehr zum Princip eines Schlusses. Ferner drückt es aus eine Wirklichkeit, die sich durchaus auf Nichts stützt, als auf das ist der Anschauung: so ists, und damit gut. Aber ferner: was ist nun durch diese Wirklichkeit des Ich, durch diese Freiheit und Vernünftigkeit überhaupt, weiter gesetzt in der Erscheinung? Wo ist denn dieser Ich überhaupt, der doch wirklich ist auf Credit der Anschauung? Nirgends. Welches Prädikat ausser diesem Einen und nackten der Ichheit kann ich ihm beimessen? Durchaus keines! Wohin wir durch die Region der Prädikate gewiesen werden, wird sich zeigen. Ich kann die Form dieser sonderbaren Anschauung, die aussieht, wie ein Begriff, und es doch nicht ist, und die ganz deutlich den Mittel- und Gränzpunkt der beiden Welten bezeichnet, hier nicht ohne Weitläuftigkeit und Versteigen in andere Regionen auseinandersetzen; merken Sie sich aber denselben für die W.-L. Seine Durchsichtigkeit wird Probe und Hülfsmittel zugleich sein. Ich setze hinzu: diese Anschauung der Ichheit überhaupt ist, wie sie dem Inhalte nach durchaus Eins ist, so auch der Form nach Eins, d. h. Jeder (wie ich es ausdrücken muß,) befaßt sich selbst mit in dieser Einheit, eben so wie die Anderen, mit ihnen zusammenfließend in Eins. Das Bewußtsein seiner individuellen Persönlichkeit ist darum in dieser Anschauung schlechthin ausgetilgt; so wie wir schon oben ein Aehnliches fanden bei der objek-

tiven Weltanschauung; in dieser beschriebenen Einen Anschauung der gegebenen Welt ist diese Form eben bildlich niedergelegt. Wie wir dort Alle die Welt anschauen als Eine; eben so schauen wir Alle hier die Ichheit überhaupt an als Eins, in dieser Anschauung der Ichheit ist keine Person, sondern das Eine Ich. In der Ichheit ist das trennende Bewußtsein der Persönlichkeit nicht vorhanden. Erst wenn sich Einer besänne, und sagte: Ich denke das, sehe das ein; erst dann wäre dieses sein Ich die Person, welches ganz richtig ist, nach den Grundsätzen, die wir oben aufgestellt haben, daß die Spaltung nur die Freiheit treffe, welches sich hier auch wohl weiter bestätigen wird. — Wo ist dieses Ich, fragte ich und frage fort: Antwort: der da Wo ist, und überhaupt, wo dieser Ich ein bestimmtes Empirisches sein soll; da ist er immer ein Einzelner, ein Stück aus der Mannigfaltigkeit des Einen Ich. Das Ich überhaupt ist nur Anfang und Grundlage der Wirklichkeit, der in ihr zu gestaltende Stoff. In der wirklichen Wirklichkeit (dieser Ausdruck hat hier Sinn) in der Herausgestaltung der (formellen) Wirklichkeit zu bestimmter Anschauung zerfällt dieses Ich nothwendig in Iche. Jenes überhaupt ist Substantialität, Stoff; die Spaltung ist Fortbestimmung dieses Grundstoffs der Welt, also Accidentalität. Nun ist die Wirklichkeit nur in dieser Fortbestimmung; also das Ich ist wirklich nur als diese Einzelnheit und Mannigfaltigkeit.

Diese Anschauung überhaupt trägt nun ganz den Charakter der Wirklichkeit. Die Anschauung der Ichheit selbst und ihre modi, die Iche, erstrecken sich so weit, als sie sich eben erstrecken, weil es so ist: wie viele, wie weit, beruht bloß auf der Aussage der faktischen Anschauung, ist rein faktisch, ohne allen weiteren auszuführenden Grund. Also ein System von Ichen, wenn ja in einem gewissen Sinne davon sich sollte sprechen lassen, liegt bloß in jener Einheit der Anschauung, welche aber in Beziehung auf ihren Umfang selbst rein empirisch ist, nicht in irgend einem begreiflichen Gesetze begründet. Durch die Form des Begriffes, daß dieser ist Einheit, haben wir bewiesen, daß Mannigfaltigkeit überhaupt, als Genesis der Einheit sein müsse: nicht aber welche, und wie weit sie sich erstrecke, dies ist gesetzlos.

Und bei dieser Unergründlichkeit muß es denn auch ferner bleiben. Denn in der Form der Wirklichkeit der Erscheinung liegt Nichts, als daß überhaupt Mannigfaltigkeit sei. Ein bestimmendes Gesetz für diese Mannigfaltigkeit und ihren Umkreis könnte nur aus dem Inhalte der Erscheinung hergenommen werden. Von diesem Inhalte giebt es aber keinen Begriff, sondern nur eine Anschauung, in der Region y, welche selbst diesseits der individuellen Spaltung fällt. Diese absolute Unbeschränktheit der Erscheinung wenigstens (Unendlichkeit sage ich nicht;) in Darstellung der Iche durch das formale Gesetz der Erscheinung, und daß Jeder über die Einheit der Gemeinde verwiesen ist an seine eigene faktische Anschauung, durchaus aber nicht an irgend einen gesetzlichen Begriff, ist auch wohl zu bemerken, um Irrthümern über diesen Punkt vorzubauen, die aus der allgemeinen systematischen Tendenz der W.-L. entstehen könnten. Die W.-L. hält sich in der Region der Begriffe, wo Alles nach Gesetzen einhergeht, und nicht in der der Anschauung, wo Alles faktisch ist. Darüber giebt es aber kein Gesetz. Noch klarer wird diese Unbeschränktheit erhellen in der Untersuchung, was die individuellen Iche eigentlich sind, und wie sie sich verhalten zu dem Einen Ich — der Erscheinung selbst.

XVIII. Vortrag. 2) Die wirkliche Erscheinung erscheint sich als eine Mannigfaltigkeit einer, in ihrer Selbstanschauung gegebenen Einheit von Ichen dadurch, weil sie sich erscheinen soll, als mit Freiheit innerhalb dieser gegebenen Mannigfaltigkeit, und von ihr aus sich erhebend zur Einheit. Lediglich dadurch und darum. Also, so weit wir bis jetzt sind, ist die eigentliche Spitze und der Sitz der Wirklichkeit der Erscheinung gar nicht irgend ein in der Anschauung gegebenes Sein (nicht jene formirte, zum Bilde oder Bilden überhaupt formirte Bildungskraft), sondern vielmehr eine bestimmte Freiheit der Bildungskraft: und zwar die Bestimmung zur Anschauung der Einheit

sich zu machen, die Einheit zu bilden. Diese Einheit aber setzt voraus, als ihren terminus a quo, das Gegentheil der Einheit, die Mannigfaltigkeit. Die Erscheinung soll sich denken als Einheit: das setzt Mannigfaltigkeit voraus. Diese Mannigfaltigkeit darum muß in der Selbstanschauung, vor dem Machen der Einheit voraus, sein. (Jeder wird sich ansehen als Einzelnes, darum, weil er sich erheben soll zur Einsicht der Einheit, und diese Erhebung nicht als sein Sein, sondern als seine Erhebung anschauen soll. Dies ist der Grund der Mannigfaltigkeit). Nun ist die Mannigfaltigkeit = Wirklichkeit in formirter Anschauung, die Einheit dagegen Ueberwirklichkeit in dem noch zu formirenden Begriffe; und so wäre dies die Spitze und der Mittelpunkt zweier Welten, der, wenn er gesetzt ist, auch die beiden Welten mitsetzt. Dies ist bis jetzt der höchste Punkt unserer Betrachtung, von dem ich wünsche, daß er Ihnen klar sei. Hierin setzt Eins das Andere nothwendig. (Eine höhere Frage wäre: warum nun Mittelpunkt einer Zweiheit?)

3) Lassen Sie uns Alles zusammenfassen in einer systematischen Uebersicht: die Erscheinung versteht sich: das ist der Hauptsatz. Durch dieses formale Sein wird sie eine Beziehung auf sich selbst im Verstande, oder ein Ich. Dieses Ich als Grundform zerfällt in zwei Ansichten: weil nämlich die Einheit ersehen werden soll durch Denken, so wird aus derselben Ichform auch eine Mannigfaltigkeit. In diesem Ich, ob man es nehme einfach oder vielfach, ist nun abermals eine Doppelheit, nämlich eine Welt des Seins, und eine Welt der Freiheit, welche beide wieder ein unendliches Mannigfaltige enthalten.

Stellen Sie mit mir folgende Betrachtungen an. Obwohl sie hier zunächst abgerissen erscheinen möchten, so sind sie doch im Ganzen begründet; daß ich mit denselben wieder hinaufsteige zum höchsten Begriffe der Erscheinung, geschieht mit Bedacht.

1) Das Qualitative an der Erscheinung, die Beziehung derselben auf das Sein, erscheint nicht als ein unmittelbares

und gegebenes Sein derselben, sondern als ein Principiat, und sie, die Erscheinung, als dessen Princip. Nebensache ist es, daß in dem Begriffe eines absoluten Princips, eines Princips in der Form des Seins, Unendlichkeit schlechthin gesetzt sei: es hört nie auf Princip zu sein, sein Principiat kann darum nie erschöpft werden. Dies ist unmittelbar klar, und bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Das ganze Verhältniß aber, daß nämlich das Qualitative in der Erscheinung nicht erscheinen kann als ein gegebenes Sein, sondern nur als Principiat, kommt daher, weil die Erscheinung in ihrem bloßen formalen Sein besonders begriffen werden muß, darum dieses allein als schlechthin Gegebenes erscheint; der Inhalt der Erscheinung aber mit diesem Ersteren sich nur vereinigen läßt in der Form der Genesis, also in der des Principiats. (Beides eben schlechthin nur im Begriffe).

2) Dieses nun vorausgegeben und eingesehen, setze man, daß das formale und substantielle Sein, als unmittelbar des göttlichen Erscheinens Sein, in seiner Grundform sei Princip, rein und ohne allen weiteren Zusatz: — so würde erfolgen eine absolute Schöpfung aus Nichts, gemäß dem innern, qualitativen Gesetz, und abdrückend dieses Gesetz der Erscheinung. Diese Schöpfung aus Nichts würde, da die Erscheinung absolutes Princip ist, freilich sein eine unendliche, wobei wir uns freilich noch nicht eigentlich etwas Bestimmtes denken können, welches sich in keinem Bilde fassen läßt. (Versuchen Sie es! die Gründe der Undenkbarkeit liegen in unserer ganzen Lehre). Mit einer solchen Schöpfung aus Nichts wäre nun die Darstellung der Erscheinung in der Wirklichkeit und ihr Umkreis geschlossen: (denn die Erscheinung sollte erscheinen, wie sie ist, sie erscheint aber, wie sie ist, in ihrem Principiate:) d. h. es gäbe nicht etwa ein Verstehen und Sehen dieser Schöpfung, sondern sie wäre durchaus unsichtbar.

3) Daß dies nicht so ist, noch sein kann, nach dem Grundgesetze des Seins der Erscheinung, daß sie nur ist, inwiefern sie sich recht versteht, wissen wir. Wie nun, ist es anders? Was bleibt an dem Gesagten wahr, und was tritt Neues zu demselben

hinzu? Wahr bleibt, daß die Erscheinung Princip sei und sich äussere nach dem Bilde und Gesetze ihres inneren Seins. Hinzuzusetzen aber ist, daß sie dieses thut in der Form absoluter *Sichtbarkeit* und Begreiflichkeit ihrer selbst, in der Form des absoluten Ich, (und zwar hier durchaus in der Form des *Einen* Ich, der Ichheit überhaupt). Ferner: was thut nun diese Form des Ich hinzu? Durch das Ich, als formalen Bildes des Begreifens überhaupt, ist gesetzt ein absolutes Anschauungsbild, als dasjenige, an welchem dieses Begreifen in seiner Form dargestellt wird, gebend absolut empirischen Stoff. So ist denn alles Bild der Freiheit, als der Fortentwickelung des Ich, nur möglich als Weiterbestimmung jenes durch das Ich vorausgegebenen Stoffes. Der Begriff des Princips ist darum durch den Hinzutritt der Ichform oder durch die Anschaubarkeit, weil die Anschauung des Principseins einen Gegensatz und gleichsam Anhalt fordert, weiter also bestimmt, daß das Princip nicht sei *Schaffen* aus Nichts, sondern *Fortgestalten* eines gegebenen Stoffs, dies, sage ich, ist durch das Ich gesetzt, in seiner absoluten Einheit, denn solcher vorausgegebene Stoff liegt schlechthin in der Ichform.

Fortgestaltung demnach, nicht Schöpfung aus Nichts. Zwar bleibt diese Schöpfung aus Nichts in verschiedenem Sinne, welches ich an dieser Stelle klar machen muß, und zwar will ich es Ihnen so klar machen, daß, wenn Sie nur dies vernehmen und merken, es Ihnen fernerhin unmöglich sein soll, aus der Klarheit herauszufallen. Zuvörderst, das qualitative Bild des Principiats, welches wir y genannt haben, das Ideal, ist reine Schöpfung aus Nichts. Im unmittelbaren Erscheinen Gottes, in der höchsten Ansicht, die wir von der Erscheinung fassen können, ist das *Ideal*, eben der Inhalt dieses göttlichen Erscheinens, *Bild Gottes*, wie er selbst innerlich ist. Ein solches Bild ist nun gar nicht *wirklich*, wenn wirklich sein heißt: für sich sein, weil die Erscheinung, inwiefern sie solches Bild ist, selbst nicht wirklich, nicht für sich ist, sondern nur ist an Gott, als sein Accidens. Der Grundpunkt der Wirklichkeit der Erscheinung ist Bildungskraft; da nun die Erscheinung zufolge

dieser Bildungskraft erscheinen muß, wie sie ist, so wäre jenes göttliche Bild Gesetz ihres Bildens; und die Bildungskraft würde unter diesem Gesetze entwerfen das Bild jenes ersten Bildes Gottes, oder das Schema II. Und zwar würde (wohlgemerkt: dies ist die Voraussetzung;) jene Bildungskraft *aufgehen* in diesem Bilde, und sich selbst in diesem Entwerfen weiterhin unsichtbar bleiben. (Dasselbe Bild der reinen Schöpfung aus Nichts). So nun aber kann es nicht sein, die Erscheinung soll nicht unsichtbar *bilden*, sondern sich selbst sichtbar und verständlich; sie soll in allem ihrem Bilden haben ein dieses Bilden begleitendes Bild ihrer selbst in reinem formalen Sein. (Im Vorübergehen wollen wir bemerken: hier ist der eigentliche Beweis der Nothwendigkeit, daß das formale Sein der Erscheinung *besonders* heraustreten müsse, in Einem Blicke gegeben: in Allem, was der Erscheinung zugeschrieben wird, muß sie sich verstehen; auch alles ihr Bilden muß demnach begleitet sein von dem Bilde, daß sie es ist, die da bildet, und das ist eben das formale Sein der Erscheinung). Sie soll haben ein Bild ihrer selbst = Ich. Also gleich dies noch bemerkt: dieses Postulat: die Erscheinung soll mit absoluter Bildungskraft ein Bild von sich entwerfen, setzt durchaus ein Doppeltes; einmal: sie soll ein Bild ihres Inhalts entwerfen, und sie soll zugleich in diesem Entwerfen und Bilden sich zusehen; in einem Bilde ihres formalen Daseins überhaupt. Lassen Sie uns nach diesem Zusatze nochmals unseren obigen Satz erwägen: das Bild Gottes, das in der Erscheinung liegt, ist Gesetz der absoluten Bildungskraft. Oben richteten wir dieses Gesetz an die reine Bildungskraft, jetzt nach unserem Zusatze nicht an die reine, sondern an die schon durch ein anderes Gesetz, durch das der Selbstanschauung bestimmte, schon zu einem Ich gewordene, und *in der Ichform bildende*. In der Ichform aber liegt ein *Stoff*: die Principheit bildet sich darum als eine Wirksamkeit am *Stoffe*; und da der Stoff ein absolut Mannigfaltiges ist, als *Ordnung* des Stoffes.

Nun zwar ist dieser Stoff selbst durchaus nichts weiter, wie aus der Ableitung hervorgeht, als lediglich das *Glied der Sichtbarkeit* des Princips in der Ichform. Das Princip,

oder das Ich, wird dadurch auf keine Weise bestimmt, sondern es erhält nur dadurch seine Bildlichkeit als Ordnung. — Es ist ja nicht, wie ich oben mich ausdrückte und erwies, zwischen dem Principe und dem Stoffe (der Natur) das Verhältniß irgend einer Wechselwirkung, so daß das absolute Gesetz wieder annehmen müßte seine Rückbestimmung von der Beschaffenheit des vorhandenen Stoffes; (das ist eine heillose Lehre der Schwäche:) sondern es ist rein und lauter das Verhältniß der Principheit, der Stoff ist nur das, woran das Begreifen sichtbar werde, und welcherlei er sei, darauf kommt es durchaus gar nicht an.

Sodann: der Stoff selbst ist freilich auch Resultat einer absoluten Schöpfung aus Nichts, nur nicht der schon hingebildeten und vorausgesetzten Principheit; denn diese setzt ihn voraus, sondern der dieses Princip selbst in der Ichform bildenden reinen Bildungskraft. Der reinen Bildungskraft, denn zur reinen müssen wir freilich immer zurückkommen: nur daß diese nicht durch das einfache Gesetz, sich zu bilden als Princip, bestimmt ist, sondern durch das doppelte Gesetz, zu stellen ein Bild ihres Inhaltes, und ein Bild ihrer selbst, als der bildenden. Durch das letztere, das Ich, die reine Bildungskraft, wird der Stoff geschaffen schlechthin aus Nichts, selbst gesetzlos, damit es nur zu irgend einem kommt.

XIX. Vortrag. 4) Lassen Sie uns sogleich dieses Bild y, dieses Ideal beschreiben, immer noch aus dem Standpunkte des Einen Ich heraus; denn ich will ja wissen, wie zu dem Einen sich die individuellen Iche verhalten. Es ist der Form nach Bild einer Principheit, mithin Bild eines unendlichen Bildens des Stoffes, eines unendlichen Ordnens desselben. (Bild einer Ordnung, zu welcher es niemals kommen kann: der Stoff wird nie geordnet sein, wie er nach dem Bilde geordnet sein soll, keiner wird rein ausdrücken die Göttlichkeit, sondern nur in einem gewissen Verhältnisse ihr Bild). Dies giebt um seiner Unendlichkeit willen gar kein Bild, denn es fehlt ihm die Synthesis mit der Begriffsform, die Geschlossenheit. Wie soll es also dieselbe erhalten? Es muß ja, zufolge des oben aufgestellten Satzes, dieses Bild y aufgenommen werden in die faktische Form des Ich, es ist allemal ein Accidens des Ich: ich denke, ich sehe ein: und da es in der Form der Unendlichkeit nicht aufgenommen werden kann in diesen Begriff, so ist klar, daß zum Behufe dieser Subsumirbarkeit das Bild zerfallen müsse in mannigfaltige Theile, in eine unendliche Reihe solcher Theile, d. i. geschlossener Bilder, geschlossen durch den Begriff des Ich, das sie hat. Wie würden sich etwa diese Theile verhalten? können wir die Reihefolge construiren? Der Stoff ist schlechthin gegeben, ganz und vollendet, durch die Ichform. Wie nun ein y zuerst aufgeht, — und es geht irgend einmal zuerst auf: — so enthält es ein geschlossenes, bestimmtes und begreifliches Bild einer Ordnung dieses Stoffes, über seine unmittelbare Gegebenheit hinaus. Man setze ferner: y nach seiner Unendlichkeit gehe auf in einem neuen Bilde: welchen Stoff kann dieses Bild neuer Ordnung haben? Wie kann es ein neues sein, d. h. wodurch verschieden von dem ersten Bilde? Zu Grunde liegt ja dem ganzen y die absolute Einheit des göttlichen Bildes, und y bekommt seine Gestalt nur durch den zu ordnenden Stoff. y kann darum verschieden sein nur, inwiefern es einen anders geordneten Stoff ordnet. Woher soll aber dieses Andersgeordnetsein des Stoffes kommen? Er ist ja gegeben schlechthin, wie er ist? Antwort: der Stoff müßte geordnet sein nach dem ersten Bilde; und nur unter Voraussetzung einer solchen ersten Ordnung wäre das zweite und neue Bild möglich. Und eben so verhielte es sich mit dem dritten und vierten, und so ins Unendliche fort; so daß demnach das Eine Bild der absoluten Ordnung des Stoffes, zu welcher es in alle Ewigkeit nicht kommen kann, in seiner Wirklichkeitsform, als accidentelle Anschauung des Ich, zerfiele in eine unendliche Reihe von Bildern, deren jedwedes wieder setzt eine neue Ordnung und Gestaltung der unmittelbar gesetzten Gestalt des Stoffes; so daß darum in dieser Reihe jedes nachfolgende Glied nothwendig bedingt ist durch ein vorhergegangenes Gestalten und

Ordnen des Stoffes nach einem ähnlichen Bilde, bis herauf zu dem allerersten Bilde aus dieser Reihe, = y, welches unmittelbar an den gegebenen Stoff sich anschließt, und nicht setzt ein vorausgegangenes Gestalten; mit welchem darum die ganze Entwickelung und Gestaltung der Welt nach Freiheitsgesetzen erst anhebt: also bis hinauf zum eigentlichen Anfangspunkt einer Welt durch Freiheit.

5) So, sage ich, sieht dieses Bild der Principheit aus, von dem Standpunkte des Einen Ich aus es angesehen. Aber ein solches Eines Ich ist nicht in der Wirklichkeit. In ihr ist das Ich zerfallen in einzelne und besondere Iche, zufolge des angeführten Gesetzes der durch Denken zu erzeugenden Einheit. Was wird denn nun durch dieses Zerfallen des Einen Ich in mehrere an jenem Bilde der Principheit geändert? Nicht wird geändert der gegebene Stoff; die Welt ist schlechthin für alle Eins, und in der Weltanschauung sind sie gar nicht geschieden. Auch das Urbild y, das Ideal, wird durch diese Spaltung nicht geändert, denn dies ist das Bild Gottes, und ist Eins und bleibt Eins, wie Gott. Auch ist schlechthin Eine die Kraft, wo sie einbricht in die Welt; daher auch alle immerfort die Produkte der Wirksamkeit und Freiheit Aller sehen, weil ihnen eben zu Grunde liegt und ihr gesammtes innerstes Wesen ausmacht — die bleibende Anschauung dieser Kraft Aller. Auf diese Weise kann Jedem erscheinen das Bild der Ordnung aus der überwirklichen Welt: Jedem erscheint der gegenüberliegende Stoff, an welchem jene realisirt werden soll; welcher zuerst eingreift und wirkt, der bringt das erste Glied hervor, welches nun offenbar daliegt der Anschauung Aller, und in der Einen Anschauung Aller die Gestalt des Ideals ändert. Wer der Erste ist, ersehe diese neue Gestalt, und greife ein und wirke; er wird es thun für Alle, und für die Anschauung Aller, indem dadurch wieder für Alle offen daliegt die Möglichkeit des dritten Bildes; und alle weitere Fortgestaltung des Ideals sich nun nach seiner Bildung richten muß: und so ins Unendliche fort.

Und auf diese Weise werden denn alle Individuen zusammen als ein unum collectivum immerfort das Eine gemeinsame Ich

ausmachen, wobei es dennoch in eines Jeden eigener Macht läge, welchen Antheil er nehmen will an der Fortgestaltung der Welt. Alle wären stets Eins in der Anschauung des Zwecks, in der Anschauung der Einen Welt, im Zustande ihrer Fortentwickelung, und in der gemeinsamen Kraft, als deren Stellvertreter und darum als der Stellvertreter Aller im Gebrauche dieser Kraft, jeder Einzelne nach Belieben sich hinstellt. Geschieden wären sie nur darin, daß Jeder in sich selbst anschaute den Zweck, die Welt und die gemeinsame Kraft. Zweck, Welt und gemeinsame Kraft bleiben Eins, und nur die inneren Bilder derselben vervielfachen sich nach den Individuen, in welche nach dem Gesetze das Eine Ich zerfällt: — und in sich selbst faßten sie den Willen und Entschluß.

So ist es nun zum Theil allerdings, zum Theil aber (was weiter zu erklären sein wird,) ist es nicht so, sondern soll es nur so werden. In dieser ersten Rücksicht sind die einzelnen Individuen, — aus der Nichtigkeit der Natur nämlich schon herausgehoben, und in die Sittlichkeit hineingeführt, denn unter dieser Voraussetzung allein haben wir die Gemeinde geschildert; — sie sind gar nicht so verschieden, als man glauben sollte. Jeder kann einführen das gemeinsame Ziel in der gemeinsamen Welt für Alle. Alle sind schlechthin Ein und eben derselbe gestaltete Wille, weil sie stets haben von der Einen Seite dieselbe Eine Welt, an der sich das Bild ihres Willens gestaltet, von der anderen dasselbe Ideal, stammend aus dem Urbilde Gottes, welches Eins ist für Alle, und nur in Absicht des inneren Entschlusses verschieden: und darum nur im unmittelbaren Eingreifen sind sie noch geschieden.

6) Aber folgende Betrachtung ändert, oder beschränkt vielmehr bloß, die jetzt gewonnene Ansicht: das Individuum ist nicht bloß Princip in der gegebenen Welt, sondern es ist auch ein Glied und Theil derselben, darum, weil eben das Princip der Welt nicht dargestellt ist an Einem Ich, sondern in viele zerstreut. (Das Eine Gesammt-Ich ist bloß Princip der Welt, gar nicht integrirender Theil derselben). Als solcher Theil sieht jedes Individuum die Welt an aus seinem Standpunkte, und dieser Stand-

punkt giebt ihm eine Ordnung der Auffassung, welche nur ist für diesen Standpunkt, und durchaus für keinen anderen. Jedes Individuum hat daher seinen besonderen Standpunkt. Da nun das Ideal sich anschließt an die einem Jeden gegebene Ordnung und diese fortbestimmt; so ist insofern klar, daß schlechthin in Jedem das Ideal sich anders gestalten müsse, indem eben die aus seinem Standpunkte fließende gegebene Ordnung der Welt ja ein Glied der Bestimmung ist, daß also Jeder nach Maasgabe seiner Ansicht der Welt insofern haben müsse sein eigenes Ideal Nun aber ist jeder Punkt in dem Ganzen der Welt Bild des Ganzen, d. h. das Ganze läßt aus jedem einzelnen Punkte sich verstehen und herstellen, und so sind denn alle individuellen Ideale, die durch jene Standpunkte bestimmt sind, nur Bilder des Einen Ideals für das Eine Gesammt-Ich, welchen sich durch Zurückführung auf den Begriff das Individuelle abstreifen läßt. Dies soll nun, da das göttliche Bild wirklich und in der That gebildet ist im Gesammtbilde, wirklich geschehen: alle individuellen Bilder sollen erhoben werden zur Einheit und Allgemeingültigkeit, und nur aus dieser heraus soll gewirkt werden. Und so wäre denn der erste Zweck alles individuellen Wirkens der, daß es annehme die Form der Gesammtheit und Einheit, das Ganze bilde und sich von ihm bilden lasse: welche Form der Gesammtheit, in der Lage einer Welt, wo die Zahl der Individuen gar nicht abgeschlossen und begränzt ist, sondern die alten immer abgehen und neue entstehen, selbst ein Ziel sein dürfte, dem man sich nur annähern kann. Für dieses Wirken des Individuum müßte erst festgesetzt sein ein allgemeingültiges, individuelles Wirken überhaupt. Dieses ist nun das Rechtsgesetz. Innerhalb der Gränze dieses Rechtsgesetzes mag nun die Bildung einer gemeinsamen Weltansicht Aller versucht werden. Dies ist nun klar das Ziel des irdischen Lebens, das da Tod hat und Geburt, in welchem die Gemeinde der Iche erst wird, und dies ist wohl auch der Geist des Wirkens Aller, welche ihre Bestimmung verstehen. (Die individuelle Ansicht soll sich in die Ansicht Aller verwandeln. In dieser Welt aber ist nur eine Annäherung an dieses Ziel möglich; also die Form des Erdenlebens ist nicht die vollendete Darstellung des Bildes Gottes, sondern nur dazu da, um die sittliche Vernunftgemeinde wirklich zu machen, und ein künftiges Leben kann nur darin bestehen, daß diese sittliche Vernunftgemeinde in ihrer Einheit und Geschlossenheit gegeben sei, um das Bild Gottes in sich darzustellen).

Nächstens werden wir durch eine Uebersicht des hier und in der Logik Gesagten schließen, und es anknüpfen an den Vortrag der W.-L. Jetzt noch folgende Bemerkung. Wir haben gesagt: das Sehen, als Bild, ruht schlechthin nur auf dem Sein: ein in sich geschlossenes Sehen setzt darum ein in sich geschlossenes Sein. Diese feste Grundlage muß auch der Philosoph haben. Andere haben indeß zwei solcher Grundlagen; die Natur und die Iche; bleiben also bei einem Dualis stehen: darin aber ist kein Zusammenhang und keine Einheit. Denn wie die materielle Welt in die Iche hineintrete, oder wie das Bild der Wirksamkeit aus diesen Ichen hinauskomme in die materielle Welt, darüber hat noch Niemand etwas Vernünftiges gesagt. Solche Dualisten sind aber fast Alle ohne Ausnahme, ungeachtet es Viele selbst nicht glauben: so auch die Naturphilosophie, indem sie lehrt, die Natur, als Etwas an sich, breche zum Bewußtsein durch, als dem zweiten An sich. Schenken wir ihnen indeß das Erstere. Was sind aber diesen Philosophen die Iche? Offenbar Dinge an sich, Substanzen schlechtweg, ein Sein, auf welchem ihr Philosophiren ruhen kann; ein Sein, das das Wissen hat als Accidens, dem das Wissen inhärirt. An diese Iche ist das Wissen vertheilt, und es giebt nach ihnen überhaupt kein anderes Wissen, als welches diese Iche haben. Weiter hinaus ist ihre Philosophie bloße Katechismuslehre. Welches ist dagegen unsere Ansicht?

Daß wir ein absolutes Sein, auf welchem unser Sehen ruht, an Gott haben, das thut hier Nichts zur Sache; dieses absolute Sein haben wir nur, um darauf zu reduciren Alles, was als Nicht-sein verstanden wird, und darum in einem Sein begründet werden muß. Was ist aber für unsern Behuf unser Absolutes

gewesen? Absolutes Bildwesen, Bilden; dieses war das rein Substantielle; (daß dieses Bildwesen wieder an Gott, Gottes Erscheinung ist, gehört nicht hierher); dieses Bildwesen lassen wir nach einem Gesetze gebildet werden, auf eine bestimmte allein mögliche Weise, zu einer Selbstanschauung. (Wohlverstanden: Wessen Selbstanschauung? Setzen Sie etwa irgend Etwas voraus, das sich selbst anschauen soll? Keineswegs, sondern eben aus dem Bilde, aus welchem Alles sich entwickelt, wird die bestimmte Bildform zur Selbstanschauung; das Selbst ist Nichts, als dies so geformte Bild). In dieser Selbstanschauung ist nun das auf diese Weise geformte Selbst, das ja durch und durch Nichts ist, als Bildwesen in solcher Form, weiter anschaubar so und so: das dem Selbst zugeschriebene Bild ist geformt auf gar mannigfaltige Weise; theils als Bild seines freien Erzeugens von Bildern, theils als Bild seines Seins. Zuvörderst nun, wer hat oder ist dieses soweit beschriebene Bild? Irgend ein Ich? Nein, sondern das absolute Bildwesen, welches wir vorausgesetzt haben, ist selbst zu einem solchen Bilde formirt. Alles darum, was ferner dem Ich beigelegt wird, ist im Grunde auch jenes Bildwesen und Element im Hintergrunde. — In diesen Bildern liegt unter Anderm auch die Einheit; Erzeugung einer Einheit aber setzt eine Vielheit. Ich frage: wo liegt demnach eigentlich die Ichanschauung? ist sie Eine? Die Einheit hat die Vielheit, nicht aber hat die Vielheit, Einzelnheit und Untergeordnetheit die Einheit, was ja schlechthin unmöglich wäre. Also da liegt die Verwirrung jener falschen Philosophien, daß nach ihnen die Iche haben sollen das Wissen; nicht in uns ist das Wissen, das absolute Bildwesen, das Erscheinen Gottes, sondern wir sind in ihm, und sind seine Bestimmung. Was dieses Eine Wissen uns, den individuellen, beilegt, und was den Individuen als solchen überhaupt zukommt, ist das Wenigste und Unbedeutendste.

Und so ist denn nach uns zuvörderst Gott, sodann sein Erscheinen, sodann das Erscheinen dieses Erscheinens; und jedes Niedere bis an's Ende, d. i. bis zum Ich-Individuum, in welchem das Produkt der Sichdarstellung der Erscheinung sich schließt, ist die Form seines Höheren. Alles darum, was man das Erscheinen, die göttliche Form nennen will, sind Formirungen Gottes, und dieser ist die letzte Stütze, auf die wir Alles gründen müssen. Insofern alles dieses bis auf das Individuum herab ist; ist Alles unsichtbar, unabhängig vom Sehen; denn es ist selbst das Sehen, und dieses letztere seine Form, denn das Sehen ist ja nur das Formale dieses Grundprincips.

Nun wird aber ferner zwar nicht alles Sehen gesehen als seiend: (man kann sehr wohl denken, und diese Unachtsamkeit ist sogar eine Quelle grober Irrthümer geworden:) aber es kann wenigstens alles Sehen also gesehen und reflektirt werden: dann aber wird es gesehen als Accidens des Ich-Individuum, welches der letzte Punkt der Wirklichkeit und der Träger derselben ist, das Glied, dem alle Wirklichkeit subsumirt wird. In dieser Wirklichkeit des Sehens nun sind alle jene Glieder, die jenseits des individuellen Ich liegen, Einheit des Ich, das absolute Bildwesen, die göttliche Erscheinung, Gott, schlechthin im Bilde, d. h. abgebildet, nicht für und an sich. Diese doppelte Weise derselben, zu sein, muß man wohl unterscheiden. Gott selbst ist nicht durch das Denken, sondern an ihm vernichtet sich das Denken. Wenn Gott daher erscheint, so ist er nothwendig auch noch ausser der Erscheinung in absoluter Seinsform.

Wer also die Iche als Absolutes setzt, der hat eben nur Bilder, und ist durchaus inconsequent.

XX. Vortrag. Uebersicht des hier Abgehandelten; die Logik, in deren Verbindung wir hier geredet haben, inwiefern sie ein besonderes Resultat gegeben hat, mit eingerechnet. In Beziehung auf die W.-L. als Vorbereitung dazu. Unsere Frage ist: was wissen wir bisher, was haben wir von der W.-L. noch zu erwarten? Und wie wird die letztere einherzugehen haben, um die ungelösten Fragen zu beantworten?

Worin das Wesen der W.-L. selbst bestehe, kann uns wohl schon jetzt aus einigen beiläufigen Bemerkungen deutlich geword

sein; jetzt wollen wir ihren Begriff bestimmt aufstellen: ohne Beziehung auf irgend ein äusseres Resultat und Zweck, nur innerlich.

Zuvörderst. — Die W.-L. selbst muß, nach dem bekannten Grundsatze, zu ruhen auf dem Sein: ein festes, bestimmtes und sich selbst gleichbleibendes Objekt haben. Dies ist für die W.-L. das absolute Erscheinen, Bildsein, Bildwesen. Daraus folgende Sätze: Was ist Bildwesen überhaupt? Es giebt davon nur einen negativen Begriff: Bild ist Nicht-Sein, so wie umgekehrt, insofern Sein nicht Bild ist. Doch hat das letztere eine Beziehung auf das Sein, und ohne Sein vermöchte auch nicht zu sein ein Bild, und wäre es gar kein Bild. Sodann. Absolutes Bild ist demnach Bild des absoluten Seins. (Wenn ich also sagte: Bild Gottes, Erscheinung Gottes, so hätte ich auch eben so sagen können schlechtweg: Bild oder Erscheinen, nämlich absolutes). Nur mit diesem Bilde oder Erscheinen hat es die W.-L. zu thun; dies ist das Objekt, der Gegenstand ihrer Einsicht und nichts Anderes. Daß die W.-L. bemerkt, das Bild beziehe sich auf das Sein, und drücke aus dasselbe, gehört zum Begriffe des Bildes selbst, und wird darum nicht gesagt um des Seins willen, und um dies zu erklären, sondern bloß um des Bildes willen, und um dies dadurch zu erklären. So ist demnach die W.-L. nicht Seinslehre, denn eben solche giebt es unmittelbar gar nicht, sondern sie ist Erscheinungslehre. Was d. Erste wäre.

Diese allein ist Objekt der W.-L., und zwar ist diese auch überhaupt das einzige Dasein. Ausser dem Absoluten giebt es gar Nichts, denn die Erscheinung: diese ist aber in ihr selber immanentes Dasein.

Ferner: Indem nun die W.-L. gleich bei ihrem Ausgehen dieses Erscheinen zu ihrem Objekte macht, ist sie selbst doch allerdings über ihr schwebend, und ausser ihrem Objekte. Und doch sagte sie selbst: es gebe ausser dem Absoluten Nichts als die Erscheinung: sie scheint demnach zu sein ein factum propositioni contrarium. Dies muß nun der W.-L. im Anfange geschenkt

werden, damit sie nur beginnen könne, bis etwa dieser Widerspruch sich von selbst löst.

Das göttliche Erscheinen, sage ich, ist das Objekt, die feste bleibende Grundlage der W.-L. Nun aber wissen wir, daß alle Wissenschaft genetisch ist, Darlegung und Demonstration einer Fortbewegung und Erzeugung. Ist dies nun die W.-L., welches ist das genetische Princip derselben? Zuvörderst: Wenn wahr bleibt, daß ausser dem absoluten Sein Nichts ist, als die Erscheinung, so versteht sich, daß das genetische Princip der W.-L. nur angewendet werden kann innerhalb der Erscheinung und immanent, daß es ist ein Princip, das Erscheinen in sich selbst zu erzeugen und zu gestalten; sie kann nicht etwa aus sich selbst, aus ihrem Innern jemals herausgehen. Wer es noch nicht fest gefaßt hätte, der fasse es an dieser Stelle: Nicht aus sich selbst herausgehend, etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins ausser ihr, wie etwa viele die W.-L. verstanden haben, als wolle sie die Dinge an sich aus dem Ich erschaffen lassen, welches absurd wäre: sie kann aber auch nicht über sich hinaus, aufwärts mit diesem Principe gehen; und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Sichgestaltung. Durch die Beschränkung auf diese angegebene Einheit des Objekts ist die W.-L. fest geschlossen und bleibt geschlossen. Ferner:

Jenes für eine W.-L. erforderliche genetische Princip ist nun dies: die Erscheinung versteht sich schlechthin, das formale Sein der Erscheinung ist ein Sichverstehen. Nämlich:

1) Dies bei dieser Gelegenheit klar machen, und die dunkeln Ansichten über diesen Punkt auf immer abstreifen. Für die gewöhnliche Philosophie, d. i. für alle ausser dem transscendentalen Idealismus, giebt es nur Eine Form des Seins, das einfache Beruhen auf sich selbst, die sodann mit Unrecht Sein genannt wird. Dies ist allein die Seinsform des Absoluten, und wird nach uns jedem Anderen mit Unrecht zugeschrieben. Für uns giebt es noch eine zweite Form des Seins: das Beruhen auf sich selbst, nicht einfach, sondern in einem Bilde; in einem Bilde fixirt und gefesselt sein an sich selbst, in Identität des Bildes und des Gebildeten, d. h. das Sichverstehen. In unserer

Philosophie kann darum allein mit Recht von Formen des Seins die Rede sein, weil wir im Sein selbst einen Gegensatz kennen. Diese letztere Seinsform nun, die des Seins im Verstande, kommt allein zu der Erscheinung, und schlechthin keine andere. Diese Seinsform kommt ihr aber auch schlechthin zu, und dies ist die Bedeutung des Satzes: das Sichverstehen ist die Seinsform der Erscheinung.

2) Daß dies nun so ist, und daß die Erscheinung überhaupt ist, liegt selbst lediglich im Sichverstehen derselben; es ist darum, da die Form des Verstandes ist ein Seinsetzen, selbst eben nur faktisch: die Erscheinung findet sich auch vor als ein Sein. Auch erklärt sich hier schon die eigene Form der W.=L., das Setzen der Erscheinung als ein Objekt in der W.=L. Dieses Setzen ist eben das sich selbst Verstehen der Erscheinung, als ihrer absoluten Seinsform, ohne welche und ausser welcher sie ja durchaus nicht ist. Also die W.=L. selbst ist die Erscheinung in ihrer Totalität. Hier ist der Ort dieser Einsicht. Die W.=L. sagt: ich bin das Sichverstehen der Erscheinung, gehöre darum zur Erscheinung. Objektive abgeschlossen ist eben die Erscheinung nicht.

3) Wir wollen diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, um den Sinn des transscendentalen Idealismus in Beziehung auf Sein und Realität bestimmt zu erklären. Zufolge des so eben Gesagten ist nur das Absolute in der ersten und allein wahren einfachen Form des Seins. Die Erscheinung ist nicht in diesem Sinne: sie ist nur in der zweiten zusammengesetzten Form, der Beziehung eines Bildes auf sich selbst, d. i. in der Form des Sichverstehens. Nennen wir diese zweite Art des Seins, um eben die darin liegende Beziehung auszusprechen, etwa Dasein, Existenz, Aeusserung des absoluten Seins; so heißt dieser Satz: Was da ist, oder existirt, ist da im Verstande. Dieser Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins, und ausser dem Verstande ist gar kein Dasein, denn Dasein heißt eben nur Sein im Verstande, beides ist durchaus identisch. Der Verstand ist aber nicht Verstand von Nichts, sondern der Erscheinung; und diese ist abermals nicht die Erscheinung von

Nichts, sondern des Absoluten: und so ist denn, durch das Mittelglied des Verstandes, das Dasein begründet im Sein, bezieht sich auf dasselbe, und versteht auch wieder diese seine Beziehung.

Dieses Sichverstehen der Erscheinung, sagte ich (welche als nicht mehr bloßes Erscheinen, sondern als Substantiv und Substanz eben auch nur innerhalb der Verstandesform ist, da sie ausser dieser Form nur Erscheinen, als Verbum, oder Accidens an Gott wäre:) dieses Sichverstehen ist das genetische Princip der W.=L. Die Erscheinung, nicht wie sie ist an sich, d. i. an Gott, sondern wie sie wird dem Blicke der W.=L., und sich verwandelt und umgestaltet in dieser absolut zu ihr hinzutretenden Seinsform des Sichverstehens, ist Gegenstand der Ableitung, des eigentlichen Produkts und der charakteristischen Einsicht der W.=L. Nicht etwa, was aus ihrem qualitativen Sein aus Gott folgt; denn aus diesem folgt Nichts, es ist schlechtweg: sondern was folgt aus der Form ihres Seins, der Form des Verstandes, das ist die Frage, und der Gegenstand der Deduktion der W.=L. Die W.=L. hat es durchaus nur zu thun mit der Form der Erscheinung, oder mit der Form des Daseins. Sie ist eine genetische Einsicht des Daseins überhaupt, Wissenschaft des Daseins. Die äussere Probe der Vollständigkeit der W.=L. würde die sein, ob das Dasein erschöpfend abgeleitet wäre. Auch Jacobi sagt: die Aufgabe der Philosophie sei: Dasein zu enthüllen.

Wie das Erscheinen an Gott wird durch seine Form, vor dem Blicke der W.=L., sagte ich: denn es gehört zum Begriffe, daß ich gleich diesen Punkt Ihnen klar mache. Bedenken Sie hier folgenden Widerspruch: das Erscheinen, das wirkliche und wahrhafte aus und an Gott, ist nur in der Verstandesform, sagten wir. Wie darum das Erscheinen ist, so ist es in dieser Form, mit ihr verschmolzen, und in sie aufgenommen. Nun sagen wir aber auch: die W.=L. läßt die Erscheinung erst eintreten in diese Form, sichtlich vor ihren Augen; scheidet also sie selbst aus von jener Verstandesform. Und so müßte die W.=L. des Verstandes rein sich entäussern können, und dieselbe objektiv für sich hinstellen zufolge ihres Wesens: sie wäre ein Be=

griff und Verstand des reinen Verstandes in *seiner Absonderung*. Und wenn dies die W.-L. allerdings vermag, so müßte in dem von ihr abzuleitenden Sichverstehen der Erscheinung unter Anderm auch das liegen, daß sie sich verstehe rein und lauter in der bloßen Form als Verstand; und die Vollziehung dieses Verstehens wäre nun eben die W.-L. Für sie muß *werden*, was ausser ihr *ist*. Wie die Erscheinung ist, *ist* sie in der Form des Sichverstehens: die W.-L. aber sieht sie eintreten in diese Form, sie muß demnach diese Verstandesform und der Erscheinung ursprüngliches Sein wieder getrennt haben, um dem Werden der Vereinigung zuzusehen. Sie läßt darum ein bloßes leeres Bild der Erscheinung ohne allen Gehalt eintreten, und sich formiren in der ihr bekannten, gleichfalls leeren Verstandesform. Ausser ihr aber *ist* immer nur die wirkliche, nicht bloß in einem formalen Bilde gefaßte Erscheinung in dieser Verstandesform.

1) Dies sogleich gebraucht zur Erläuterung eines Satzes: alle Wissenschaft ist genetisch, erklärend in Beziehung auf irgend ein vorausgesetztes Phänomen, das da eben ist. Was ist nun das Phänomen der W.-L.? Antwort: das Sein der Erscheinung in der Verstandesform; die absolute Verschmolzenheit und Concretion dieser beiden zu einem wirklich vorhandenen und gegebenen, verständigen Sehen. Diese Synthesis und Verschmolzenheit der beiden ist es nun, welche die W.-L. auflöst, um sie wieder *werden* zu lassen; in Beziehung auf diese ist die W.-L. genetisch: — im *Bilde zwar*, weil die ursprüngliche Vereinigung unabhängig von allem Bilden eben schlechtweg ist; jedoch zugänglich bleibt, einem von ihr zu entwerfenden Bilde. Hier ist der eigentliche Punkt der Genesis der W.-L. (Dies wohlgemerkt. Ich werfe hier große Lichtmass , die unseren zu machenden Weg beleuchten sollen).

2) Hierbei wird zugleich Folgendes klar: Welches ist das der W.-L. ausschließend eigene und sonst nirgends vorkommende Gesicht? Verstand setzt Dasein. Ist nun die Erscheinung dadurch, daß sie ist an Gott, eben in der Form des Verstandes gesetzt, so ist durch dieses synthetische Sein schlechthin gesetzt *Dasein*, und dies wird demnach *verständig* gesehen: keineswegs aber wird gesehen das Setzen desselben, indem sodann der ursprüngliche und absolute Verstand sich selbst wieder verstehen müßte. Ausser der W.-L. sonach ist das Dasein absolut, und nicht genetisch, und eben darum gilt es gleich mit dem Sein, und wird für dasselbe gehalten. Nur wenn, wie gesagt, der Verstand selbst verstanden wird, als Setzendes des Daseins, wird das Dasein selbst in seiner Entstehung sichtbar, und wird sichtbar sein Unterschied von dem schlechthin nicht entstandenen Sein. Dies darum ist das der W.-L. eigenthümliche Gesicht: das Dasein werden zu sehen. So muß die W.-L. transscendentaler Idealismus sein, und umgekehrt kann es keinen gründlichen und durchgeführten Idealismus geben, ohne die W.-L.

3) Wird hier klar das Verhältniß der W.-L. zur *wirklichen* Erscheinung in der Verstandesform; und wenn man dies nennt: *wirkliches Leben*, das Verhältniß der W.-L. zu diesem. Die W.-L. sieht die Vereinigung der Erscheinung mit der Verstandesform werden; in diesem Gesichte hat sie die Erscheinung, durchaus nur in einem leeren Bilde, ohne allen *realen* Gehalt, (aus dem göttlichen Wesen;) und muß sie so haben; der Gehalt nur absolut *faktisch*: sie aber genetisch. — In der W.-L. erscheint darum in der That Nichts; es ist in ihr nur die Verstandesform sichtbar, ohne alles Verstandene. Sie muß darum immer wieder in das Leben verweisen, und kann nicht etwa durch sich dasselbe ersetzen oder stellvertreten. Was thut sie denn also? Sie macht daher das Leben *klar*, und lehrt das Wahrhafte vom Schein unterscheiden, das Reale von der Form. Ohne sie bleibt durchaus Etwas verborgen: der Ursprung und die Wurzel des Daseins bleibt verborgen. Wer aber mit dem durch die W.-L. gebildeten Auge ins Leben geht, dem ist dieser Ursprung immer und allgegenwärtig klar. (Aus dem dunklen Gefühle dieses Gesetzes mag wohl die Klage kommen, die Philosophie habe keine Realität. Diese wollen gern Alles mit einander haben in Einem: die Philosophie und das Leben. Dies geht aber nicht. Die Philosophie ist nicht das Leben, sondern nur sein Bild. Aber die in der Philosophie errungene Klarheit mit dem Leben zu vereinigen, das geht; und dann wird das Leben ein Bild der Philo-

sophie, und wird einhergehen nach den in der Philosophie erkannten Gesetzen. Darin eben besteht der Erfolg dieser Klarheit, daß dem Menschen das Licht aufgeht über die einzige Realität im Leben, den sittlichen Willen, und daß alle andern vorgeblichen Realitäten, mit welchen die im Dunkeln Tappenden sich mühen, mit mathematischer Evidenz ihnen sich verwandelt in bloße Schemen des Verstandes zur Verständlichkeit eben jenes einigen Realen und Wahrhaftigen in der Erscheinung des sittlichen Willens).

Dies ist also die W.=L., und ihre einfache Aufgabe: zu analysiren die Verstandesform.

Wir haben gesehen: der Verstand setzt ein Sein; *innerhalb* der Erscheinung, versteht sich, welche allein er versteht: er formirt darum das allgemeine Bildwesen zu der *bestimmten* Gestalt. Was wir bisher als Thatsachen des Bewußtseins hingestellt haben in den beiden vollendeten Vorlesungen, sind darum solche feste, gegebene Formationen des allgemeinen Bildwesens durch und für den Verstand; (*durch* und *für* nämlich heißt hier ganz dasselbe. Das Verstehen ist schlechthin: darum ist Etwas *durch* dasselbe; indem es so nun ein Festes, Bestehendes setzt, ist Etwas *für* dasselbe:) welche Formation des Bildwesens wir in der W.=L. aus dem absoluten Formationsgesetze des Verstandes werden abzuleiten haben.

Was kennen wir bis jetzt von solchen Formationen? (Ich habe schon während des Vortrages mehrere Mal zu Uebersichten gesammelt das jedes Mal Vorgetragene: darum können wir jetzt kurz abkommen).

Zuvörderst: die Erscheinung versteht sich formaliter, als *seiend* überhaupt (sie stellt hin das leere Bild einer Erscheinung, ohne allen Gehalt, dessen die W.=L. bedarf, um die Erscheinung zu formiren für den Verstand). Sie versteht *sich*, eben als *Verstand*, als *Ich in leerer Form*. *Sich*, die auf sich selbst Beziehung des leeren Bildes, die Identität des *Verstehens* und des *Verstandenen*. Dieses Eingreifen beider in einander, diese Duplicität in dieser Form der organischen Einheit ist die reine *Ichform*. (Wem es noch nicht klar wäre, der mache es sich hier klar: darüber läßt sich nicht viel reden, jede Verdeutli-

chung führt weiter vom Ziele; es muß den Menschen ergreifen, und dann muß er es festhalten).

Dieses Ich aber ist nicht ein *leerer* Begriff, sondern *Darstellungsbild*; als Verstand eben stellt die Erscheinung sich hin, als verständiges Ich. Das Verstehen bezieht sich auf Bilder, also *mit Bildern*; als *Substanz* der Bilder, welche hier Nichts ist, als Resultat des Sichverstehens, weil der Verstand ein Sein oder eine Substanz setzt. Dieses nun gilt im doppelten Sinne: theils als Bilder seines, des Ich, *Seins*, theils als Bilder *seiner Freiheit* oder des Vermögens, die ersteren enthält das System der Empirie, die gesammte gegebene Natur. Da im Ich, als seiend, abgebildet ist durchaus nur die leere Form des *Verstandes*, ohne alles reale Verstandene; diese Bilder des Seins aber nur dazu da sind, um diese Verstandesform überhaupt darzustellen: so sind sie durchaus nichtig, ohne allen Gehalt und Bedeutung, leerer gleichgültiger Stoff: und es liegt im Verstandesgesetze bloß, daß ein solcher Stoff sein müsse, keineswegs aber, welcher. Die Bilder der zweiten Art sind Bilder eines Willens, welchen das Ich schlechthin schöpferisch in sich erzeugen kann und soll. Da nun das Ich in dieser Rücksicht verstanden ist, nicht mehr, wie im Ausdrucke des bloßen Seins, als leerer *Verstand*, sondern als absolutes Princip über allem gegebenen Sein, und jenseits alles; so ist klar, daß durch diese Bilder ausgedrückt ist das *wahre* Sein des Ich, das durch den bloßen Ausdruck der Verstandesform gesetzt ist; (denn das so gesetzte Sein geht mit der Empirie auf:) sondern das da stammt aus dem Erscheinen Gottes. Wohl aber wird auch *dieses* Sein, obwohl es nicht gesetzt ist durch die *Verstandesform*, dennoch durch den Verstand formirt. Die Erscheinung nämlich, als *Substanz* dieses Seins, was da freilich auch eine Verstandesform ist, — nimmt im Verstande den besonderen Charakter eines absoluten Princips an, und dieser ist ganz klärlich nur entsprungen durch den Gegensatz und die Negation des gegebenen Seins. — Was im empirischen Bilde die Substanz ist, das ist sie, sich *gegeben*: was im Verstandesbilde des Seins aus Gott sie sein soll, dazu muß sie schlechthin sich machen: schlechthin aus Nichts. (Bemer-

ken Sie die Entstehung dieses Charakters des **Princips** aus dem Gegensatze mit dem Sein in der ersten Stelle. Es ist ein Hauptglied: Satz: die Erscheinung versteht sich d. h. als sich verstehend, theils als Verstehen überhaupt, theils als Verstehen ihres wahrhaftigen Seins. Dieses doppelte Verstehen kann als doppeltes und entgegengesetztes verstanden werden nur durch einen entgegengesetzten Charakter. Das Verstehen des bloß formalen Verstehens trägt den Charakter des Seins; darum muß das entgegengesetzte Verstehen der Realität tragen den entgegengesetzten Charakter des Princips. Hier ist die erste Disjunktion und Spaltung der Ansicht vom Ich, theils als Substanz, theils als Princip, entstanden durch den Gegensatz zwischen Sein und Werden, darum Principiat). In der W.-L. muß nun die Ableitung dieser Disjunktion aus der realen höheren Einheit hervorkommen. Dies war die Eine Haupthälfte des in beiden Kollegien vertheilt Vorgetragenen. In der Logik haben wir auf den ersten Theil reflektirt, auf die Empirie; in diesem Vortrage haben wir damit verglichen den zweiten Theil.

Hiermit wäre nun die Aufnahme der Erscheinung in die Verstandesform geschlossen, und die wirkliche Erscheinung der Erscheinung erschöpft, wenn nicht noch ein anderer Umstand hinzuträte. In jener Form des Verstehens der Verstandesform selbst, = Ich, tritt die Erscheinung schlechthin ein, dadurch, daß sie **ist**. So sagen **wir**. Sie versteht darum dieses Eintreten selbst nicht, sondern sie geht auf in dem Resultate desselben. Das Eintreten, oder vielmehr das Resultat davon, das Sein, die stehende Thatsache: Ich mit solchen Bildern, ist hier die letzte und höchste Spitze des Seins in dieser Form. Dann wird aber dem Satze widersprochen, daß die Erscheinung sich verstehe; hier aber ist sie Etwas, das Eintreten in die Ichform, welches sie nicht versteht. Zufolge des Ausspruchs dieses allgemeinen Satzes müßte sie darum verstehen auch dieses Eintreten. Was die eine Seite wäre.

Nun aber beharrt der so eben behandelte Satz auch auf seinem Sinne: nach ihm kann die Erscheinung in diesem Eintreten

sich nicht verstehen. Denn wie sie ist, ist sie in dieser Form: das dadurch gesetzte Verstehen ist eben selbst Verstehen, und das absolute Verstehen, nicht aber das Verstandene. Wie wären nun wohl die Ansprüche dieser beiden Sätze zu vereinigen? Nur dadurch, daß das Verstehen im letzteren Sinne allerdings nur **möglich** sei, nicht **wirklich**, daß es aber in der That und schlechthin möglich sei: daß darum in der Ichform liege auch die **Verständlichkeit** ihrer, als Erzeugung des ursprünglichen Verstandes. Das Produkt des vollzogenen Verstandes aber wird sein die Einheit der Ichform, mithin muß die Verständlichkeit dieser Einheit, der terminus a quo einer solchen Mannigfaltigkeit und Vielheit der Iche sein. Indem darum die Erscheinung sich als absoluten Verstand schlechthin durch ein Verstehen setzt, setzt sie zugleich und in demselben Schlage die höhere Verständlichkeit und Erklärbarkeit bei sich führend, diese Form = Ich, nicht als ein einfaches, sondern als ein mannigfaltiges, weil sie erst durch die Vollziehung eines möglichen Verstehens werden soll zur Einheit.

Wir haben darum hier schon eine vierfache Formation des Verstandes: einmal die Duplicität im Ich selbst, indem es theils angesehen wird als seiend, theils als Princip: dann eine innere Duplicität im Ich, indem es gesetzt wird einmal als ein Angeschautes, das anderemal als ein Verstandenes; in der Anschauung ein Mannigfaltiges, im Verstehen ein Einfaches. Dieses sind die vier Haupt- und Grundthatsachen des Bewußtseins. Diese vierfache Formation gedacht schlechthin als Eins, wie sie ja also sich uns aufdrängt, ist die Einheit der Verstandesform, welche wir bis jetzt im Aufsteigen von dem Einzelnen gefunden haben. In der W.-L. werden wir diese Einheit der Vierfachheit im Absteigen finden; und wo wir sie finden werden, wird der Vortrag der W.-L. eingreifen in den jetzt vollendeten, und in umgekehrter Ordnung den Inhalt des Vorgetragenen mit größerer Klarheit in sich aufnehmen.

Der höchste Punkt, in dem wir hier endigen, ist sichtbar eine bloße **Reflexibilität** und Begreiflichkeit; also der Verstand, als das Grundprincip aller Gestaltung, aber nicht etwa in seinem wirklichen Sein und **Vollzogensein**, (wie in dem

Princip der Empirie;) sondern in seiner bloßen, aber schlechthin und absolut gesetzten Möglichkeit, zeigt sich hier als letztes bestimmendes und formirendes Princip des Bildwesens. Was wir zu Anfange über die W.=L. sagten, zeigt schon deutlich, daß wir es beim Beginn derselben wiederum mit dieser Reflexibilität, mit dieser bloßen Möglichkeit eines Verstehens in einem noch weit höheren Sinne und Umfange zu thun haben werden.

Denn wir haben gesagt: das Sichverstehen ist absolute Seinsform der Erscheinung: sie ist nur in dieser Verstandesform; ihr Sein darum und diese Formation, was nun auch der absolute Verstand sein mag, und was in demselben liegen mag, — was wir indessen an seinen Ort gestellt sein lassen; — sind schlechthin verschmolzen. Nun haben wir ferner gesagt: die W.=L. gleichwohl trennt diese Vereinigung, um sie werden zu sehen. So ist also die W.=L. wieder ein Verstehen des absolut ursprünglichen Verstehens selbst; eine Reflexion und Besinnung auf das absolute Verstehen selbst. Nun wird es uns hoffentlich nicht einfallen, die W.=L. hinzustellen als ein neues Geschöpf, losgerissen von der Gesetzmäßigkeit der Erscheinung überhaupt. Wir werden darum sagen müssen: ein solches Verstehen des absoluten Verstehens, wie die W.=L. es vollzieht, ist schlechthin möglich, gesetzt und gegeben durch das formale Sein der Erscheinung selber; und wir werden darum, wenn wir den Verstand zu fassen begehren in seiner höchsten Einheit, ihn so fassen müssen, daß durch ihn die W.=L. selbst miterklärt wird, und als begründet erscheint. Wir werden ihn darum fassen müssen als Verständlichkeit, Reflexibilität seiner selbst, und so erst wird der Verstand umfassend charakterisirt sein.

Und so glaube ich denn, wenn Ihnen diese Aufgabe verständlich ist, wie ich dies nach meiner Kenntniß von Ihnen im Ganzen sehr wohl hoffen darf, hiermit diese Vorbereitung schließen zu können, um zur Sache selbst zu gehen.

Druckfehler.

Seite 58.	Zeile 1.	v. U.	nach Dasein ist wird ausgefallen.
— 62.	— 14.	v. U.	lies einen zu bestimmenden.
— 71.	— 11.	v. O.	statt Behauptung l. Bedeutung.
— 77.	— 7.	v. O.	st. dasselbige bleibende l. desselbigen bleibenden.
— 80.	— 8.	v. O.	st. Innern l. Innen.
— 112.	— 13.	v. U.	st. fiele l. fiel.
— 114.	— 5.	v. U.	st. Malerei l. Materie.
— 115.	— 9.	v. U.	st. im l. in.
— 117.	— 15.	v. U.	st. vertauschen l. vertuschen.
— 124.	— 7.	v. O.	ist ihr auszustreichen.
— 125.	— 8.	v. U.	st. Begriffen l. Begreifen.
— 131.	— 15.	v. U.	st. ihnen l. ihm.
— 144.	— 11.	v. U.	st. allen l. allein.
— 148.	— 5.	v. O.	st. Es l. Er.
— 152.	— 1.	v. U.	st. uns l. nur.
— 155.	— 9.	v. U.	st. Wirwerden l. Mirwerden.
— 157.	— 19.	v. O.	st. haben l. heben.
— 167.	— 18.	v. U.	st. sehen l. setzen.
— 176.	— 17.	v. U.	ist wie auszustreichen.
— 225.	— 14.	v. U.	st. richtige l. wichtige.
— 246.	— 16.	v. O.	nach fanden ein Colon.
— 248.	— 2.	v. U.	st. erhellt l. erhebt.
— 260.	— 7.	v. O.	st. und l. nur.
— 263.	— 8.	v. U.	st. läge l. liege.
— 279.	— 16.	v. U.	st. die Träger l. der Träger.
— 289.	— 5.	v. U.	nach Erscheinung das Wort: ist einzuschleben.
— 324.	— 6.	v. O.	nach Selbstbewußtsein sich ausgefallen.
— 326.	— 5.	v. O.	st. kennt l. erkennt.
— 326.	— 19.	v. O.	st. im Objekt l. ein Objekt.
— 328.	— 15.	v. U.	st. was l. welche.
— 328.	— 2.	v. U.	st. ersehen l. ersetzen.
— 333.	— 20.	v. O.	st. den ersten l. die ersten.
— 359.	— 1.	v. U.	st. müßte l. müßten.
— 376.	— 16.	v. U.	vor schwarz ist nicht ausgefallen.
— 376.	— 13.	v. U.	st. Mein l. Kein.
— 378.	— 7.	v. O.	st. noch l. doch.
— 389.	— 9.	v. U.	ist zu lesen: »richtig Major: Kein allgemeiner« ꝛc.
— 393.	— 18.	v. U.	nach so ein Komma zu setzen.
— 406.	— 9.	v. U.	st. Im l Ich.

VOLUME 2

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN
ENTRY: FICHTE, JOHANN GOTTLIEB
v. 2

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

______Page(s) missing/not available:______________________________

______Volumes(s) missing/not available:______________________________

______Illegible and/or damaged page(s):______________________________

______Page(s) or volumes(s) misnumbered:______________________________

______Bound out of sequence:______________________________

______Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from: The University of Minnesota; pp. 3-45

______Other:______________________________

1

Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben.

Die Wissenschaftslehre.

I. Vortrag. Der Charakter der W.-L., und was Sie von ihr zu erwarten haben, ist schon am Schlusse der beendigten Vorlesungen dargelegt worden. Sie hat die Aufgabe, das Eine, allgemeine und absolute Wissen in seiner Entstehung zu sehen; darum aus Etwas, was schlechthin nicht ist Wissen, sondern etwa Bewußtes; sein Princip ist, nicht Principiat: denn beide fallen nothwendig auseinander, und sind gänzlich geschieden.

Dieses im Hintergrunde Liegende, das Bewußte, was schlechthin nur solches ist, nennt man sonst auch wohl Sein. Mit diesem also hat es die W.-L. nicht zu thun, sie ist nicht Seinslehre. Das Sein, welcherlei es auch sei, inwiefern es der Betrachtung unterworfen wird, können wir nur haben als Bewußtes; es liegt immer in dem Wissen, welches betrachtend über demselben schwebt. Darum könnte man von einer Seinslehre nur durch Mißverständniß sprechen, indem man sich nicht besänne auf sein Wissen und Denken desselben. Die berühmteste unter den Seinslehren, diejenige, welche wenigstens den Begriff des Seins richtig auffaßt, ist die des Spinoza. Aber auch er hat sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken desselben. Da nun dieses sich Nichtbesinnen so allgemein sich findet, muß es einen gewissen natürlichen Grund dieser Nichtbesinnung geben, der sich in unserer Forschung ergeben wird. Für die W.-L. dagegen ist die Besonnenheit auf das Wissen, oder das Sichbewußtsein der eigentliche, Eine, und bleibende Zustand; die Besinnung wird uns zu einer Kunst nach Regeln.

Insofern nun die W.=L. einsieht, nur das Wissen zu ihrem Objekte haben zu können, mithin Wissenslehre ist, das Sein durchaus aussondert, und deutlich erkennt, daß es eine Seinslehre nicht geben kann: so ist sie dadurch zugleich **transscendentaler Idealismus**, d. i. absolute Aussonderung des Seins vermittelst der Besonnenheit über sich selbst. W.=L. und tr. Ideal. bedeuten Ein und dasselbe. Wer da sagt: eine Seinslehre giebt es nicht, die einzig mögliche absolute Lehre und Wissenschaft ist Wissenschaft des Wissens, der ist transscendentaler Idealist, indem er bekennt, daß das Wissen das Höchste sei, von dem gewußt werden könne.

Wenn wir nun das Wissen selbst, das allgemeine, absolute Wissen in seiner Entstehung sehen können; so werden wir diese Genesis des absoluten Wissens vollziehen doch wohl nur innerhalb des Wissens selbst, und durch ein Wissen. Das Wissen muß demnach **in** ihm selber **über** sich selber hinausgehen können. **Alles** Wissen zu erschöpfen, und in seiner Entstehung darzulegen, sagten wir, sei die Aufgabe der W.=L. Es gäbe demnach, zufolge der Voraussetzung, durchaus Nichts im Wissen, das bloßes Wissen, in sich Aufgehendes wäre, und nicht auch wieder sein könnte **Bewußtes**, um in dieser letzten Form wieder zu werden zum Objekte einer W.=L. In allem andern Wissen außer der W.=L. wird nur gewußt schlechthin: es **ist** dieses Wissen, aufgehend in dem hier befindlichen Sein. In der W.=L. dagegen müßte sich über ein jedes also in sich selbst aufgehendes Wissen erheben ein neues Wissen, für welches zum Bewußten, zum **Objekt** würde, was vorher letztes und höchstes Wissen, Subjekt war. Dies liegt in der Behauptung einer W.=L.; es giebt eine solche, heißt: Alles Wissen kann werden wiederum Bewußtes in einem neuen dasselbe zum Objekt machenden Wissen.

Es scheint damit nun weiter sich also zu verhalten: Ist dieses Bewußtsein, aus welchem die W.=L. besteht, das letzte, absolute, alles andre Wissen umfassende, und zum Objekt machende Bewußtsein; so kann es **nicht selbst wieder werden Objekt** und Bewußtes; indem es sodann ausser ihm noch ein höheres, subjektives Wissen und Bewußtsein geben müßte; das Bewußtsein der W.=L. darum nicht wäre das letzte und höchste, wie wir doch behaupteten.

Dies genauer erwogen. Wir setzen voraus das allgemeine, Allen bekannte Wissen. Dieses, als das System, das All des gesammten bekannten Wissens **ist**, in sich selbst geschlossen, auf sich selbst beruhend; weiß eben allenthalben in letzter Instanz, ist aber nicht seiner sich bewußt. Nun stellen wir auf die Idee einer W.=L., als eines neuen Wissens, welches für jenes erste sein soll Bewußtsein, darum sich verhält zu diesem ersten Wissen, wie dieses zu seinen Objekten. Es fragt sich: könnte es vielleicht über dieses Bewußtsein des Wissens hinaus noch geben ein Drittes, ein Bewußtsein des Bewußtseins des Wissens? Nein; denn wäre dies, so hätten wir den aufgestellten Begriff der W.=L. nicht scharf gefaßt, und wüßten nicht, was wir redeten. Schlechterdings **alles** Wissen soll in ihr werden Objekt und Bewußtes. Sollte nun die W.=L. selbst wieder Objekt und Bewußtes werden für ein höheres Bewußtsein; so wäre dieses dritte Wissen = W^3 die W.=L. W.=L. ist also nur dasjenige Wissen, welches schlechthin nicht wieder Objekt werden kann eines neuen Wissens, sondern durchaus nur Bewußtsein ist. Alles andere Wissen begreifend und begründend, müßte sie darin **zugleich** sich begreifen und begründen. Wenn wir dies mit dem bekannten Sprachgebrauch von subjektiv und objektiv bezeichnen wollen, so müssen wir sagen: die W.=L. bleibt in alle Ewigkeit nur subjektiv, und wird nie objektiv.

Und so ist klar, daß man dieses letztere Bewußtsein nicht an sich bringen kann in irgend einem Bilde, historisch, wodurch es ein (todt) **Objektives** würde; sondern daß man es mittelbar leben und erleben muß. Es kennt nur sich selbst, dadurch, daß es eben ist. Die W.=L. kann nicht so im bloßen Bilde an Jemanden gebracht werden; sondern man muß sie eben in sich selber sein, und sie leben; man erkennt ihr Bewußtsein nur im unmittelbaren Sein desselben, und es giebt gar keine andre Weise, sich ein Bild davon zu erwerben. Es mag wohl sein.

daß die W.=L. sich selbst erklärt, begreift, und ableitet; doch dieses objektive Bewußtsein derselben giebt es nur innerhalb ihrer selbst, und man kommt auch zu diesem Bilde nur dadurch, daß man sie eben lebt und erlebt.

Es giebt darum auch keinen äusseren Beweis, daß eine solche W.=L. und ein solches Bewußtsein möglich sei; denn ein solcher setzte ja ein Bild der W.=L. über ihr, das es nicht giebt; sondern der Beweis kann nur geführt werden durch das Faktum selbst. Sie kann darum den Beweis ihres Seins nur denjenigen führen, der sich ihr hingiebt. Die Andern sind lächerlich mit ihren Forderungen und Anmuthungen des durchaus Unmöglichen; mit ihren Zweifeln: wie wird es mir bekommen? Wir können ihnen nur antworten: wüßtest du das, so bekäme es dir schon wirklich; habe sie, lebe sie, so wirst du es wissen! Man muß es eben wagen. Es verhält sich mit ihr grade so, wie mit dem Leben. Das Leben kennt man nicht, ohne daß man es ist, es kann nicht gesetzt werden im Bilde. Eben darum bemerkte ich dies, zum Troste derjenigen, welche die Gefahren und üblen Folgen der W.=L. zu kennen wähnen; — sie wissen aber gar Nichts von ihr, und was sie kennen, ist ein leeres und albernes Gespenst. Die W.=L. geht den Menschen an, und mit ihr ist ein eigenes inneres Werden, und ein neuer Charakter gesetzt.

Ein solches Sehen des Wissens wäre näher jedoch ein Verstehen desselben, eben in und aus seinem Grunde; eine Zerlegung des Wissens, mit der Nachweisung: woher gerade ein solches und solches komme, als in der Einheit des Wissens sich vorfindet. Aber das in der W.=L. genetisch zu durchschauende und abzuleitende Wissen ist selbst auch Verstand. Also in der W.=L. verstände sich der Verstand; — und dies wäre somit bestimmter die eigentliche Aufgabe der W.=L., dieses Selbstverstehen des Verstandes zu vollziehen; den Verstand zu verstehen. Indem wir nun voraussetzen, daß dieses möglich ist, so ist der Verstand absolute Verständlichkeit seiner selbst, Reflexibilität. Käme es uns nun an auf einen zu Grunde zu legenden Begriff vom Verstande, so würde dies der höchste Begriff desselben sein: er ist absolute Verständlichkeit seiner selbst;

und in diesem Begriffe, und von ihm aus werden wir ihn als unsre eigentliche Aufgabe fassen können. So sind wir jetzt da angekommen, wo die Thatsachen schlossen.

Weitere Exposition. Der Verstand, ihn indessen in seiner ersten und niedern Bedeutung genommen, einfach, wie er vorkommt im gewöhnlichen und gegebenen Wissen, welches das Phänomen ist für die W.=L., — versteht nicht etwa Nichts, sondern Etwas: er hat seine Grundlage, sein Objekt, welches nicht selbst ist der Verstand, sondern das in ihm Verstandene. Z. B. Ganz gewiß wissen wir, daß nach Analyse und Abzug alles Wissens übrig bleiben wird das absolute Sein, und der Verstand ist eben nur Verstehen des absoluten Seins; er hat eine Grundlage, welche er versteht, und welche nicht ist er selbst. Dieses Verstandene aber ist in ihm, oder im Wissen nur, inwiefern es Verstandenes ist. Jenes unbekannte Objekt des Verstandes, und der Verstand selbst sind darum in dem wirklichen Wissen durchaus verschmolzen, von einander durchdrungen, und zu einer organischen Einheit vereinigt, und diese organische Einheit wäre eben das wirkliche Wissen. Wäre aber dies nur zum Theil, sage ich. Denn es tritt hinzu noch Folgendes. Der Verstand in dieser organischen Einheit mit dem absolut Verstandenen ist auch Verständlichkeit seiner selbst, und dies ist er auch schlechthin. Wir bekämen darum, meine ich, je nachdem wir zählen, zwei oder auch drei Elemente, aus denen das von uns abzuleitende Wissen zusammengesetzt ist. Erstens, oder erstens und zweitens: der Gehalt, das absolute Objekt, mit der Verstandesform organisch vereinigt, und von ihr durchdrungen. Zweitens oder drittens: die Verständlichkeit dieser Einheit; also die Verständlichkeit, theils dieser Theile, theils ihrer synthetischen Einheit, in synthetischer Einheit mit den beiden ersten Gliedern. Dies zusammengenommen, als eine einzige organische Durchdrungenheit und Verschmolzenheit, wäre darum die innere Einheit des gesammten Wissens. Diese hätten wir für's Erste deutlich und bestimmt aufzustellen, und aus ihr, durch bloße

Analyse, das Besondere abzuleiten. Also das Eine Wissen ist zu verstehen: dies ist unsere Aufgabe. Was ist dieses Eine Wissen? Die absolut organische Einheit und Durchdrungenheit jener Grundbestandtheile: des Verstandes mit dem Verstandenen und der Verständlichkeit seiner selbst. Aus dieser Einheit müßte alles Mannigfaltige im Wissen durch bloße Analyse sich ergeben.

Könnte ich nun diese Einheit Ihnen sogleich aufstellen; so wäre der Weg der W.-L. leicht, und die Methode ganz einfach: wir hätten nur diese hingestellte Einheit zu analysiren. Aber das nächste Geschäft ist es vielmehr, diese organische Einheit vor Ihren Augen erst zusammenzusehen, sie entstehen zu lassen aus Elementen, die mir bekannt sind, und die Sie selbst auch zum größten Theil aus den vorbereitenden Vorträgen schon kennen. Ueber diese Construction kann nun vorläufig keine Rechenschaft abgelegt werden: in der Arbeit selbst muß es sich ergeben, ob wir Ordnung und Methode in unserm Vortrage haben. Aber sie ist nicht vorzuzeichnen. Unsere nächste Aufgabe ist darum die Genesis der organischen Einheit: ist diese einmal hingestellt, dann ist die Analyse leicht.

Zwei vorläufige Bemerkungen: 1) die W.-L. fordert die höchste Genauigkeit und Schärfe, die der Mensch aufbringen kann, und nimmt den höchsten Grad des Denkvermögens in Anspruch: denn sie ist die letzte Analyse, und Alles, was sonst irgendwo in dem übrigen Denken und Wissen in concreto vorkommt, in irgend einer synthetischen Vereinigung, wird in ihr zerlegt in seine schlechthin einfachen Bestandtheile. Wir haben oben gesagt: das Wissen oder der Verstand sei eine absolute Synthesis des Gehaltes mit der Verstandesform; in dieser Vereinigung sei das Wissen ursprünglich. Die W.-L. läßt dieses Wissen werden, heißt demnach: sie läßt diese Vereinigung werden. Sie trennt also das im wirklichen Wissen nie Getrennte, um es wieder zusammenzusehen; und so verfährt sie durch das ganze Wissen hindurch. Was im wirklichen Wissen vorkommt concrescirt und in Vereinigung, wird von der W.-L. zerlegt in die einfachen Bestandtheile. — Das Element des Bildens der W.-L. ist darum jenseits alles wirklichen Wissens, indem ja diese Trennungen und Vereinigungen im wirklichen Wissen als solche nicht sind, sondern nur in concreter Einheit. Darum liegt natürlich die Region ihres Begreifens, d. i. ihres Trennens und Vereinigens auch jenseits. Der Charakter der W.-L. ist gut ausgesprochen durch diese Formel: was innerhalb des faktischen Wissens vereinigt ist, wird in ihr getrennt, um die Vereinigung entstehen zu lassen. Die W.-L. möchte darum Anspruch machen auf die höchste Energie der Einbildungskraft, eben auf die *absolute* Kraft des Bildens, auf ein Bild dessen, was im wirklichen Wissen niemals gebildet wird; und zugleich auf die höchste Genauigkeit und Bestimmungskraft des Urtheils: denn es kommt darauf an, daß diese Bilder mit der höchsten Genauigkeit construirt werden, weil sonst die Evidenz nicht erfolgen kann. Oder betrachten wir das Wesen der W.-L. noch anders, wie es sich ergiebt aus ihrem Objekte. Das Wissen ist durch und durch Bild; und zwar Bild des Einen, welches ist, des Absoluten: es ist also auch absolut nur Ein Bild; das Wissen ist absolute Einheit, weil das in ihm Gebildete ist absolute Einheit. Und doch soll dasselbe Wissen auch wieder sein ein *Mannigfaltiges*, theils ein unendliches, theils ein in einer geschlossenen Vielfachheit. Was kann dieses Mannigfaltige sein? Verschiedene Bildformen des Einen Bildes. Und wie können diese untereinander verschieden sein? Offenbar nur im Verhältnisse zu einander, welches Verhältniß der verschiedenen Bildformen zu einander uns darum immer gegenwärtig sein muß, um die Besonderheit und Verschiedenheit einzusehen. Also die W.-L. müßte immerfort im Auge haben das Eine Bilden, welches, nach der Einheit eines Gesetzes des Bildens, zur *Mannigfaltigkeit* von Formen würde. Dies grade in das Gesicht und die Einsicht, welche die W.-L. anmuthet, die sie frei zu erzeugen anmuthet, und sodann sie festzuhalten auf ewig. Dies fordert sie unerläßlich, sein inneres Auge zu diesem feststehenden Gesichte, unter der Einheit seines Gesetzes, zu bilden. Sie sehen wohl, daß dies eine ganz neue Welt der Einsicht, indem das gewöhnliche Bewußtsein oder Wissen nur

die Bilder sieht, fertig: daher nach der gewöhnlichen Ansicht diese Bilder eben sind, und so und so sind, und damit gut; — nicht aber wird im gewöhnlichen Wissen gesehen das Bilden im Hintergrunde, welches sie erzeugt; noch das Gesetz, nach welchem sie erzeugt werden. Dies ist offenbar eine ganz neue Einsicht, zu welcher uns alles Bisherige nichts hilft; auch aus andern Philosophien Gezogenes ist dazu nicht zu gebrauchen. Hat man die Mannigfaltigkeit auch noch so zerlegt, und so scharf beobachtet, was soll uns das für die W.-L. helfen? Denn diese redet ja allein von dem Vereinigungspunkte, von dem Einen Bilden, aus welchem alles Mannigfaltige in seinem Zusammenhange hervorgeht. Da nun nur die Rede ist von Bildern, die nur in ihren Verhältnissen zu einander verschieden sind, so sehen Sie wohl ein, welcher großen Aufmerksamkeit und Schärfe es bedarf, um die bisweilen höchst feinen Unterschiede, die es geben möchte, zu bemerken.

Doch damit ich nicht abzuschrecken scheine, will ich auch die andre Seite darstellen. In anderer Hinsicht ist wiederum Nichts leichter als die W.-L., wenn man nur hineinzukommen vermag in ihr inneres Element, und die Eigenschaften hat, die diesem Elemente angemessen, und ohnedies jedem rechten Menschen anzumuthen sind, Ernst, Sammlung, Einfachheit und Wahrheitsliebe. Denn in den Umkreis des gewöhnlichen Wissens tritt eine sehr vielfache Gesetzgebung ein, welche sich häufig durchkreuzt; und man muß seinen Blick und Augenpunkt in diesen Regionen sehr oft vermannigfaltigen, und auf Vielerlei zugleich richten. So aber ist es nicht hier: in der W.-L. ist und bleibt das Objekt des Blickes durchaus dasselbe, das Eine Bilden; und die Gesetzgebung dafür geht aus von einem einzigen, klar sichtbaren Punkte. Es ist ferner in ihr eine strenge Unterordnung, und Systematicität, und jedes Besondere wird in ihr durch das Eine, wodurch alles Besondere ist, und durch alles Uebrige, erklärt und bestimmt, und für die Bildungskraft des Verstandes gehalten und getragen. Ein Bild, klar gedacht, verhilft darum allen übrigen zur Richtigkeit und Klarheit.

Die Verschiedenheit der Leichtigkeit und Schwere der W.-L.,

und des gewöhnlichen Wissens ließe sich darum auf den Einen Begriff zurückführen: Bei der Beschäftigung mit dem gewöhnlichen Wissen wird dem Menschen angemuthet, viel zu *thun*; in der W.-L. dagegen, Etwas zu *sein*; und zwar nicht etwas Neues, sondern nur das zu sein, was er sein soll, ein rechter Mensch; und nun eben nicht zu thun, und aller besondern Agilität und Geschäftigkeit sich zu enthalten. Wer nur eben sich treu hingiebt der Evidenz, dem wird sie sich wohl von selbst machen: sie ergreift ihn, und er soll sie sich nicht machen, sondern nur sich ihr hingeben.

II. *Vortrag.* 2) Unser erstes Geschäft wird sein müssen, die oben geschilderte Einheit des Wissens oder Verstehens zu construiren; indem wir das treiben, was wir nach unsrer Lehre, und nach dem aufgestellten Begriffe der W.-L. sind, nämlich Verstehen des Verstandes. — Wir sollen den Verstand construiren in seiner Synthesis mit dem Gehalte: was werden darum wir in dieser Construction sein? Verstehen des Verstehens selbst. Wir werden darum sein der Ausdruck und die Vollziehung desjenigen, wovon wir gesagt haben, daß es mit ausmache ein Element, und zwar das letzte, der aufgestellten Synthesis; der Ausdruck und die Vollziehung der *Verständlichkeit* nämlich, die als solches Element des synthetischen Verstandes vorausgesetzt ist. Mit dieser absoluten Verständlichkeit machen wir nun gleich hier zum Beginne Ernst, indem wir in dieser Funktion sind das wirkliche *Verstehen* des Verstandes in seiner Verschmolzenheit mit dem Concreten.

Wie wollen wir denn nun diese Verständlichkeit des Verstandes, die wir schon faktisch beweisen, indem wir unser erstes Geschäft beginnen, hineinbringen in die organische Einheit des Wissens? Auf zweierlei Weise, entweder nämlich können wir aus unserm *faktischen* Vollziehen der Verständlichkeit fortschließen: es geschieht; darum ist es schlechthin *möglich*; und da wir, die Wissenschaftslehrer, doch wohl nichts Anderes sind, als das ursprüngliche Wissen selbst: ein solches Verstehen des Verstandes

liegt darum schlechthin in dem Vermögen des ursprünglichen Wissens: so wäre dies ein faktischer Schluß. Oder auch zweitens: es fände sich in der aufgestellten Einheit des Wissens selbst ein absolutes Gesetz, zufolge dessen dieses Verstehen des Verstandes nothwendig möglich, der Verstand sich selbst verständlich sein müßte, und als solcher a priori eingesehen würde; daß sonach aus diesem Gesetze die W.-L. selbst als eine nothwendige Bestimmung des ursprünglichen Wissens abgeleitet würde. Es wird uns gelingen, auf die letztere Weise zu verfahren; wir werden ein solches Gesetz der Verständlichkeit im Verstande auffinden, und so wird denn die W.-L. als ein nothwendiger Bestandtheil des Wissens aus seinem Grundgesetze abgeleitet werden, und selbst als ein Glied der Ableitung in der W.-L. vorkommen, darum auch vorkommen in einem Bilde ihrer selbst.

Sie hat darum allerdings ein Bild ihrer selbst, was wir oben leugneten; aber nur in ihr selbst, und durch sie selbst, und dadurch, daß sie ist. Wer die W.-L. hat, der erkennt sie freilich zugleich, noch dazu nicht bloß faktisch, daß sie ist, und so ist; sondern auch aus einem Gesetze des Wissens, daß er sie haben kann und soll, und daß das Wissen vollendet ist nur für den, der sie hat. Aber auch nur der, der sie hat, hat dies Bild von ihr; und so verbleibt es denn bei unsrer obigen Bemerkung, indem bloß das dort allgemein Gesagte durch das Gegenwärtige berichtigt ist, daß es allerdings ein solches Bild gebe, aber nur innerhalb der W.-L. selbst.

Zugleich sind dadurch auch alle Zweifel beseitigt über unser vielleicht als willkührlich und unbegründet erscheinendes Verfahren bei der ersten Construction. Ich muß construiren, wie ich es verstehe; indem es geschieht, kann es sich nicht begründen: sind wir aber nur erst in die Einheit hinein, so wird unser Verfahren als nothwendig erhellen aus der Einheit selber. In der Einheit selbst wird der Punkt vorkommen, wo unser Verfahren sich selbst als nothwendig und gesetzlich beweist. Dies ist die versprochene Bemerkung über die Art, wie die W.-L. den Beweis von sich selbst führt.

Dies ist hinlänglich zur Vorerinnerung: jetzt lassen Sie uns an unser nächstes Geschäft gehen, an das **Construiren der Einheit**, wie wir dies selbst vermögen; dieser Verantwortung können wir nach der so eben gemachten Bemerkung, mit der wir die Vorerinnerungen schlossen, demnächst uns überheben. Unser Verfahren muß durch sein eigenes Resultat sich beweisen, indem es auf ein Gesetz führt, aus welchem es als nothwendig einleuchtet. Thut es das nicht, so fällt es in sich zusammen.

---

1) Als die absolute Grundlage des Wissens haben wir in den geschlossenen Vorträgen das Erscheinen des Absoluten erkannt; oder auch das absolute Erscheinen, welches, wie wir einsahen, gleichbedeutend ist: zu fassen, als bloße Accidenz des Absoluten; ruhend, und die Grundlage seines Seins tragend durchaus in dem Absoluten selber, ohne alles eigene Sein. Dies ist uns aus dem Vorhergehenden bekannt, und wird jetzt, wenn Jemand darüber noch zweifelhaft sein sollte, als Hypothese hingestellt, die noch allen Prüfungen durch die darauf zu beziehenden Gesetze ausgesetzt ist. Also der erste Punkt, von dem wir ausgehen, ist ein Bild des Erscheinens, noch ohne alle Beziehung auf die Verstandesform, und ohne alles eigene Sein, nur sich stützend auf das absolute Sein, auf Gott. (Daß wir denn doch ein solches Bild der Erscheinung haben, sie objektiviren in diesem ihrem bildlosen Sein, daß **wir** darum mit im Spiele sind, und selbst dieses Erscheinen hindenken, das wollen wir vor der Hand noch ignoriren).

2) Ferner haben wir gesagt: dieses Erscheinen **ist** nun nur, inwiefern es sich versteht. Aufgestelltermaßen als Accidenz an dem Absoluten ist es ganz und gar nicht, sondern es ist nur in sich selber, auf sich selber ruhend, und sein Sichverstehen anhebend; nur in seinem Sichverstehen ruhend ist es. (Sie sehen, daß wir dadurch unser erstes Setzen zurücknehmen, und demselben deutlich widersprechen; es wurde also nur hingestellt, um stückweise in Ihnen die Einsicht zu Stande zu bringen). Denn das Sichverstehen ist die absolute Form seines Seins. Wie darum

liegt darum schlechthin in dem Vermögen des ursprünglichen Wissens: so wäre dies ein faktischer Schluß. Oder auch zweitens: es fände sich in der aufgestellten Einheit des Wissens selbst ein absolutes Gesetz, zufolge dessen dieses Verstehen des Verstandes nothwendig möglich, der Verstand sich selbst verständlich sein müßte, und als solcher a priori eingesehen würde; daß sonach aus diesem Gesetze die W.-L. selbst als eine nothwendige Bestimmung des ursprünglichen Wissens abgeleitet würde. Es wird uns gelingen, auf die letztere Weise zu verfahren; wir werden ein solches Gesetz der Verständlichkeit im Verstande auffinden, und so wird denn die W.-L. als ein nothwendiger Bestandtheil des Wissens aus seinem Grundgesetze abgeleitet werden, und selbst als ein Glied der Ableitung in der W.-L. vorkommen, darum auch vorkommen in einem Bilde ihrer selbst.

Sie hat darum allerdings ein Bild ihrer selbst, was wir oben leugneten; aber nur in ihr selbst, und durch sie selbst, und dadurch, daß sie ist. Wer die W.-L. hat, der erkennt sie freilich zugleich, noch dazu nicht bloß faktisch, daß sie ist, und so ist; sondern auch aus einem Gesetze des Wissens, daß er sie haben kann und soll, und daß das Wissen vollendet ist nur für den, der sie hat. Aber auch nur der, der sie hat, hat dies Bild von ihr; und so verbleibt es denn bei unsrer obigen Bemerkung, indem bloß das dort allgemein Gesagte durch das Gegenwärtige berichtigt ist, daß es allerdings ein solches Bild gebe, aber nur innerhalb der W.-L. selbst.

Zugleich sind dadurch auch alle Zweifel beseitigt über unser vielleicht als willkührlich und unbegründet erscheinendes Verfahren bei der ersten Construction. Ich muß construiren, wie ich es verstehe; indem es geschieht, kann es sich nicht begründen: sind wir aber nur erst in die Einheit hinein, so wird unser Verfahren als nothwendig erhellen aus der Einheit selber. In der Einheit selbst wird der Punkt vorkommen, wo unser Verfahren sich selbst als nothwendig und gesetzlich beweist. Dies ist die versprochene Bemerkung über die Art, wie die W.-L. den Beweis von sich selbst führt.

Dies ist hinlänglich zur Vorerinnerung: jetzt lassen Sie uns an unser nächstes Geschäft gehen, an das **Construiren der Einheit**, wie wir dies selbst vermögen; dieser Verantwortung können wir nach der so eben gemachten Bemerkung, mit der wir die Vorerinnerungen schlossen, demnächst uns überheben. Unser Verfahren muß durch sein eigenes Resultat sich beweisen, indem es auf ein Gesetz führt, aus welchem es als nothwendig einleuchtet. Thut es das nicht, so fällt es in sich zusammen.

---

1) Als die absolute Grundlage des Wissens haben wir in den geschlossenen Vorträgen das Erscheinen des Absoluten erkannt; oder auch das absolute Erscheinen, welches, wie wir einsahen, gleichbedeutend ist: zu fassen, als bloße Accidenz des Absoluten; ruhend, und die Grundlage seines Seins tragend durchaus in dem Absoluten selber, ohne alles eigene Sein. Dies ist uns aus dem Vorhergehenden bekannt, und wird jetzt, wenn Jemand darüber noch zweifelhaft sein sollte, als Hypothese hingestellt, die noch allen Prüfungen durch die darauf zu beziehenden Gesetze ausgesetzt ist. Also der erste Punkt, von dem wir ausgehen, ist ein Bild des Erscheinens, noch ohne alle Beziehung auf die Verstandesform, und ohne alles eigene Sein, nur sich stützend auf das absolute Sein, auf Gott. (Daß wir denn doch ein solches Bild der Erscheinung haben, sie objektiviren in diesem ihrem bildlosen Sein, daß **wir** darum mit im Spiele sind, und selbst dieses Erscheinen hindenken, das wollen wir vor der Hand noch ignoriren).

2) Ferner haben wir gesagt: dieses Erscheinen ist nun nur, inwiefern es sich versteht Aufgestelltermaßen als Accidenz an dem Absoluten ist es ganz und gar nicht, sondern es ist nur in sich selber, auf sich selber ruhend, und sein Sichverstehen anhebend; nur in seinem Sichverstehen ruhend ist es. (Sie sehen, daß wir dadurch unser erstes Setzen zurücknehmen, und demselben deutlich widersprechen; es wurde also nur hingestellt, um stückweise in Ihnen die Einsicht zu Stande zu bringen). Denn das Sichverstehen ist die absolute Form seines Seins. Wie darum

das Erscheinen ist, so ist es in dieser Form, mit derselben verschmolzen, und in ihr aufgegangen. Wir haben demnach eine Synthesis vorgenommen vermittelst der Seinsform, indem die Erscheinung, welche wir erst hingebildet hatten ohne alles Sein, jetzt aufgenommen ist in ihre Seinsform; wir haben darum das ursprüngliche Erscheinen durch die Aufnahme in diesen Begriff der Seinsform weiter bestimmt. (Ich hebe mit Bedacht die einzelnen Schritte heraus: denn davon hängt ab das Vermögen des Selbstreproducirens).

3) Was heißt nun aber Verstehen? Das heißt nicht, daß Sie irgend Etwas darüber anführen sollen, irgend einen partiellen Charakter, ein Merkmal und Kriterium des Verstehens beibringen; sondern Sie sollen zur Stunde in ein durchaus erschöpfendes Bild des Verstehens sich verwandeln, wodurch Sie selbst werden würden ein Verstehen des Verstehens: und zwar in seiner reinen absoluten Form, d. h. nicht Bild dieses oder jenes Verstehens, sondern Bild eines Verstandes überhaupt, der weiter schlechthin Nichts ist, als nur Verstand.

Bevor wir weiter gehen, einige Vorerinnerungen.

a) Mit dieser Aufgabe hebt das eigentliche Wesen der W.-L. an: die ersten beiden Bemerkungen bezeichneten nur den Ort der Untersuchung; hier beginnt das Eigenthümliche der W.-L., von welchem wir bisher geredet haben. Wir selbst nämlich schlechthin in eigner Person sollen werden ein Bild von dem Bilden jenseits alles wirklichen Wissens. Hier tritt darum auch die geforderte Genauigkeit und Schärfe ein.

b) Und zwar ein Bild vom Verstehen sollen wir werden. Es ist wohl klar, daß dieses das Grundbild sein möchte, das Bild des Einheitspunktes, welches wir suchen; also das tiefste und innigste Element jenes Bildens, die Wurzel und der Kernpunkt, an welchen alles Spätere dieses von uns zu erzeugenden Bildes der Einheit sich anlegen muß. Es ist dasjenige, was als Einfachheit weiter bestimmt werden soll durch ein Gesetz: und

wir sehen hier schon eine doppelte Gesetzgebung: theils soll der Gehalt verstanden werden, das Erscheinen des Absoluten selbst; theils soll der Verstand sich selbst verständlich sein, welche Verständlichkeit zu realisiren, uns hier sogar angemuthet wird. Dieser Einheitspunkt wird dadurch eben werden zu einem Mannigfaltigen. Wie könnte nun Jemand das Gesetz verstehen, und die aus diesem Gesetze erfolgende Bestimmtheit, wenn er nicht vorher die absolute Einheit ohne alles Gesetz verstanden hat.

c) Ein reines Verstehen überhaupt giebt es aber nicht, wie schon hier klar ist: denn wir haben ja den Verstand geschildert als die Seinsform eines Andern, der Erscheinung, und zu einer Synthesis mit diesem wollen wir das gegenwärtig zu entwerfende Bild erheben. Es ist darum klar, daß das zu construirende Bild nicht ist Bild irgend eines in der wirklichen Anschauung vorkommenden Faktums, sondern rein und lauter ein nur durch das Verstehen des Verstehens erzeugtes Bild; daß es darum wirklich ist nur in der W.-L., und ausser derselben gar nicht. Aus ihm sollen ja erst durch eine Synthesis mit Gehalt und Gesetz erzeugt werden die Bilder der wirklichen Fakta. Nur wir darum haben dieses Bild; dieses Bild ist Grundlage und abgerissenes Element nur für uns.

Dies wird erinnert, damit man ja nicht vorgreife, und meine, was wir hier nachweisen werden als ein Glied des Verstehens, auch in der wirklichen Anschauung wiederfinden zu können. Ein solches wäre sicher das Falsche. Dieses Nachweisen komme Ihnen überhaupt nicht ein in der W.-L., denn sie beschreibt ganz neue, ausser aller wirklichen Anschauung liegende Elemente, ein rein Jenseitiges des Gegebenen.

d) Uebrigens erinnere ich, daß dieses Bild, wenigstens in seinen Bestandtheilen meinem Hörsaale ganz und gar nicht fremd und unbekannt ist; und auch in den vorbereitenden Vorlesungen sind Sie mannigfaltig zur Construction desselben geübt worden. Es fällt gar sehr zusammen mit dem Bilde vom Sehen, welches wir aufgestellt haben, und welches in der synthetischen Einheit der Apperception nachgewiesen wurde. Nur die strenge Absonderung, in welcher wir es hier hinstellen, ist neu.

Uebrigens muß jeder selbst construiren. Ich kann nur dazu anleiten.

III. Vortrag. Gehen wir jetzt an unsere Aufgabe: was heißt Verstehen?

Ich sage: Verstehen ist Sein: Bild eines Bildes, absolut vereinigt mit dem Bilde jenes Seins, des Bildseins.

Ich habe in diesem Satze ausgesprochen zwei Hauptbestandtheile: 1) Sein eines Bildes: Was heißt Sein? Beruhen auf sich selbst, aufgehen in sich, absolut mit und durch sich befriedigt. — Nun aber haben wir hier nicht gesprochen von einem Sein überhaupt, sondern nur von einem Bildsein; also von einem weiter bestimmten Sein und Beruhen auf sich selbst. Und zwar war selbst dieses seiende Bild auch nicht ein einfaches Bild, sondern Bild eines Bildes. Dies ist die untere und erste Hälfte unseres Satzes.

Lassen Sie uns diese analysiren.

a) Ein Bild setzt schlechthin sein Gebildetes; es ist ein absolutes Durch und Princip eines Gebildeten. Wem dies noch nicht unmittelbar einleuchtet, der lerne es jetzt. Daß es bei Manchen nicht geschieht, daß es Viele nicht einsehen, kommt vom verblaßten und faselnden Denken, welches in der Lehre von der reproduktiven Einbildungskraft nachgewiesen ist, wo man nicht ganzen Ernstes Etwas hindenkt, und sein Denken daran setzt, sondern im Sprunge bleibt, es zurückzunehmen. Mit Solchen können wir nun in der W.-L. gar Nichts anfangen, sie sind gleich von vorn herein aus ihrem Umkreise abgewiesen. Ernst, energisch denken, im Ernste setzen, und ein Bild sehen, — dies wird gefordert für die Einsicht; wenn man dies thut, so ist wohl klar, daß in dem Bilde, und durch das Bild als Bild gesetzt sei sein Gebildetes. Also kurz: Bild setzt sein Gebildetes.

b) Nun ist hier gesetzt Bild eines Bildes: Also das Gebildete aus unserm Bilde ist selbst ein Bild. Das Sein darum, welches als auf sich beruhend schlechthin gesetzt ist, wäre

Projektion eines Bildes, Herausgebärung aus sich selbst eines Bildes; Bild eines Bildes heißt hervorwerfendes, absolutes Durch eines Bildes.

Wie solches Bild nun überhaupt sein, und insonderheit als nur Bild, und nichts anderes sein möchte, ist aufgestelltermaßen nicht sonderlich verständlich. Es ist eigentlich abgeschmackt, und ein Widerspruch, und nur zu dem Behufe von uns gesetzt, um daraus überzuleiten zu den andern Punkten der Synthesis.

2) Aber gehen wir zu dem andern Theile: dieses Sein: Bild eines Bildes soll vereinigt sein mit dem Bilde dieses, des Bildseins = B^3. Was heißt das? Dieses also beschriebene Sein ist selbst wieder nur in seinem Bilde, und die Einheit besteht eben in der organischen Verschmolzenheit dieses Seins mit seinem Bilde. Auf diese Einheit kommt es uns an; in diese sollen wir uns hineinverstehen, und das erst Gesagte war nur vorbereitend dafür.

Zuvörderst betrachten wir die Form der Einheit. Es liegt darin: Beide, das Sein (SB) und das Bild (B^3) postuliren einander. Das Sein ist das Gebildete zu diesem oberen Bilde B^3. Alles Bild setzt sein Gebildetes, darum setzt auch B^3 sein Gebildetes; ein solches haben wir hier auch an der unten stehenden Synthesis: $SB^2 - B^1$ ist das durch B^3 gesetzte Gebildete. Doch ist es nicht als solches, als Gebildetes, gesetzt, d. h. das Bilden selbst, das Projiciren, ist nicht wieder im Bilde, indem ausserdem wäre ja nicht gebildet ein Sein, ein absolut auf sich selbst Beruhendes, sondern das Bild BS wäre in diesem Falle Principiat desselben. Das obere Bild = B^3 ist darum bloß leidender Refler und Wiederholung des unteren BS — B. Der Zusammenhang zwischen den beiden Bildern ist durchaus abgeschnitten, und es bleibt ein Hiatus, der durch die Form des oberen Bildes B^3 selbst gegeben ist. Dieser Hiatus liegt darum lediglich in der Seinsform des Bildes BS. Jedes Bild des Seins ist nothwendig bloßer Refler. Wir haben in den vorigen Kollegien dieses Gesetz sehr eingeschärft.

Gehen wir nun zum Inhalte:

Was ist denn nun in dem *obern Bilde* B³ gebildet? *Unmittelbar* das Hinbilden, die Linie, das Projiciren: und zwar ist dieses Projiciren gebildet als ein Sein, in dieser Form; und da dieses Hinbilden ist, zufolge dessen das Bild = B¹. Innerhalb Eines Bildes, und umfaßt von demselben = B³ ist das Hinbilden, und das Produkt dieses Hinbildens, das Bild B¹ schlechthin beisammen. Also das Hinbilden ist innerhalb eines Bildes B¹, welches sein Sein schlechthin begleitet, und von ihm unabtrennlich ist: darum, denke ich, innerhalb eines Sehens, eines Fortgehens des Bildes mit dem Flusse des in ihm Gebildeten. Darum ein Sehen, *Ersehen* selbst wird gesehen. Das erstere BS — B ist ein genetisches, welches selbst wieder ist in der Einheit und Zusammenfassung des zweiten Bildes, B³, welches ein diese Genesis begleitendes und sie ausdrückendes Sehen ist. Ein *Bildwerden* (SB — B) darum ist gebildet in einem abgeschlossenen Bilde = B³, in einem eben seienden, und das in ihm gebildete Werden unmittelbar zusammenfassenden Bilde. (Das obere Bild B³ ist Bild eines Hinschauens; dieses Hinschauen ist ein Bewegen, Werden, Ersehen, dieses muß bei sich führen sein nicht Ersehen, sondern *Sehen*; muß gestellt und gefaßt sein in der Einheit eines Bildes oder Blickes. Dieser das untere Werden und Bewegen in der Einheit des Seins zusammenfassende Blick ist eben das obere Bild B³).

Prognostikon für's Ganze: Wer nicht mit der Wichtigkeit dieser Sache bekannt ist, darf nicht durch ihre *Unscheinbarkeit* sich abhalten zu lassen, sie zu verstehen. Freilich erscheint sie unbedeutend für den, der den Zusammenhang nicht sieht, aber die Folgen werden ihre Wichtigkeit lehren.

Hier kommt es mir zunächst auf Anschauung an, diese zu leiten und zu bilden. Unser Blick ruht auf diesem Bilden BS — B; ist also das obere B³. In diesem Bilde B³ bildet sich ein Hinsehen, ein Sein des zweiten Bildes BS — B, also wir sind ohne Zweifel das, was wir ein *Sehen* dieses BS — B als eines *Ersehens* genannt haben, ein Bild von ihm, dem *seienden*; versetzen Sie sich darum ganz in B³ hinein.

Diese beschriebene Einheit $\left(\frac{B}{BS - B}\right)$ nun wird nicht etwa, sondern sie *ist* schlechthin, und ist das Verstehen selbst, welches *ist*, wie die Erscheinung ist, und Gott. Die Einheit, diese Form eben, *ist*; vom Gehalte ist noch gar nicht die Rede. So viel darum, die Form nämlich, hätten wir gewonnen: das Sehen in seiner Genesis ist klar gemacht.

Verdeutlichung durch Gegensätze.

1) Eine *polemische Rücksicht*. Andre Philosophien lassen das Sehen entstehen aus einem schon Gesehenen, den Dingen und dem Ich. Sie sagen: die Dinge machen Eindruck, so entsteht das Sehen in der Zeit. Das sprechen sie nun so hin; aber Keiner hat noch jemals hiernach ein Bild eines solchen Werdens, und überhaupt des Sehens gegeben. Ein Bild des Sehens zu haben, ist durchaus Eigenthümlichkeit der W.-L.; alle andre Philosophie begnügt sich es zu *sein*. Nach *uns* wird das *Sehen* nicht in der Zeit, sondern ist schlechthin, und ist die *absolute Seinsform* der Erscheinung. Ich sage: es ist schlechthin, obwohl wir es, als eine Begebenheit zwar nicht, aber innerhalb seines Seins, durch die Form des Verstehens in seinen Bestandtheilen erblicken, und es aus diesen zusammensetzen. Es selbst bringt seine Bestandtheile eben mit sich; wir aber lassen es werden, indem wir eindringen in diese Bestandtheile, und es daraus genetisch ableiten.

2) Ueben Sie sich in der Entwerfung dieses Bildes. Es kommt darauf an, daß Sie einsehen: *dies*, und, wenn Sie wollen, nur dies sei ein Sehen. — Nun haben wir eigentlich gesagt, dieses, was wir Sehen nannten, sei das *Verstehen*. Wir haben darum im Stillen vorausgesetzt, Sehen und Verstehen seien einander gleich, und eben *alles Sehen sei ein Verstehen*. Dies kann nun nicht gänzlich unser Ernst sein; denn wir haben ja auch angenommen, daß *Etwas* sei in der Form des Verstehens, daß der Verstand nur sei die Form von irgend Etwas. Wo ist nun in dem Hingestellten das reine Ver-

stehen, und wo die Spur der fremden Grundlage? Das construirte Bild müßte darum noch näher als Verstehen sich ausweisen. Die Einheit setzt die Theile; wir müßten darum die Verstandeseinheit in diesem Bilde aufsuchen, um zu sehen, wie diese Einheit die Theile setzt, und welche Theile aus ihr hervorgehen. Dies haben wir jetzt zu thun, um tiefer in das Wesen des Verstandes hineinzukommen.

Also unsere Frage: was ist der Verstand? wäre noch nicht hinlänglich beantwortet, wir hätten nur die Grundlage zu ihrer Beantwortung gelegt. Wir müssen jetzt noch sehen, was in dem entworfenen Bilde wesentlich Verstand ist, d. h. eigentlich: wir müßten das Bild, welches wir vorausgesetzt haben, jetzt in seiner Nothwendigkeit, und besonders in der Nothwendigkeit seiner Theile, ableiten.

Das Ganze ist eine Analyse des Satzes: das Erscheinen ist in der Verstandesform. Es möchte etwa sein die Construction jener aufgestellten Einheit. An dem Satze: die Erscheinung ist in der Verstandesform, haben wir das Bild einer Einheit, welche wir weiter analysiren können. Wir tragen im Folgenden nicht grade Neues vor, aber Altes mit einer Klarheit, wie nie.

Also eine Einheit müssen wir aufsuchen in dem bisher aufgestellten Bilde, diese soll sein das Verstehen selbst. Diese aber ist bloß formirend, gestaltend ein Vorausgesetztes. Dieses Vorauszusetzende müßte sein, theils zufolge dessen, daß die Erscheinung überhaupt Bild ist, theils auch wegen des Erfolges, der sich sogleich zeigen wird, — ein Bild. Dieses ist nun in der Form des Verstehens.

Zuvörderst: es ist selber nur in dieser Form. Das Sein des Bildes ist nicht etwa für sich, so daß das Verstehen erst hinterher nur hinzuträte, sich daran anschlösse, und es formirte; denn das Verstehen ist selbst das Sein des Bildes, nicht nur ein Accidens seines Seins. Darum wie das Bild ist, ist es verstanden; Sein und Verstandensein desselben ist ganz Eins und

dasselbe, beides ist in absoluter Einheit, und nur wir trennen es, um die Einheit werden zu sehen.

Nun aber ferner: das Bild ist verstanden, heißt: es ist als Bild; seine Bildlichkeit, als sein Wesen, ist. Diese Bildlichkeit des Bildes ist offenbar auch nur in einem Bilde. Bild der Bildlichkeit aber ist nur im Gegensatze der eben Nichtbildlichkeit, oder des Seins. (So sieht es ein energisches Denken unmittelbar: man soll ein Bild der Bildlichkeit, einen Verstand des Bildes als solchen in seinem Werden bilden; da wird man einsehen, daß ein solcher Verstand der Bildlichkeit nur hervorgeht aus dem Gegentheile der Nichtbildlichkeit, aus dem Sein, denn Sein und Bild sind Wechselbegriffe, durch gegenseitige Negation sich bestimmend). — Also: das vorausgesetzte Bild zerfällt in seinem Sein im Verstande, oder in seinem Verstandesbilde schlechthin in ein doppeltes, in Bild und Sein: welches beides freilich dasselbe Eine ist, das im Verstand seiende Bild nämlich; nicht anders verschieden, als es unterschieden wird durch die Bild- und die Seinsform. Das Eine Bild fällt demnach ganz weg, denn dieses ist nur im Verstande; hier aber ist es nur in einer Duplicität. Der Verstand selbst ist seine Exposition, sein Als; dies ist sein Wesen; und die Duplicität des Seins und Bildes ist jetzt der Einheitsträger und Halter. Nennen wir den Inhalt dieses Bildes = x, so ist klar, daß x in der Verstandesform zerfällt in die Duplicität des Bildes und Seins: das Sein ist = x und das Bild = x, denn x ist ja die Einheit dieser Duplicität; und verschieden ist x nur durch die Unterscheidung, welche es im Verstande bekommt, also durch den Gegensatz im Verstande selbst.

In dieser Form, sagte ich, ist das Bild, d. h. durch diese Form ist sein Sein auch vollendet und umschlossen, und immanent. Die beschriebene Zertrennung in die Duplicität des Seins und Bildes ist der Gipfel seiner Seinsform. Die Zertrennung ist darum ohne selbst etwa wieder gebildet oder reflektirt zu sein. Die Einheit wird darum nicht gesehen, sie ist weggewischt; auch wird nicht gesehen die Spaltung, sondern beides ist schlechthin: das Verhältniß des Bildes zum Sein ist als Re-

sultat, aber wird nicht gesehen. — (Es entsteht daraus eben das zuerst construirte Sein des Bildes; oder das Sehen, in welchem die Verstandesform, die trennende und beziehende, gar nicht ist selbst ein Gesehenes, sondern nur der unsichtbare Bestimmungsgrund des Seins der gesammten Erscheinung).

Episode.

Es ist ohne Zweifel nicht unser Zweck, aus einzelnen Gesetzen, die wir dermalen auffinden mögen, irgend eine Erscheinung im wirklichen Wissen abzuleiten. Dadurch würde unser Vortrag zerstreut, und ohne systematische Einheit; sondern wir müssen erst das Einheitsbild zu Stande bringen, und aus ihm durch Analyse alle einzelnen Gesetze des Wissens ableiten. Dabei bleibt es im Ganzen. Aber man kann sich nicht allemal mit Sicherheit darauf verlassen, daß die einzelnen Bilder, aus denen das Ganze zusammengesetzt werden soll, richtig construirt, und so auch die einzelnen Gesetze richtig aufgefaßt sind: auf diese Weise würde es aber nicht zu dem wahren Bilde der Einheit kommen, welches ja aus diesen einzelnen Gesetzen erzeugt werden soll. Da kann man nun im Einzelnen, nach der Construction der Bilder, wohl Nachhülfe geben durch vorgreifende Folgerungen aus den Gesetzen, durch Ableitung und Anknüpfung an ein bekanntes Glied, ehe die Einheit noch dasteht, indem man dadurch das Bild in einen höheren oder bekannteren Zusammenhang zum Correktiv stellt. Dies ist nun nur eine überflüssige, gutgemeinte Nachhülfe, und gehört nicht zur Sache. Die Folgerung muß doch noch einmal später als Folge aus der aufgestellten Einheit vorkommen. Indem ich Ihnen jetzt eine solche geben will, merke ich dies an, auch mit für die Zukunft, damit Keiner dadurch irre gemacht wird.

Wir haben in dem Gesagten ohne Zweifel beschrieben die objektive An- und Hinschauung in ihrer reinen Form; die Objektsanschauung. In dieser ist faktisch durchaus nichts mehr, als ein Bild, das da setzt ein Sein: ihm, dem Bilde, durchaus gleich, und nur in der Form, daß es Sein sei, davon verschieden. Der Ofen ist, wird gesagt, und, ich stelle vor den Ofen, ich habe ein Bild des Ofens. Beide, Vorstellung oder Bild des Ofens, und der Ofen, sollen aber ihrem Inhalte nach ganz gleich sein; nur in der Form sind sie verschieden, dadurch, daß ich meine Vorstellung des Ofens als Bild verstehe, das in diesem Bilde Gebildete aber, den Ofen, als Sein. So findet jeder nur aufmerksame Beobachter es in sich, und zu dieser Beobachtung pflege ich Sie sogleich in den ersten Stunden der Einleitung anzuführen. Diese genaue Beobachtung aber ist nur erst die Bedingung der Philosophie, nicht sie selbst; denn die Philosophie begnügt sich nicht damit, zu sehen: so ist's, sondern sie will ein Gesetz, zufolge dessen es so sein muß: dieses Gesetz haben wir nun so eben aufgestellt, und jenes Phänomen der objektiven An- und Hinschauung müssen Sie darum jetzt begreifen können, wenn Sie mich richtig verstanden haben. Dies ist demnach die Probe Ihres Verstehens. Die Sache ist die: Es ist unter dieser Voraussetzung ein Bild, welches durch den Verstand, wenigstens in der Rücksicht, wie er hier genommen wird, nicht ist, indem es ihm ja vorausgesetzt wird, welches aber Bild ist, und ein Sein hat nur in seiner, des Verstandes, Form. Durch diese Form aber wird es gespalten in Sein und Bild, zu sich stehend in diesem Verhältnisse. Das unmittelbare Bildsein oder Sehen ist darum die Einheit dieser Spaltung, d. h. es ist das Sehen der beiden, des Bildes und des Seins, und zwar in dem Verhältnisse, daß das Bild sei Bild des Seins. Das Verstehen ist eben der unsichtbare Faktor dieses formalen Bildseins. In der That ist es darum nicht wahr, daß das Sein, das Objekt, aus dem, was als Bild (oder als Vorstellung im gewöhnlichen Bewußtsein) gesetzt wird, projicirt werde. Dieses das Objekt Projicirende ist nicht das Sehen (das absolute Bildsein), denn dieses Sehen ist auch nur ein sogleich zu erklärendes Gesehene, sondern vielmehr beides, das Bild und das Objekt oder Sein, in der Einheit und dem Verhältnisse ist zufolge der, das Eine Bildsein, die Einheit der beiden, erfassenden Verstandesform. (Diese Formel ist höchst bedeutend). Das Sehen selbst wird nicht wieder gesehen; wir denken es nur; dagegen das

Sehen, das in diesem Verhältnisse wirklich erscheint, ist selbst nur Gesehenes. Warum? weil es ist das durch die Verstandesform dem Sein gegenüber abgesetzte Bild. —

Zur Erläuterung des Gesagten noch Folgendes:

Wie soll man Bilder des Seins erklären? Eine unauflösliche Aufgabe für alle dogmatische Philosophie. Das Sein des Ofens ist nach ihr ein absolutes Sein an und für sich, welches in mir, dem Ich, zum Bilde wird: Wie dies aber zugehe, wie diese Verwandlung vor sich gehe, hat noch Keiner erklärt. Wir dagegen sagen: wie könnte das Sein in das Bild kommen, wenn es nicht selbst unmittelbar im Bilde wäre, und auf das Bild, als solches, als darin gebildetes Nichtbild, bezogen würde. Das Sein ist aber nur im Verstande, welches selbst nicht gesehen wird, sondern das Sehen ist. Das Sein mit seinem Bilde ist darum gleich ursprünglich in dieser Einheit und Beziehung des Verstandes, und ist nur in dieser, die eben ist, und nicht wird noch werden kann, so wenig wie Gott wird und eben so schlechthin und absolut ist, wie Er: — so haben Sie es ja zu denken. Aber freilich ist das Sein und das Bild in einem solchen Bilde, das sein Bildsein verdeckt und negirt, indem es ausserdem nicht Bild wäre des Nichtbildes, oder Seins. Dies ist nun gegründet im Verstande, der überhaupt kein Bilden ist, sondern nur ein Verstehen, Nachbilden des vorausgesetzten Bildes, als solchen, und darum eine synthetische und analytische Einheit ist schlechthin durch sein Wesen: verstehend Bild, darum analytisch setzend einen Gegensatz des Bildes, = Sein: doch bleibend Eins, absoluter Verstand — also synthetisch.

Noch dies:

Als absoluten Begriff haben wir beschrieben das Bild des Bildes als solchen. (Wir sprachen früher in der ersten Logik von einem solchen, und sagten: der absolute Begriff, die rein intellectuelle Anschauung sei das Erkennen des Bildes als solchen; denn welch ein Merkmal gäbe es, das Bild als Bild und Nichtsein zu erkennen? Die Absolutheit des Verstandes zeige sich darum schlechthin an dem Begreifen des Bildes als Bild). Inwiefern dieses nun ein wirkliches Bild ist, ist es ohne

Zweifel ein schon vollzogenes, eine Thätigkeit des Verstandes voraussetzendes, besonderes Bild desselben: nicht im absoluten Verstande, sondern im Sichverstehen und Bilden des Verstandes; in der Reflexion seines Wesens. Der Verstand ist da immer im Einzelnen bildend, thätig, setzend ein Bild; nicht absoluter Verstand, sondern Reflexibilität des Verstandes, ein Verstand des Verstandes; darum nicht geschöpft aus der Tiefe. Der absolute Verstand dagegen ist das Machen des Bildes eben zum Bilde schlechthin: nicht das Erzeugen, sondern das Erfassen des Bildes, das ohne ihn ist, und ihm vorausgesetzt wird, und dessen Seinsform er bloß ist, als Bild, mit seinem Gegensatze, dem Nichtbilde. — Ich hoffe, durch die deutliche Erkenntniß dieses Gesetzes sind wir recht hineingekommen in das Innere, und es ist dadurch unaussprechlich viel gewonnen! —

Bedenken Sie ferner: Ein Bild vermag auch nie zu sein, ausser als Bild. Das Sein des Bildes, weil es eben Bild ist, setzt die Verstandesform durchaus. Diese kann nicht erst hinterher hinzukommen, denn ausserdem wäre das Bild vorher nicht Bild, sondern ein schlechthin Unbestimmtes, weder Bild noch Sein, gewesen. Das Bild anders zu nehmen denn als Verstandenes, ist immer ein unklares, unbestimmtes, verblaßtes Denken. — So ist mir die Meinung vorgekommen, als ob in der W.-L. das Absolute unmittelbar verwandelt würde in ein Bild. Wenn das Absolute nicht ist Verstand seiner selbst, kann dies nicht sein; denn nur im Verstande ist das Bild. Merken Sie sich indessen diesen, wie ich denke, klaren und durchgreifenden Satz: die Erscheinung ist nur im Verstande, denn sie ist Bild; und Bild ist nur in seinem Verstehen als solches. Der eigentliche Punkt des Zusammenhanges des Absoluten, und des Bildes und Verstandes, welches Ein Sein ist, liegt freilich höher, und ist von uns zu seiner Zeit nachzuweisen.

IV. Vortrag. Soviel nebenbei. Noch aber sind wir nicht ganz fertig mit der Ableitung des Mannigfaltigen im ersten Bilde aus der Einheit der Verstandesform. Es fehlt noch ein

Hauptglied, wie wir in der Ableitung selbst das Nähere ersehen wollen.

Das Eine, welches der Verstandesform, wie sie hier angelegt wird, vorauszusetzen ist (welches wir übrigens durchaus noch nicht kennen), wird durch diese Verstandesform geschieden in Bild und Sein; übrigens bleibend, was es ist, sagten wir: daher diese beiden Formen des Bildes und Seins ganz und gar identisch sind: Bild und Sein sind eben das Eine, in diese beiden Formen getrennte *Bild*, nicht weiter von einander verschieden, als durch das, was der Unterschied der beiden Formen giebt. *Was giebt nun dieser Unterschied?* Dies ist die noch zu beantwortende Frage.

Ich hebe an mit dem Sein. *Was liegt in dem Sein?* Es ist Beruhen auf sich selbst, Absolutheit. Inwiefern darum das Bild in der Seinsform verstanden ist, ist es ein Bild *durch sich* selbst; sein gegebenes und gebildetes Sein ist Resultat seines innern *Durchsich*. Dagegen beruht das Bild als Bild nicht auf sich selbst, sondern es ist nur *Nachbild*; todter und leidender Reflex, wie wir dies schon oben klar eingesehen haben. Dieses ist es darum, was die Form des Gegensatzes von Sein und Bild mit sich bringt. In der Form des Seins ist das Grundbild x darum gar nicht ein bloßes Bild, ein nicht von und durch sich selbst seiendes, denn dann wäre es gleich dem Bilde als Bild; und es wäre kein Gegensatz zwischen beiden Formen: sondern es ist *Bild des Bildes*, wie wir es in unsrer Formel ausgesprochen haben. Ein Bild, welches nicht bloß Bild ist, sondern zu welchem noch der Beisatz hinzukommt, daß es sei aus sich, von sich, durch sich Bild, lebendiges, sich selbst erzeugendes Bild, ganz das, was oben das *Ersehen* war, erfaßt in einem schlechthin seienden Sehen desselben.

Und so ist denn die aufgegebene Ableitung aus der Verstandesform innerhalb ihrer Gränzen, und wie weit sie gehen sollte, vollendet, und ein gutes Fundament für die Einheit des Bildes gelegt, die wir suchen.

Zusatz. Nicht das als Bild Geschaute schaut hin das Sein; dies ist nicht das Sehen, sondern das Gesehene, sagten wir oben.

Dies ist jetzt erklärt. Durch den Verstand wird neben dem todten Bilde hingeschaut ein lebendiges und sich selbst machendes Bild, als Urbild des ersteren, das nur ist Nachbild des letzteren. Daher das lebendige Erscheinen *innerhalb* des Sehens.

Morgen haben wir eine neue Untersuchung anzuheben, auf die wir uns jetzt vorbereiten wollen, d. i., wir behalten uns vor, das Aufgestellte zu schärfen: jetzt wollen wir nur das Thema der folgenden Untersuchung vorlegen.

Haben wir nun wohl durch das so eben vollendete Geschäft das Erscheinen, rein als solches, aufgenommen in die Form des Verstehens, als die absolute *Seinsform* desselben? Darauf nämlich kommt es ja an, gar kein Sein des Erscheinens stehen zu lassen ausser im Verstande. Die Verschmelzung der Erscheinung und des Verstandes muß absolut sein; denn ausserdem ist der Verstand nicht vollständig und rein aufgefaßt. Darin besteht ja die W.-L., *alles* Sein der Erscheinung aus dem Verstande abzuleiten. (Diese Frage wird uns noch ein Weniges aufhalten, und gehört recht eigentlich zu unsrer Construction).

Also: haben wir das Erscheinen rein als solches aufgenommen in das Verstehen? Antwort: sichtbar ist dies nicht geschehen, denn wir haben ja vorausgesetzt ein Bild als *seiend* und fertig; und dieses haben wir formirt werden lassen durch die Verstandesform. Woher kommt denn dieses Bild? Und trägt es denn nicht sogar in seiner Fertigkeit und Geschlossenheit das unleugbare Gepräge, daß es ist aus dem Verstande, und daß es in diesem Verstande correspondirt, als *Sein* einem *Bilde*, einer bloßen Bildform, welche wir auch sogleich an unsrem eignen, der Wissenschaftslehre, Denken desselben *faktisch* nachweisen können, wenn wir uns nur besinnen wollen? An dem Bilde setzen wir darum voraus, was wir hier demonstrirt haben. Wir *sagen*: dies vorausgesetzte Bild ist geschlossen, fertig, seiend; so haben wir es gedacht, wir waren darum das Bild *als* Bild, zu diesem Bilde *als* Sein. Wir haben also grade dasselbe, was wir als Verstandesform ableiteten, auch schon gehabt und vor-

ausgesetzt, und wie dieses seiende Bild, und dieses Verhältniß sich unterscheiden möge von dem in unsrer Betrachtung enthaltenen abgeleiteten, möchte uns nicht leicht fallen anzugeben.

So steht es demnach mit unsrem bisherigen Verfahren: wir haben in diesem vorausgesetzten Bilde die Erscheinung schon im Verstande, um sie in denselben aufzunehmen: unsre Aufnahme der Erscheinung in die Verstandesform ist darum nicht die ursprüngliche: unsre Analyse und Trennung des Verstandes ist demnach noch nicht durchgeführt; wir selbst sind noch in einer faktischen Concretion befangen, sind selbst noch ungesehener Verstand, und in diesem aufgehend; darum sind wir noch nicht W.=L., indem ja diese die Durchdringung des absoluten Verstandes ist, und keine Verstandesoperation unerkannt und unbegründet zurücklassen darf.

Die Form dieses vorausgesetzten Bildes hier zu erklären, würde uns jetzt zu weit führen. Wir können es übergehen; es wird an seiner Stelle in der Reihe sich finden. Aber den Fehler, den wir gemacht haben, wissen wir. Wir haben ihn auch vielleicht mit Bedacht gemacht, um durch ihn Etwas zu lernen, das wir beim Rechtmachen bedürfen: diesen Fehler darum wollen wir jetzt verbessern.

Unsre Maxime gegen diesen Fehler, um nicht zu irren, muß also diese sein: den Verstand nicht zu einem schon Seienden hinzukommen zu lassen, sondern ihn zu fassen als absolut organische Einheit mit der Erscheinung, als einzig mögliche Seinsform derselben

Als erstes Grundelement haben wir hingestellt ein absolutes Erscheinen, wie es ist Accidens am Absoluten. Damit dürfen wir nun nicht jenen Fehler machen, und etwa sagen: der Verstand versteht dieses absolute Erscheinen, formirt es, nimmt es in seine Form auf, denn dann setzten wir die Erscheinung wieder als seiend ohne den Verstand; sondern wir müssen sagen: der Verstand ist das absolute Erscheinen, und umgekehrt, das absolute Erscheinen ist der Verstand: beide sind in einander aufgegangen, mit einander verschmolzen, und ganz und gar das Eine und selbige Sein. So haben wir auch stets gesprochen.

Dies soll von nun an die Regel unsres Denkens sein. Aber was folgt daraus?

So müßte es sein: das Erscheinen, indem es Verstand ist, oder der Verstand, versteht sich schlechthin als Bild, und verwandelt sich dadurch in die Duplicität eines Seins und Bildes.

Wir haben gesagt: das Erscheinen versteht sich, welches so viel ist, als, der absolute Verstand versteht sich, und spaltet sich: Sich: ist zuvörderst dies richtig? oder erschleichen wir hier Etwas? Es ist offenbar richtig, der Verstand, als Fortbestimmung eines Objekts als Bild, ist in einer Duplicität des Gesichtspunctes erfassend eine Einheit, also er setzt durch dieses Fortbestimmen eben diese Einheit, als das in der Spaltung Bestehende. Dieses Gesetzte ist aber er oder das Erscheinen eben selber: durch sich und seine Form ist darum der Verstand als Gespaltenes dennoch Eins.

Das erste und wichtigste Resultat ist darum dies: durch den Verstand, als Seinsform, erhält das absolute Erscheinen erst ein immanentes Sein, ein Sein für sich. — Wir haben stets gesagt, daß es darauf ankomme, der Erscheinung zu verschaffen ihr auf sich Beruhen und Bestehen ausser Gott, mit Absolutheit; dies ist jetzt geschehen: es liegt nämlich im Verstande, denn dieser, als ein Spalten und Fortbestimmen, setzt ein festes zu Bestimmendes voraus. Darum den Verstand gesetzt, so ist durch ihn und in ihm auch gesetzt ein solches auf sich beruhendes Sein. Vorher betrachteten wir das absolute Erscheinen nur als göttliches Accidens (ohne Zweifel überhaupt mit Unrecht, worüber wir erst die Belehrung noch erwarten): jetzt aber ruht dieses absolute Erscheinen in sich selber, und auf sich selber; aber auch nicht durch sich selbst, wenigstens nicht als einfaches Beruhen auf sich selbst, wie Gott, sondern ein Beruhen auf sich selbst in dem Verstande; denn der Verstand ist Fortbestimmen eines Etwas; er setzt darum durch sich Etwas, und so qualificirt sich der Verstand zu einer absoluten Verstandesform: darum ist der Verstand auch absolute Seinsform. — Wir haben früher gesagt: die absolute Seinsform der Erscheinung ist der Verstand. Jetzt dagegen sagen wir allgemein: der Verstand ist eben durch sich

absolute Seinsform, weil er ist absetzend, fortbestimmend, und spaltend. Er spaltet, er setzt darum ab ein Sein, eine bestehende und in der Spaltung bleibende Einheit. Nun ist dies Sein freilich nur in einer Duplicität, einem Verhältnisse, in und durch den Verstand, nicht durch sich selbst; denn sonst wäre es Gottes Sein, es ist doch aber ein in und auf sich selbst Beruhendes, Feststehendes, welches nun weiter fortbestimmt wird.

Wir haben dadurch eine sehr große und einfache Wahrheit ausgesprochen: zwischen dem Erscheinen und seiner Form ist jetzt kein Unterschied mehr, das absolute Erscheinen ist eben der Verstand; ist es aber Verstand, so steht ein solcher durch seine Form sich selbst, giebt sich selbst ein Sein: sich, ein in seiner Form liegendes, und durch diese mitgebrachtes, welches wir nur von ihm aus anschauen können. (Das Ich setzte sich selbst schlechthin, hat man gesagt: dieses war ein Nachhall des eben eingesehenen Satzes. Die Erscheinung muß haben ihr auf sich Beruhen und Sein, und dieses kann sie nur haben in sich selbst; sagten wir sonst: ist denn nun dadurch dieses Sein verständlich geworden? Nein, aber jetzt ist es, indem wir sehen, wie die Erscheinung durch ihre Seinsform, den Verstand, sich nothwendig ein solches für sich auf sich beruhendes Sein giebt). —

Was wir weiter daraus machen, davon Morgen.

V. Vortrag. Im Obigen haben wir nun die bloße Form des Verstandes betrachtet und construirt, ohne alle Anwendung derselben. Dieß ist nicht zu vergessen, damit wir nicht glauben, mehr gewonnen zu haben, als wirklich ist.

Zu Ende der vorigen Stunde haben wir den Anfang zu dieser Anwendung gemacht, indem wir erkannten, der Verstand oder das Verstehen sei die absolute Seinsform. D. i. lediglich in und durch diese Form des Verstandes ist und wird ein Nichtseiendes zu einem Seienden; das Sein wird absolut geschaffen aus Nichts, bloß durch den Verstand. Da nun das absolute Sein nicht gemeint sein kann, so heißt unser Satz: eben alles nichtabsolute Sein, darum das Dasein wird geschaffen durch den Verstand. Also alles Dasein ist nur im Verstande, und durch den Verstand, und ausserdem nicht. Der Verstand ist darum hingestellt als dasjenige, woraus das Dasein wird: — wird? — Für uns nämlich: wir müssen das Dasein aus dem Verstande entstehen sehen; der Verstand muß aus Princip des Daseins werden, weil wir in der W.-L. ihn selbst werden sehen: wenn aber der Verstand für sich absolut ist; so ist in ihm auch das Dasein absolut, und nur wir sehen darum ihn und sein Dasein werden, weil wir uns über ihn und sein Dasein erhoben haben.

Daraus ergeben sich diese Folgerungen:

1) Es wird dadurch verstanden die Kritik unsres früheren Verfahrens, mit welcher wir die vorige Stunde schlossen: wir dürfen bei unsrer Beschreibung des Verstandes durchaus kein Dasein voraussetzen; da Dasein, Bild, Erscheinen ist, dürfen wir auch kein solches voraussetzen. Bisher haben wir immer das Erscheinen hingestellt als Accidens Gottes, um es durch den Verstand formiren zu lassen. In der vorigen Stunde blieb es unentschieden, ob wir es noch so voraussetzen dürfen. Entscheiden wir es jetzt eben kühn! ich sage: keineswegs dürfen wir es: denn dieses Erscheinen wäre doch immer ein ausserabsolutes; wenn auch nicht substantielles, sondern nur accidentielles Sein, so doch immer eine Aeusserung, also ein Dasein. Von vorn herein geben wir darum das Erscheinen nur zu als in der Verstandesform; und nur durch diese Behandlung kommen wir recht in die synthetische Einheit hinein, aus welcher durch Analyse die einzelnen Theile nachgewiesen werden sollen. Wir verfahren darum hier mit größerer Schärfe, als in den bisherigen Vorträgen der W.-L. geschehen ist, die dieses nur nachholten. Für die Wahrheit ist es eben nicht von Bedeutung, wohl aber für die Methode; und so mittelbar auch für die Wahrheit, als der Methode Resultat; nur auf diese Weise kommen wir in die synthetische Einheit hinein.

2) Der Verstand ist also als letzter Grund des Daseins, d. i. alles Daseins gesetzt; als solchen wollen wir ihn sehen: mithin wollen wir ihn sehen als Nichtdasein, im Uebergehen vom Nicht-

daseienden zum Dasein. Was wäre denn das für ein Bild? Man könnte sagen: das bekannte Bild eines *Vermögens*, einer bloßen Möglichkeit, da zu sein. Wenn wir aber dieses Vermögen eben setzten als Anfang des Daseins, so setzten wir es doch auch wieder objektiv nieder, objektivirten es, bejahend, in allem Ernste; gäben ihm darum auch wieder ein Sein und Dasein, d. h. eben die ganze Verstandesform der Duplicität des Bildes und Seins in der Einheit fände sich auch hier wieder; und reflektirten wir darauf, so würde sich finden, daß wir nur ein *Vermögen des Vermögens* hätten: und da fände sich dieselbe Schwierigkeit. Diese besteht eigentlich darin, daß wir begehren *mit Verstand* hinauszugehen *über* allen Verstand, um den Verstand zu erklären; und diese Schwierigkeit ist nie zu Ende, wenn sich nicht irgend wo im Verstande selbst und durch ihn eine Unterscheidung findet dessen, was in ihm gehalten werden solle für Dasein, und was nicht für Dasein, sondern für die Construction oder die Genesis des Daseins, welche die W.-L. anstrebt. Diese Lösungen alle müssen wir von einer strengen und sorgfältigen Untersuchung erwarten.

Statt alles ferneren Sprechens über die Form des Verstandes in dieser Hinsicht, will ich Ihnen daher ohne Weiteres den Verstand nachweisen als *Princip des Daseins*, oder des Erscheinens selber, und wenn wir ihn so als Quelle des Daseins erfaßt haben, ist er dadurch ohne allen Zweifel in seiner Absolutheit hingestellt: denn das war eben die Frage, wie der Verstand in seiner Absolutheit zu fassen sei. —

Dies ist noch dazu recht leicht. Also die Aufgabe ist: *absolut zu setzen oder zu denken den Verstand oder das Verstehen* (wobei unser Sehen und Hindenken für jetzt noch an seinen Ort gestellt bleiben soll. Da wir aber *Absolutes* setzen, d. h. die Absolutheit absetzen in das von uns Gedachte; so ist klar, daß wir diese Absolutheit unseres eignen Denkens vernichten, und darum dieses machen zu einem bloßen Reflexe des von uns abgesetzten und hingestellten *Absoluten*. So verfahren wir, wenn man will, willkührlich, aber consequent, weil wir das Absolute ausser uns setzen und objektiviren, darum unser

Setzen zum bloßen Nachbilde und Reflexe machen. Der Beweis der Rechtmäßigkeit aber wird späterhin geliefert werden, und bedeutend werden; da wird die Stelle sein, wo der Verstand von sich zeugen wird als dem absoluten. An diesen Beweis werden wir wieder anzuknüpfen haben. Lassen Sie es sich darum nicht entgehen).

1) *Absolute* heißt: durchaus Nichts dem Verstande *voraus*gesetzt, Nichts neben ihn gesetzt, Nichts mit ihm in Verbindung gebracht, sondern ihn genommen als schlechthin und durchaus ruhend auf sich selbst, als Selbstständigkeit, Immanenz in sich.

2) Absolute den *Verstand* setzen: *Verstehen* heißt — ich will mit Fleiß den Gegensatz hinstellen, um durch diesen es einleuchtender zu machen — nicht irgend Etwas; ein x, verstehen als Bild; darin ist aber das Verstehen nicht absolut gedacht; — sondern es muß uns hier heißen: schlechthin *verstehen als Bild*, d. h. für's Erste: *Setzen als Bild*, und so überhaupt: Setzen. — Darum der absolute Verstand setzt ein Bild, denn alles Verstehen ist Setzen und Verstehen des Bildes als Bild.

Analyse. Bei der hohen Einfachheit kommt es uns darauf an, die einzelnen Punkte zu merken, die sehr bedeutend sind.

Zuvörderst: das *Verstehen* selbst ist das absolute und schlechtweg gesetzte; darüber geben wir hier keine Rechenschaft. Was aber in diesem schlechtweg gesetzten Verstehen liegt, darüber geben wir Rechenschaft: also wir analysiren eben, und da sage ich:

1) Verstehen ist Setzen eines Etwas: daß es das ist, ist klar; es ist ein Setzen eines Etwas, weil es ist Verstehen eines Etwas. Dieses Gesetzte selbst nun ist gesetzt nur inwiefern das Verstehen gesetzt ist, in dem Verstehen, und durch das Verstehen; und wie dieses zurückgenommen wird, so fällt jenes auch hin. Das Verstehen ist auf diese Weise und in diesem Sinne Grund des Daseins, eben dieses Gesetztseins; und ein andres Dasein, als ein solches in dem Verstehen und durch das Verstehen gesetztes, und darum durchaus vom Verstande abhängiges, wird ja wohl als Dasein nicht angenommen.

2) Es ist ferner gesetzt ein *Verstehen* dieses Etwas *als eines Bildes*.

Was heißt nun Verstehen? *Bildsein dieses Gesetzten als Bildes.* Hier ist nun der Hauptpunkt. Ich fordere dazu Ihre ganze Aufmerksamkeit auf. Analysiren kann ich und will ich es mit Bedacht. Dagegen die einzelnen Elemente in die Einheit der Anschauung zusammenzunehmen, und diese Anschauungen zu befestigen und zu beleben, das ist Ihre Sache. (Diese Anschauung ist selbst auch nur Element)!

Es ist *Bild* jenes abgesetzten Bildes, nämlich seines *Seins*, als Seins, als auf sich beruhend. In diesem Bilde liegt 1) die Anschauung, das Setzen des Bildes als *Seienden.* (Wie es schon oben vorgekommen ist; das Verstehen ist in dieser Beziehung nur todter und leidender Reflex des Abgesetzten; durch dieses Verhältniß gebend den absoluten Hiatus, die Spaltung, auf welche so viel ankommt).

Zur Verdeutlichung füge ich noch hinzu: Wir haben eingesehen, daß das absolute Verstehen *setze* durch sich und sein Sein, daß es schlechthin aus sich herausgebähre, Princip sei dieses x. Dieses Setzen durch den Verstand geht nun im Bildsein *verloren:* zwar wird ihm nicht grade widersprochen, jedoch tritt es gar nicht ein in's Bild. In der Beziehung des Bildes auf sich selbst geht das Werden des Bildes aus dem Verstande verloren, in einem solchen Bilde *ist* dieses x, und damit gut.

Daraus folgt: der Verstand geht darum mit seinem Bildsein, das er mit sich führt, nicht auf; der Verstand selbst, wie *wir* ihn erkennen, und sein unmittelbares *Bildsein* (merken Sie den Unterschied des unmittelbaren Bildseins und des Bildes, welches *wir* sind, als auch eines Bildseins des Verstandes:) sind nicht völlig gleich, scheiden sich von einander, indem das Bildsein nicht so weit geht, als der Verstand selbst. Dies wird zu merken sein, und Anknüpfungspunkte für das Folgende geben.

Sodann bemerken Sie noch nebenbei dies: Sie erinnern sich, daß in der früheren Construction des Verstandes auch ein Sein des Bildes war, welches eben als Sein sich setzte aus sich, von sich, durch sich, dem Bilde als solchem gegenüber nämlich; ein Principsein seiner selbst. Von diesem Gegensatze aber reden wir hier nicht. Wir haben hier in mancher Beziehung ein ganz an-

dres Bild vom Verstehen als dort, weil ich jetzt auch das Merkmal des Absoluten aufgenommen habe in das Verstehen. Es sind ihrer zwei Bilder, und darum diese beiden Bilder nicht mit einander zu verwechseln, denn sie werden in der Folge wieder vereint werden sollen, um ein drittes daraus zu erzeugen.

Das Verstehen ist darum 1) Bild jenes abgesetzten Bildes als eines *seienden*; 2) auch *Bild* desselben als eines *Bildes.*

Dies zuvörderst in Absicht seiner Form: es versteht sich, beides, das Bild des Seins (die Anschauung) und das Bild, daß dieses angeschaute ist *Bild* (der intellectuelle Begriff), ist schlechthin vereinigt, und beide, Anschauung und Begriff, sind Bestimmung des Einen und unzertrennlichen Bildseins, als welches ich das Verstehen hingestellt habe.

Sodann in Absicht des Inhalts. Was ist das Verstehen in dieser zweiten Rücksicht? Es ist Bild von x als einem *Bilde*; Bild der Bildlichkeit in x. Nun ist aber ferner Bild überhaupt nur im Gegensatze des Seins. Darum x wird als Bild gesetzt heißt: x wird gesetzt als Nichtsein, und doch sich beziehend auf ein Sein; als das Sein selbst, inwiefern es dem Zufalle nach sein kann *dasselbe*, ohne doch der Form nach *Sein* zu sein: also eben *Bild.*

Dieses Letztere nun, das *Bildsein des Bildes*, der Bildmäßigkeit am Bilde, ist das *eigentliche Wesen des Verstehens*; und das andere, daß das Bild x als Sein hingeschaut wird, ist nur durch das absolute Sein und Gesetztsein des Verstandes selbst. Fassen wir es jetzt in diesem Unterschiede:

1) das Verstehen in der Form, das innere Wesen desselben, wie es sich hier zeigt, ist Bild des *Bildwesens* überhaupt (Begriff); welches nur möglich ist durch ein Bild des *Seinwesens*, als des Nichtbildes. Darum ist das Verstehen beides schlechthin, und miteinander, es ist das *Eine* Bild beider, indem beides möglich ist nur als Eins, nur durcheinander. Da ja das Bild des Seins nichts ist, als das des Nichtbildes, und das des Bildes nichts ist, als das Bild des Nichtseins. Jedes dieser Beiden negirt das andre, und wird gesetzt, um an ihm negirt zu werden. Also das Verstehen in seinem Wesen ist ein inneres, lebendiges

sich Machen, sich Erzeugen und Organisiren der beiden Bilder an und durch einander. Nicht die Bilder, weder das eine, noch das andere, sondern das innere sich Gestalten der Bilder *aneinander* (dessen Bild der W.-L. eben eigenthümlich ist, und ihr allein angemuthet wird) ist die wahre Einheit, und das eigenthümliche Wesen des Verstandes. —

Das Sein der beiden Bilder ist nur im Bildsein des absoluten Verstehens: im *Bildsein*, sage ich: welchem, nach einem Gesetze, das ich sogleich werde geltend machen, gegenübersteht das Sein des Verstandes, welches eben ist das sich organisirende Leben des Gegensatzes in der Einheit. —

2) Dieses also beschriebene innere Wesen des Verstehens setzt nun ein seiendes Bild des Seins = x, haben wir gesagt, nicht innerhalb seiner Form, denn diese ist erschöpft durch das Bildsein der Bildlichkeit überhaupt, den *Begriff*; sondern durch sein *Sein* in dieser Form, und als solche. In dieser Form ist der Verstand ein *Verstehen*, nicht ein Setzen: er ist *Bild eines Bildes*, Bild des x lediglich in Beziehung auf seine *Bildlichkeit*; also das Verstehen in dieser Form ist der bloße partielle Reflex des Bildes. Die Form des Verstehens setzt darum ein *Verstandenes* voraus; ein Bild, dessen Sein es reflektirt. Dieses setzt es voraus! So? wie soll es denn aber in die Verstandesform hineinkommen? Wir dürfen ja überhaupt eben Nichts voraussetzen; also das Verstehen setzt es voraus, weil es eben absolut ist. Also grade um des *Nichtsetzens* willen in reiner Form, muß das Verstehen *setzen*, das Verstehen in einer andern Qualität nämlich, d. i. nicht als (*qualitatives*) Verstehen, sondern als absolutes *Sein* das Verstehen setzt es. (Ich hoffe, der Unterschied ist klar: er war es eigentlich schon oben, und die Klarheit ist hier nur verstärkt).

Machen wir uns von diesem Setzen ausdrücklich durch das Nichtsetzen ein klares Bild. Dadurch, daß der Verstand *ist*, schlechtweg, als einziges Sein, ist gesetzt ein seiendes Bild = x. Wir müssen also sagen: das Verstehen ist durch sein Sein Princip, Schöpfer, des Bildes x. Durch das Verstehen der *Form* nach wird aber das Bild x auch schlechtweg gesetzt als ein vorausgesetztes, und das Principsein verbirgt sich nothwendig. Was heißt das? Antwort: Es ist eben kein Bild dieses Principseins möglich, und durch das Sein des Verstandes ist gesetzt ein solches unsichtbares Principsein. Gewöhnlich drücken wir dies aus: der Verstand ist schlechthin unsichtbar durch sein Sein Princip. Diese *Unsichtbarkeit* des Princips ist gesetzt durch das Gesetz der Verstandesform, indem die Verstandesform positiv setzt die Negation der Sichtbarkeit. Also der Verstand ist durch sein Sein absolutes Princip, heißt: *der Verstand ist schlechthin, ohne Bild seiner selbst, und mit der absoluten Unmöglichkeit eines solchen Bildes*, **Princip**. (Merken Sie diese Formel. Von welcher Bedeutung der Hiatus zwischen Sein und Bild ist, wissen Sie schon zum Theil; aber Sie sollen es vermittelst dieser Formel noch weit mehr erfahren).

So ist der Verstand Princip von x schlechthin unsichtbar, das Bild dieses Principseins sogar negirend. Wie sieht es dagegen in der innern Verstandesform aus? In ihr ist das Bild der Bild*lichkeit* überhaupt. Dies ist qualitativ der Verstand. — Was ist denn nun aber das Bild, das da ist, das seiende Bild? Auch Bild der Bildlichkeit überhaupt, und schlechthin nichts mehr: *der Verstand ist darum Bild seiner selbst*.

Was ist der Verstand? Bild der Bildlichkeit. Was setzt er? dasselbe, Bild der Bildlichkeit. Also Eins und eben dasselbe kommt zweimal vor, subjektiv und objektiv: das Bild darum spaltet sich, ganz und gar dasselbe bleibend, nur in die Duplicität der Verstandesform. Dieses Bild der Bildlichkeit ist darum der Verstand, und er *sieht* es; denn sein Sehen ist nichts Andres, als diese Duplicität. Der Verstand sieht sich darum hier zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar als Princip, nicht daß er sich hier objektivirte als Princip, sondern aufgehend und immanent in seinem Bildsein sieht er sich an seinem Produkte als Princip. Er ist absolute Identität, gespalten in Duplicität; und diese Spaltung ist eben das *Gesicht*; also das Gesicht ist Principsein des Verstandes in seiner Form, ganz und durchaus: dem *Gehalte* nach *Bild des Bildes*; der *Form* nach *Duplicität*: also reiner Ausdruck seiner selbst.

Hier ist der Verstand also Principsein schlechthin ohne ein Bild davon. Aber *wir* haben es ja gesehen? *wir* bilden ja dieses Principsein? Wie wir dies können, davon zu seiner Zeit. Nur *unmittelbar* und mit dem Verstehen vereinigt kann schlechthin nicht ein Bild des Principseins Statt finden, da der Verstand das Bild x setzen muß als ein Vorausgesetztes, zu welchem er sich verhält als bloß leidender Reflex. Daraus ist der Beweis geführt, und *dafür* soll er gelten. Aber auch diese Ausnahme, daß *wir* das Principsein sehen, wird höchst bedeutend werden, und uns weiter leiten.

Wie nun der absolute Verstand durch sich selbst in und mit seinem Bildsein nicht aufgehe, sondern ein Hiatus in dem Zusammenhange des Bildseins gesetzt werde, ist durch die Form des Verstehens selbst klar geworden; er kann nicht in sich aufgehen, um seiner Form als des Verstehens selbst willen.

VI. *Vortrag*. 3) Jetzt zur näheren Untersuchung des seienden und verstandenen Bildes = x, dessen Princip der absolute Verstand durch sein Sein, d. h. durch Bildlosigkeit des *Princips* ist. (Alles Dasein möchte wohl nichts Andres, als Bildlosigkeit des Princips sein).

a) x ist offenbar mehr als bloßes Bildwesen; durch das bloße Bildwesen und seinen Begriff als Bild, nicht aufgehend; denn es wird ja verstanden in einem Bilde, welches dessen unabhängiges Sein von diesem bloßen *Bildwesen* setzt, d. i. welches Bild sich in Beziehung darauf als bloßen Reflex versteht. *Bildlichkeit* ist ja nur sein bloßer Charakter im Gegensatze mit dem Sein, welchen Charakter es nur als die *Form* seines übrigen Seins trägt. Es ist eben Bild eines Seins, und bezogen auf das Sein.

b) Was es nun mehr ist, ist es absolut: denn es ist ja durch das Sein des *bloßen* Verstandes, den wir selbst als absolut gesetzt haben, und Nichts ausser ihm.

c) Durch den Verstand ist es *allein* und rein: denn der Verstand ist Princip, *unsichtbar* und bildlos; also dieses x ist nicht

etwa bestimmt und modificirt durch die Bildlichkeit (*Sichtbarkeit*), und durch die besondren Gesetze dieser Sichtbarkeit, falls es dergleichen geben sollte. Also x ist das absolute und unbedingte Bild; dessen Princip der absolute Verstand ist: x ist darum absolutes Principiat des absoluten Verstandes. So liegt es in der Ableitung.

d) Wie habe ich gesagt? Haben wir denn da Nichts erschlichen? Warum soll denn x in dem, was es *mehr* ist, als bloße Bildlichkeit, grade Principiat des absoluten *Verstandes* sein? warum nicht überhaupt Principiat irgend eines absoluten Princips, und da wir ja doch immer ein absolutes Sein im Hintergrunde annehmen, warum nicht Principiat dieses absoluten Seins, eben sein Erscheinen? (Wodurch wir wieder in den Fehler hineingetrieben würden, welchen wir zu vermeiden versprochen, daß wir nämlich die Erscheinung als Accidenz Gottes voraussetzten dem Verstande, und als ein Dasein, welches nicht durch den Verstand allein wäre). Dennoch ist diese Frage und dieser Zweifel allerdings gegründet. Der Verstand nämlich in seiner Form versteht x als bloßes *Bildwesen*: er giebt sich darum als Sein des Verstandes bloß das Gesetz, ein Bild überhaupt zu entwerfen; welches es auch sei: wir sehen demnach durchaus kein Gesetz über den *Inhalt* und die Qualität des Bildes, welches den Verstand in seinem Bilden des x bestimmen müßte. Hat also der absolute Verstand allein x gesetzt, als absolutes und einziges Princip desselben, so kann in x nur liegen, *daß* es Bild sei. x muß aber *mehr* sein, es muß einen bildlichen Gehalt haben: aber es scheint, daß *jeder* dazu gut sei. Sie werden sich aus der Logik erinnern, daß an einer andern Stelle, in der Empirie, bei der Bestimmung des Anschauungsbildes durch die sinnlichen Qualitäten wirklich so argumentirt wird).

Wollen wir denn nun den Verstand in seiner Absolutheit auch lassen unter dieser Gesetzlosigkeit? Keinesweges, denn wir sind ja hier bei dem einzigen höchsten und ersten Dasein, darum bei dem eigentlich Realen und Qualitativen im Wissen, welches nicht gesetzlos sein kann. Wir müssen darum den Verstand in Beziehung auf den qualitativen Gehalt des x unter ein *andres*

Gesetz bringen, und zwar unter sein eignes, unter ein Gesetz, welches er sich selbst, als Verstand, giebt. Aber in diesem Gesetze liegt Nichts, als daß überhaupt ein Bild sein müsse, aber nicht, was für ein Bild, von welcher Qualität. So scheint es freilich beim ersten Anblick; aber besinnen wir uns nur auf den gesammten Zusammenhang. Wir haben gesagt: das absolute Erscheinen oder der Verstand versteht sich als Bild des Absoluten. Darum dieses Bild x, welches der Verstand voraussetzt, wird darin verstanden als Bild des Absoluten; also diese Verständlichkeit als Bild des Absoluten ist sein qualitativer Bestimmungsgrund. Demnach das Gesetz des absoluten Verstandes in x ist die Verständlichkeit des x als Bildes des Absoluten. Er, der absolute Verstand, muß sich verstehen als Bild des Absoluten: er muß daher schlechthin durch sein Sein setzen dasjenige, was als Bild des Absoluten einleuchten kann; jene Verständlichkeit ist sein objektives Gesetz.

Was nun eine solche Verständlichkeit bedeute, und was sie qualitativ sei, wissen wir nun eben noch nicht, und haben es zu untersuchen. So viel ist indessen immer klar, daß sich dieselbe wohl der Form nach und äusserlich mag beschreiben lassen, daß also ihre Verstandesform in ihrem Verhältniß zu andren Verstandesformen sich mag beschreiben lassen; und daß die W.-L. wohl darauf ausgehen wird, dieses formale Bild des Verstehens des x als Bildes des Absoluten anzugeben. Innerlich aber, und dem Gehalte, dem Was (nicht dem Wie) nach, läßt sich x offenbar nicht beschreiben, weil das Princip desselben, das Erscheinen des Absoluten, nur in der Verstandesform, nicht aber die Verstandesform ist.

Und so haben wir denn unsre Aufgabe gelöst, den absoluten Verstand als solchen zu verstehen. Wir haben gewonnen den Satz:

> Der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins.

Ich habe gesagt: er versteht sich, d. h. er ist schlechthin, wird nicht Bild seiner selbst, als Bildes des absoluten Seins.

Analyse. 1) Er ist dieses Bild, wird es nicht, und wird überhaupt nicht, so haben wir den Verstand gesetzt, denn wir haben ihn als absoluten gesetzt.

2) Er ist Bild seiner selbst. Bild, wovon? von einem Bildsein; also das Bildsein ist Bild seiner selbst, des Bildseins. — Ist etwa Jemandem die Ichform noch nicht klar, so werde es ihm hier, denn dies ist der eigentliche Punkt, wo sie entspringt. Die absolute Verstandesform besteht in dem Bilde der Bildlichkeit an einem hingeschauten, und durch das Sein des Verstandes schlechthin abgesetzten Bilde x. — Also das Verstehen ist hier auf eine dreifache Weise Bild seiner selbst. a) Die reine Verstandesform ist Bild der Bildlichkeit; im Subjektiven und Objektiven liegt ganz und gar dasselbe; b) in der Anwendung auf x: x ist Bild, — und x wird als Bild verstanden. Es ist ein Bildsein des innern Wesens von x, welches x zugleich ist, absolut ist: Durchdringung dessen, was zugleich Sein ist, mit dem Bilde; es ist Bildsein und Seinsein zugleich, in organischer Einheit. c) Es liegt auch darin, daß x auch zugleich Begriffenes ist als Bild. Aber dieses Begreifen des x, also die Identität des x mit dem, was im Bilde liegt, und dieses An- und Hinschauen des x als seiend, sind schlechthin in organischer Einheit. Das untere Bild muß darum hingeschautes und begriffenes zugleich sein; hingeschautes durch das bildlose Princip, begriffenes durch das im Bilde seiner selbst liegende Princip. x muß darum zugleich sein ausser dem Bilde (denn der Verstand sieht es nicht werden), und nicht Produkt des Bildes, und zugleich auch im Bilde, und dessen Produkt: (der Verstand erkennt es als Bild). Das Sein des Bildes ist darum zugleich ausser dem Bilde, und im Bilde; eine solche Einheit liegt aber in der Verstandesform. Im Verstehen liegt das sich als Bild Verstehen; in seinem Sein darum das sich Setzen (vergegenwärtigen Sie sich den obigen Beweis). Also in der Verstandesform liegt die Ichform. (Form, sage ich: keinesweges noch Ich selbst: ein Ich ist etwas ganz andres, da wird die reine Form des Verstandes niedergelegt in einem bestimmten Anschauungsbilde, damit haben wir es hier noch nicht

zu thun). Das Sein des *Seins* absolut *im Bilde*, weil es ein *Bildsein* ist, das Bild aber durchaus mit sich führt sein Bild. Also in der Bildform liegt die absolute *Einheit* des Begriffs und der Anschauung, oder *Ich*: welches so viel heißt als: ich bin das schlechthin seiende Bild. Es müßte das Verstehen sagen: ich, Bildsein, finde mich, bei mir gegeben in x.

Also der Verstand setzt zugleich die *Apperceptions*form. Ich hoffe, es ist jetzt klar, muß aber festgehalten werden, denn es ist nicht so leicht gefunden, als es, nachdem es gefunden, verständlich ist.

VII. *Vortrag*. Also der absolute Verstand in seiner Form versteht sich als Bild des absoluten Seins: versteht sich, heißt aber: er ist Bild, und zwar seines eignen Bildseins des Absoluten, darum er ist schlechthin Bild seiner selbst, als Bildes des absoluten Seins; er geht mit dem Bildsein, welches in ihm abgebildet ist, auf; oder: dasselbe Bildsein ist zweimal gesetzt.

Dies ist die Erörterung des Tiefsten, worauf es in der W.-L. ankommt; das genaue Bild der reinen und absoluten *Apperception*, des absoluten Verstandes in seinem tiefsten Zusammenhange mit dem Absoluten. Kant hatte nur eine entfernte Ahnung davon. — Wegen des großen Nutzens dieser Einsicht möchte ich Ihnen nun ordentlich ein Recept mitgeben, durch welches Sie dieselbe stets unmittelbar reproduciren können, und setze darum noch Folgendes hinzu. Es ist mit der absoluten Apperception, als dem innern Wesen des Verstandes, gemeint:

1) ein *Sein*, ein auf sich ruhendes und immanentes, welches *sich selbst schlechthin bildet* und setzt, sein Bild mit sich führt, darin aufgehet, ohne darum sein Sein zu verlieren. Was könnte das für ein Sein sein, welches nur im Bilde ist und sein kann? Es muß selbst ein *Bildsein* sein; denn nur dies hat das Eigenthümliche an sich, daß es schlechthin bei sich führt ein Bild seiner selbst, und nur in diesem ein Dasein hat, daß es sich schlechthin verständlich ist in seinem Charakter als Bild. Also dieses, auf sich ruhende, in der Apperception gesetzte Sein muß eben selbst ein Bild sein. So verhält es sich mit dem Ich von der Einen Seite; von der Seite des Seins genommen.

2) Betrachten wir es auch von der andern Seite des Bildes. Wenn die Aufgabe wäre: zu construiren einen *Blick*, der in der absoluten Einheit seines Seins zugleich in sich bleibt, und zugleich auch sich seiner entäussert, was wäre dies? Die *Erblickung eines Bildes*. Dieses ist sich schlechthin sichtbar, es bleibt also in sich; denn es schaut sich selbst an als seiend, d. h. es ist nicht etwa mittelbar sich sichtbar, sondern wie es ist, ist es die Sichsichtbarkeit, Sein und Sichtbarkeit fällt schlechthin zusammen.

3) Nun stellt der ursprüngliche Verstand noch hin ein bestimmtes Bild, eine bleibende Substanz, an welcher dieses Verhältniß der Apperception dargestellt wird. Dieses Bild ist hier das Ich; *das durchaus sich durchsichtige*. Was ist denn nun dieses Ich? *was ist die Ichheit* am Ich? Es ist die absolute *Durchsichtigkeit*. — Die Voraussetzung nämlich ist diese: das Ich kann mancherlei sein und werden, was ihm eben noch nicht begreiflich ist, sondern es erst dann sein wird, wenn es eben ein bestimmtes aus diesem möglichen Mancherlei sein wird — was ich aber auch sein werde, *wird unmittelbar im Bilde meiner liegen*. Und warum ist alles mein *Sein* schlechthin in meinem *Bilde*? weil, was ich auch bin, Bild ist, und ich in allen meinen Accidenzen nichts Andres sein kann, denn Bild; das Bild aber durch sein Wesen schlechthin setzt das Bild seines Wesens. Wer ist also dieser Ich? Es ist das allgemeine Bild des *Begriffs* vom Bilde. Und wer ist der Ich, welcher mancherlei sein kann, und immer darin sich durchsichtig sein wird? Das allgemeine Bild des Bildseins in der *Möglichkeit*. Dieses liegt zu Grunde dem Ich *bin*; es liegt darin Zweierlei: a) Ich, heißt absolute Durchsichtigkeit, absolutes Bildsein, begleitet vom Bilde. b) *bin*, heißt, diese absolute Durchsichtigkeit schaut sich selbst an und hin, setzt sich hin im Sein, und in dieser absoluten Identität des Begriffs und der Anschauung — der absolute Begriff ist der *Begriff* vom Bilde, und die absolute

Anschauung ist das Sein vom Bilde — besteht eben das innerste Wesen des absoluten Verstandes selbst, der nicht wird, sondern schlechthin ist, wie die Erscheinung ist, d. h. wie Gott ist.

Jetzt weiter in der Analyse: der absolute Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins.

3) So ist die Formel: der absolute Verstand ist Bild seiner selbst als Bildes, und zwar als Bildes des absoluten Seins. Dieses ist der Verstand eben in der Hinschauung des Bildes x. Dieses Bild x nun ist verständlich, und in unsrer Voraussetzung, es ist verstanden als Bild des Absoluten. Das Bild x, als Anschauungsbild führt mit sich ein andres Bild, und fällt zusammen mit einem andern Bilde, daß x sei Bild des Absoluten. Alles dieses, der ganze Vorgang ist schlechthin in und zufolge der Anschauung, d. i. in einem Principsein ohne Bild, laut des Obigen, welches ich Sie festzuhalten bitte.

4) Ich sagte: x ist Verständlichkeit als Bild des Absoluten. Es liegen darum hier eigentlich zwei Bilder; das Bild x, das Hingeschaute, und das Bild dieses Bildes x, welches aussagt, daß x sei des Absoluten Bild.

Zuvörderst sind diese beiden, in objektiver Anschauung liegenden Bilder mit einander zu vergleichen.

Das erste Bild x ist eben absolutes Bild, in sich geschlossen, nicht aus sich herausgehend, durch sein Sein nichts ausser sich setzend. Das zweite dagegen setzt und bildet ein Bild, es giebt sich für ein Bild eines Bildes, für Bestimmung des Bildes x, als Bild des Absoluten. Dieses zweite Bild ist darum in seiner Form durchaus Bild eines Bildes, nicht seiend, und zu sein vermögend, ohne dieses x, dessen Exponent es nur ist. Was ist dagegen das erste Bild x für sich, wenn man es doch als seiend setzen wollte, ohne das andre (welches jedoch in unsrem Zusammenhange irrig wäre, da x ist nicht ist ausser seinem Bilde)? Ein Bild von Nichts, ohne alle Bedeutung; und durch seinen hinzutretenden Exponenten wird es Bild, und zwar des absoluten Seins, darum absolutes Bild.

Resultat: Wir haben früher gesagt: der absolute Verstand schlechthin durch sein Sein ist Princip eines Bildes x, und zwar eines Bildes des absoluten Seins. Jetzt dagegen müssen wir sagen: das Bild des absoluten Seins im Verstande ist gar nicht Ein Bild, sondern eine Duplicität von Bildern, eine Beziehung zweier Bilder aufeinander: x + seinem Exponenten: diese beiden in ihrer Beziehung sind erst das Verstandesbild des Absoluten: also weder eins noch das andre, sondern beide in ihrer Einheit. Nun treten wir gern überall in den Einheitspunkt aus der Zweiheit, aus welchem diese hervorgeht. Dies ist hier der Exponent oder Begriff, das Bild des Bildes $\frac{B}{B}$. Dieser ist das formale Bild des Seins, und würde als solches durch seine eigne Möglichkeit und Vollziehbarkeit setzen das andere Bild = x, als dessen faktisches Bild er allein möglich ist, als Begriff; dahingegen können wir nicht x zum Grundpunkte der Einheit machen, da dieses allein sich setzt.

Das Eine also, der Exponent, ist ein Bild des Seins lediglich als des Gebildeten in einem andern möglichen Bilde, in x nämlich, und sagt aus, wie überhaupt das Sein gebildet werde in einem Bilde, er ist also eben der allgemeine Begriff eines Gebildeten, und weiter durchaus Nichts. — Dieser Begriff vom Sein als einem Gebildeten steht nun offenbar gegenüber in der Form des eigentlichen Verstehens dem Begriffe eines bloßen Bildes, und ist mit ihm in dem oben (S. 21.) beschriebenen Wechselverhältniß: ist der eigentliche Wechselbegriff dazu; dahingegen ist das andre Bild = x in und für sich geschlossen und vollendet; durch sich gar keines Seins Bild, und es wird überhaupt nur erst durch das Verstehen zu einem Bilde, auf doppelte Weise: theils durch das formale Verstehen; da wird es Bild überhaupt; theils durch das reale Verstehen, durch den Exponenten; da wird es Bild des absoluten Seins.

Nun aber soll hier x, das also fertige und stehende Bild, gebildet werden können als Bild des Absoluten, also als identisch mit einem solchen, wenn es dies gäbe; und zwar soll x so gebildet werden rein und ohne alle Vermittlung. x aber ist Prin-

cipiat des absoluten Verstandes. Der Verstand müßte darum in seinem Principsein bestimmt werden durch die Möglichkeit eines Bildes, und zwar eines Bildes von sich, daß er sei Bild des Absoluten. — Der Verstand ist Bild, aber es liegt ihm auch noch ob, sich in diesem Bildsein zu verstehen als Bild des *Absoluten*; das kann er nun nicht anders, als indem er das Bild x ist, denn dies allein ist verständlich als Bild des Absoluten, also das Gesetz seines Principseins ist seine eigene Verständlichkeit als Bild des Absoluten, also ein mögliches Begreifen ist Gesetz für sein *wirklich* seiendes Bild. Das Vermögen (für den zu erzeugenden Begriff) ist ihm selbst demnach verborgenes Gesetz seines Principseins in x. Er ist in seiner Absolutheit ein Bilden des x, darin aber ist er schlechthin bestimmt durch die Möglichkeit eines andern Bildens seiner selbst, als Bild des Absoluten. Also Verständlichkeit oder *Reflexibilität* als Bild des Absoluten wird für x Gesetz des Seins. x ist so, wie es ist, nur um seiner *Verständlichkeit* willen; also diese Reflexibilität wird Gesetz seines Seins. (Ich hoffe, daß dies klar sein wird).

Es ist hierdurch sehr viel gewonnen für die Einsicht; jetzt wollen wir dies mit einer andern Ansicht der W.-L. vereinigen. Wir haben immer gesagt: Gott, oder das Absolute erscheint, bildet sich ab. Können wir noch so sagen? Nein. Das Absolute erscheint gar nicht so unmittelbar, sondern nur in der Ableitung dieser Glieder. Das Sein des Absoluten ist Gesetz für eine bestimmte *Freiheit* des Verstandes, für die Verständlichkeit seiner selbst, nämlich als Bild Gottes. Aber um sich zu verstehen, muß der Verstand liefern ein Bild seiner selbst, und zwar ein solches, daß darin erkannt werden könne das Bild des Absoluten. Also zufolge dieser Verständlichkeit wird das Sein des Absoluten für den Verstand Gesetz des absoluten Sichconstruirens zu einem Bilde, welches als Bild des Absoluten verständlich sei. Also das Allererste, für welches das Sein des Absoluten Gesetz ist, ist gar kein gediegenes, concretes und bestehendes Sein des Verstandes, sondern ein zu erzeugendes Bild des Verstandes, welcher x bildet; er muß x bilden nach dem Gesetze des absoluten

Seins. (Alle diese Begriffe muß man freilich scharf denken und unterscheiden).

5) Nach dieser Darstellung spaltet sich der absolute Verstand zuvörderst in zwei Hälften, zufolge seines Gesetzes: in *Bildsein* und *Seinsein*. Die letztere Hälfte ist die bloße Negation des Bildseins, die Negation des Seins im Bilde und als Abgebildetes, und die Form dieses Ganzen im Bilde oder nicht im Bilde Seins ist das absolute Princip dieser Zweiheit.

Diese beiden Grundhälften spalten sich aber wieder in zwei Glieder: zuvörderst die des Seins: der Verstand, als Sein, ist Princip, und zwar unsichtbares Princip eines x, und zwar eines solchen Principiates, das im Bilde ist unmittelbar, also welches als seiend im Bilde anschaut wird, ohne irgend ein Bild des *Princips*; welches *unmittelbar* im Bilde ist, *gegeben* ist, weil ausserdem die andre Hälfte gar nicht sein könnte. Sodann: er ist Princip eines solchen, das im Bilde sein soll und kann, nämlich der Exponent von x, als Bild des absoluten Seins. Der Verstand ist darin zugleich Princip der *Einheit* (Expon. × x) dieser beiden Bilder in Einem Schlage, obwohl das letztere, der Exponent, nicht in der Wirklichkeit (nach einem jetzt nur noch nicht zugänglichen Gesetze) dennoch sicher in der Möglichkeit liegt. Man kann demnach sagen: x ist *an sich*, wenn auch noch nicht in einem *vollzogenen Bilde*, Bild des Absoluten; da es schlechthin als solches *verständlich* sein soll. Sein Sein ist Nichts, als diese Verständlichkeit, und nur weil es diese ist, kann es, falls es zum Exponenten im Bilde kommt, darin also verstanden werden. So spaltet sich die Eine Grundhälfte des Verstandes, die des *Seins*, in x und seinen Exponenten; beide setzend in ihrer Einheit.

b) Aber auch die andre Grundhälfte, die des *Bildes*, spaltet sich. Nämlich in dieser Hälfte liegt die *Bildlichkeit* selbst; diese *Bildlichkeit* aber ist schlechthin Bild ihrer selbst, und spaltet sich demnach in der Form des Bildseins von sich, in diese Duplicität ihrer selbst: Bildlichkeit subjektiv und Bildlichkeit objektiv.

Nun aber hangen diese beiden Grundhälften mit ihren Ne-

denhälften wieder zusammen durch das dritte oder fünfte Glied, daß x begriffen wird eben als Bildlichkeit, und als tragend diesen Charakter. In der ersten Hälfte liegt Bildlichkeit überhaupt; in der andern eine gewisse Bestimmung der Bildlichkeit. Das Glied des Zusammenhanges ist darum die Evidenz, daß dies bestimmte = x ist Bild; die Ichheit, oder die Apperception. Dieses jetzt beschriebene Mannigfaltige, Drei- oder Fünffache in absolut organischer Einheit ist es nun, was durch den absoluten Verstand gesetzt ist, und unsre Analyse ist hiermit beendigt.

Bemerkungen.

VIII. Vortrag. 1) Was ist eigentlich durch diese Analyse gewonnen? — Alles Dasein ist in die Einheit des Verstandes aufgenommen, und aus ihm erklärt; es giebt durchaus kein Dasein, welches nicht durch den Verstand wäre, bis auf das Absolute selbst, insofern es da ist. Das Absolute hat sich nämlich gefunden in dem Exponenten des x als Bild, und zwar lag es darin als in einem rein formalen Bilde, dem Reflexionsbilde, daß x Bild sei. Das Höchste und Letzte, die Basis selbst alles Wissens, ist darum abgeleitet aus dem Verstande. Wir dürfen also gute Hoffnung fassen für eine erschöpfende Uebersicht des gesammten Wissens aus dieser aufgestellten Verstandeseinheit: die Früchte freilich erwarten wir noch.

Besonders muß uns durch diese Analyse klar geworden sein, was Anschauung ist, im Unterschiede vom Begriffe, und wie beide zusammenhangen, und durch einander gesetzt sind. Wir sagten: der Verstand ist durch sich selbst schlechthin Princip; dessen nämlich, was er durch und durch ist, des Bildes. Hier tritt nun ein Neues ein, welches da sein könnte im Bilde, oder auch nicht; dieses Principsein nämlich. Dieses ist nun entweder nicht im Bilde: so ist das Bild Anschauung, das Principiat wird gesehen als seiend, und damit gut; oder das Principsein ist im Bilde, das Princip natürlich, welches überhaupt der Verstand ist, der Bildlichkeit nämlich: so ist dieses Bild Begriff; denn der Begriff ist ja nichts Andres, als das Bild von dem Principsein des Verstandes in Beziehung auf eine Anschauung, das absolute Bild des Verstandes von seinem eignen Wesen, eben von der Bildlichkeit. Beides aber, die Anschauung, d. h. ein Bild von einem Bilde, dessen Princip unsichtbar bleibt, und der Begriff, d. h. Bild von einem Bilde, wo das Bild selbst Principheit ist, ist schlechthin mit und aneinander; weil das Bild der Bildlichkeit sein kann nur in einem Reflexe eines andern Bildes, das eben Bild ist, und dessen Principsein darum unmittelbar außer dem Bilde bleiben muß, und nicht gesehen werden kann. (Die Quelle der Deutlichkeit dieser Verhältnisse ist das über die Apperception Gesagte, die durch ihre Selbstdurchsichtigkeit die Undurchsichtigkeit setzt).

2) Daß die frühere Construction des Verstehens von der gegenwärtigen verschieden sei, ist schon im Vorbeigehen erinnert worden. Jetzt fassen Sie diesen Unterschied bestimmt auf. In der ersten Construction wurde das Verstehen gebildet in seiner bloßen Form, d. h. nur als Form, als gestaltend irgend ein ihm vorausgesetztes Etwas zum Bilde. Jetzt aber, in der zweiten Construction, ist das Verfahren in seiner Absolutheit genommen, darum als nichts voraussetzend, sondern als selbst setzend und aus sich herausgebährend das zu Formirende. Daraus stammen nun die Unterschiede, welche sich in den von uns construirten Bildern zeigten. Warum machte ich nun aber diesen Umweg? Vorläufig sehen Sie ein: — (ich sage vorläufig, denn da beide Bilder des Verstehens die entgegengesetzten Standpunkte des wirklichen Wissens sind, Empirie und höheres Bewußtsein, so wird wohl der genommene Gang die Entwickelung des Verstehens selbst sein; das Verstehen selbst wird sich spalten in diese beiden Constructionen; und wo wir dies einsehen, wird unser Verfahren sich als nothwendig und durch das Verstehen gesetzt zeigen:) also vorläufig: das absolute Zerfallen des Verstandes in eine doppelte Form, in die des Seins, und in die des Bildes, mußte erst nachgewiesen werden, indem es in unsrer zweiten Construction wieder erkannt, und angewendet werden sollte. — Sie sind durch die früheren logischen Vorlesungen genug bekannt mit der Form der

Empirie, welche Sie in der ersten Construction des Verstehens wohl werden wieder erkannt haben: wo das zu Grunde liegende Bild zerschlagen wird in die Duplicität des Seins und Bildes, welche beiden Formen übrigens ganz und durchaus einander gleich sein sollen dem Inhalte nach, und nur verschieden in der Rücksicht, welche ihnen das Sein und das Bild giebt. (Dies Bild des Objektes soll seinem Inhalte nach ganz gleich sein dem Objekte, und beide nur dadurch verschieden sein, daß das Eine Bild, das Andre Sein ist). Dagegen die jetzige Construction liefert ein andres Verstehen, welches wir das höhere genannt haben, das Verstehen im Sinne des Intelligirens. Es gab in diesem höhern Verstehen, wie wir in den Thatsachen sahen, ein Vorliegendes, z. B. eine Erscheinung y, welche begriffen wurde als Bild eines höheren und verborgenen Seins, des Seins der Erscheinung an sich, wie wir uns ausgedrückt haben. — Also in beiden hier vollendeten Constructionen kommt vor diese Hindeutung auf zwei durchaus verschiedene Grundformen des Verstehens. Die Empirie ist ein Verstehen; das sich Erheben über die Erscheinung zu dem nichterscheinenden intelligiblen Grunde derselben aber ist auch ein Verstehen, welches sehr verschieden zu sein scheint von dem erstern. Nun aber ist zwischen dem Verstehen des x, welches wir in der letzten Construction aufstellten, und dem Verstehen des y in den Thatsachen der Unterschied, daß in der bisherigen Ansicht der Thatsachen ein solches y ein Vorausgesetztes und Seiendes war, zu welchem das Verstehen aus einem höhern Grunde gleichsam erst hinterher hinzutrat. Hier aber ist x nicht vorausgesetzt, sondern deutlich nachgewiesen als Produkt des Verstehens selbst. Wie nun in dem reflektirenden Verstehen oder Intelligiren dasselbe Bild x als vorhanden und vorausgesetzt erscheine, welches, nach unsrer so eben gemachten Analyse vom absoluten Verstande, nicht vorauszusetzen ist, sondern durch ihn selbst schlechthin gesetzt wird; wie beide Ansichten wahr, und etwa Beides recht wohl beisammen bestehen möge, und wie der Punkt dieses Beisammenstehens wieder der Einigungspunkt der beiden aufgestellten Grundformen des Verstandes sein möge; wie darum die zwei Grundformen vereinigt sein möchten in einem dritten Standpunkt: dieses Alles

muß sich erst durch die Fortsetzung unsrer Untersuchung zeigen. Alles dieses bestätigt uns nur, was wir ohnedies wissen, daß wir den wahren Einheitspunkt, den wir suchen, und aus welchem wir das Wissen deduciren wollen, noch nicht haben, sondern die bloßen Elemente dazu: und zwar scheint es bisjetzt, sind diese Elemente zwei; diese fallen auseinander, und ihr Einigungspunkt etwa möchte die von uns angestrebte Einheit sein. Dieses mag Ihnen einen Wink für unsre noch zu behandelnde Aufgabe sein. Jetzt gehen wir indessen unbefangen fort in unsrer vorläufigen Construction, so, wie der Zusammenhang des Aufgestellten uns leitet.

Wir werden durch das so eben Gesagte zu einer neuen Untersuchung geführt, die wir heute freilich nur anheben und vorbereiten können. In Absicht dieser ist zuvörderst ein Unterschied derselben von den bisher geendeten zu bemerken, in Hinsicht der Form. Bis jetzt haben wir wirklich construirt, selbstthätig gedacht, uns unsre Aufgabe gestellt, und sie sodann selbstthätig durch Denken gelöst. Jetzt ist es Zeit, zu reflektiren über das, was wir gethan haben. Wir sollen uns jetzt besinnen; also eben nicht thätig sein, sondern uns rein hingeben an Etwas, welches sich uns im Bilde machen wird. Da aber die ganze W.-L. schlechthin apriorisch und genetisch ist, so ist wohl klar, daß es bei dieser faktischen Ansicht nicht wird bleiben können; sondern daß wir das Resultat derselben wieder aufnehmen müssen in eine genetische Einsicht, daß darum diese faktische Beobachtung und Besinnung nur ein Uebergang ist zu einer neuen apriorischen Construction; daß sonach unsre ganze vorläufige Arbeit ihren Grundcharakter der Construction behält.

Es ist dies das dritte Stück in der ganzen gegenwärtigen Untersuchung.

1) Wir haben gesetzt den Verstand als absoluten, als das einzige und allererste Dasein, schlechtweg ohne alle Voraussetzung. Ist dies nun in der That wahr, und ist es unser Ernst mit dieser Absolutheit, so ist doch wohl unser Setzen nicht Grund dieses ab-

soluten Verstandes; (dann wäre er eben nicht absolut, sondern unser Setzen desselben wäre das erste Sein, das absolute Grundsein). Sondern umgekehrt, unser Setzen, welches denn doch in der Besinnung, die wir jetzt anstellen, auch ist, wäre in diesem Setzen nicht Grund, sondern Begründetes des absoluten Verstandes.

Indem wir darum dieses Setzen selbst verstehen, wie wir hiermit thun, findet es sich, daß es ist ein absolutes Sichsetzen des absoluten Verstandes in uns, wie es aussieht; — welches letztere Aussehen wohl durch unsre ganze dermalige Operation noch unerklärt bleiben möchte: — kurz, unser Setzen, oder vielmehr dasjenige, was bisher ausgesehen hat als unser Setzen des absoluten Verstandes, ist ein absolutes Sichsetzen des Verstandes, und dieß so gewiß, als wir gedacht haben, was wir gedacht, d. i., so gewiß der Verstand als absoluter gedacht ist; und wir uns nicht mit uns selbst in Widerspruch verwickeln wollen. Also: unser Setzen ist selbst Principiat des absoluten Verstandes, und er ist Princip zu demselben. — Was das Erste wäre.

2) Dieses Setzen, oder richtiger (da wir das Ich, in Beziehung auf welches es als ein Setzen, als ein Accidens desselben erscheint, hinwegdenken müssen;) dieses Gesetztsein ist nun offenbar ein bloßes Bild des absoluten Verstandes, ein leidender Reflex; darum, weil es ja den Verstand abgesetzt hat als absolut, nicht bloß äusserlich in Hinsicht seines Seins, sondern auch innerlich und qualitativ, als schlechthin aus sich seiend Alles, was er ist. Der also als absolut gedachte Verstand kann darum Nichts sein durch dieses Bild, sondern umgekehrt ist das Bild vielmehr alles, was es ist, durch ihn, und drückt ihn nur aus im Reflexe.

Wie es nun zu dem Aussehen kommt, daß dieses Bild Principiat sei vom wunderbar sich hier einschiebenden und stellenden Wer, das können wir hier noch nicht lösen. Wie es aber sich nicht zeigen könne als Principiat des absoluten Verstandes, dies ist schon durch das Obige gelöst. Denn Princip dieses Bildes seiner selbst wäre der absolute Verstand doch wohl schlechthin durch sein absolutes Sein, nicht durch seine Form als Verstehen, die wir ja erschöpfend analysirt, und nichts dergleichen in

ihr gefunden haben. Aber der absolute Verstand ist durch sein Sein Princip dieses Bildes, heißt ja eben dasselbe, als: er ist im Principsein durchaus unsichtbar: es giebt kein Bild davon, und kann keins geben.

Und so wäre denn zuvörderst das Totalbild, welches wir uns so eben von dem absoluten Verstande entworfen haben, weiter bestimmt. Wir sagten oben: der absolute Verstand hat Eine Hälfte, welche ist sein Sein. Mit dieser ist er auf eine schlechthin unsichtbare Weise Princip, und zwar Princip eines seienden Bildes x unter dem Gesetze der Verständlichkeit dieses Bildes x als Bildes des absoluten Seins. Ist mit diesem Principsein von x das absolute Sein des Verstandes erschöpft? Nein, sondern wir müssen zu demselben noch hinzusetzen; daß der absolute Verstand in derselben Weise auch Princip ist eines Bildes seiner selbst überhaupt. — Dies ist jetzt hinzugekommen.

Der Verstand ist Princip eines Bildes seiner selbst überhaupt. Was liegt in diesem Bilde? Grade dasjenige, was dort nicht im Bilde lag, sondern verborgen blieb, das innere Wesen des Verstandes nämlich, das Principsein liegt darin. Das heißt, was wohl zu merken, und ja nicht mißzuverstehen ist: nicht liegt in diesem Bilde die Begleitung des Principseins auf der That, die Anschauung eines wirklichen Principseins, wohl aber das Princip überhaupt, als nothwendiges Wesen des Verstandes, um des Verstehens willen, welches ein Bild voraussetzt: also als gesetzliches Sein des Verstandes überhaupt, nicht aber in einem besondern Bilde. (Wie sich dies ja gezeigt hat: denn wir haben alles dieses, was wir von dem Principsein aussagten, immer nur als von dem unsichtbaren Gesetze desselben behauptet, indem wir den Widerspruch aufgezeigt, daß wir behaupteten, es gebe kein Bild von diesem Principsein, während wir doch selber ein solches Bild desselben waren. Jetzt löst sich dieser Widerspruch: wir waren eben damals das Bild, das der absolute Verstand von sich ist, in seinem Principsein überhaupt. So haben wir immer das Princip zu x hinzugesetzt, und es hinzusetzen können, weil wir dieses Bild des Principes selber waren).

Und jetzt stände die Sache demnach so: der absolute Verstand

ausser dem Spalten seines Principiats in *Bild* und *Sein*, theilt noch dazu sich selbst, als schlechthin seiendes, als Substanz und absolutes Princip in seiner Gesetzmäßigkeit, in Sein und Bild. —

Also als *Princip*, oder als Substanz der nachgewiesenen Bilder, sieht sich der Verstand erst durch dieses neue Bild. Dieses Bild erschafft ihn selbst, vor allen seinen Aeusserungen voraus, schlechthin aus sich selbst im Bilde. Also der Verstand ist in diesem Bilde seiner selbst wohl auch absolut; ungeachtet er in diesem Bilde sich, in Beziehung auf seine absoluten Principiate, setzt als bloßen Refler. Der Verstand wäre darum auf diese Weise absolut in doppelter Rücksicht: in unsrem vorigen Setzen und Bilden, als absolutes Princip des x, doch ging in diesem seine Absolutheit zum Theil verloren, indem *wir* die Eine Hälfte derselben faktisch und bewußtloß waren. Jetzt stellen wir selber diese Hälfte objektiv hin, und kommen erst jetzt dazu, sein absolutes Sein eben in dieser Spaltung in Sein absolut und in Bildsein absolut zu verstehen. Also das absolute Sein des Verstandes selbst spaltet sich, ist nunmehr zu sagen. In der Einheit dieser Spaltung bekommen wir sonach erst den höhern Begriff von dem absoluten Sein des Verstandes; und zwar ist dieser ein synthetischer, bestehend aus den Hälften einmal als Sein, in der That und Wahrheit, sodann als Bild, im bloßen Reflexe dieses wahrhaftigen Seins: auf welche Einheit wir daher von nun an unsre Aufmerksamkeit richten müssen.

IX. *Vortrag.* Unser Bilden des absoluten Verstandes hat sich zu Ende der vorigen Vorlesung gezeigt als ein sich selbst Abbilden desselben. — Ferner fand sich: der eigenthümliche Inhalt, und das eigentlich neue Produkt dieses Bildes ist der Verstand als Principsein, welches in dem erst beschriebenen Bildsein des Verstandes gänzlich verborgen blieb, und ausserhalb des Bildes lag; und zwar ist es der Verstand selbst, welcher sich in diesem Bilde sieht, denn so geht es hervor aus der consequenten Annahme, daß der Verstand absolut ist, und darum das Bilden desselben sein bloßer Refler sei. (Ob wir indessen mit dieser ganzen Annahme Recht haben, und wie wir sie beweisen können, das ist bekanntermaßen noch zu erwarten).

Dies muß man nun zuvörderst recht fassen in seiner Tiefe, und nicht, wie es sich etwa dem flachen Denken zuerst darbieten möchte, welchem freilich dermalen schon durch unsern Vortrag vorgebeugt ist. Man darf es darum nicht etwa so fassen, als ob der objektive absolute Verstand, nachdem er vorher schon ist, sich unter andern auch abbilde in diesem Bilde, als ob es nur möglich wäre accidentaliter, so daß er auch wohl objektiv sein könnte, ohne sich in diesem Sein abzubilden in dem aufgezeigten Bilde, nun aber einmal faktisch es thue: daß darum sein objektives Sein unabhängig von diesem Bilde sei, und umgekehrt das Bild nicht schlechthin durch das objektive Sein gesetzt sei, und von ihm abhange. Sondern beides, Bild und Sein ist schlechthin bei einander. So gewiß der Verstand absolut ist, so ist er *Alles*, was er ist, absolute, und führt darum auch dieses Bild seiner selbst schlechthin bei sich.

Wie ist dieses nun zu denken? und wie dieser Gedanke zu befestigen? Also: der Verstand in einem höheren Sinne, der nur wahrhaft absolute in der synthetischen Einheit, ist Princip eines *Bildes* seines Principseins.

Der Verstand ist darum Princip eines absoluten Bildes des *Principseins* seiner selbst. Dies wollen wir jetzt durchgehen.

1) Das Principsein, als solches, ist *nur* in diesem Bilde, im Reflexe; denn in dem, was wir bisher regles und objektives Principsein genannt haben, bleibt es verborgen. Durch das neue Bild dagegen wird das Principsein aufgenommen in den Begriff, aber nur durch dieses. Ueberlegen Sie ferner: die Bilder, welche in diesem absoluten Principsein liegen, und durch dasselbe gesetzt sein sollen, sind wenigstens Principiate nur in Beziehung auf dieses Princip: *als* Principiate sind sie darum auch nur in dem zuletzt aufgestellten Bilde. Und so schiene denn allerdings das ganze reale Principsein aufzugehen in diesem letztern Bilde, und lediglich zu sein ein in ihm Gebildetes.

Nun überlegen Sie mit mir die Zweideutigkeit dieses Satzes. Nämlich, ich frage: Ist der Verstand Princip *bloß* durch dieses

Bild? Ist er also als Princip überhaupt nur hingebildet, und würde sein Principsein wegfallen, wenn das Bild davon wegfallen könnte? (wie es sich z. B. bei der reproduktiven Einbildungskraft verhält, wo die Bilder nur durch die construirende Freiheit hindurch erblickt werden); oder ist es nicht so? Zur Entscheidung dieser Frage dient, und ist darum scharf zu fassen, Folgendes:

2) Das ganze reale Principsein geht nicht völlig auf in diesem Bilde, sondern das bleibt übrig, daß diese Principiate, die hier gesetzten Bilder, ja eben als seiende Bilder gebildet werden, nämlich in der Anschauungs- oder Seins-Form, und daß der Verstand sich ja nicht setzt als selbst Princip durch sein Bild des Principseins, sondern daß er sich setzt als bloßen Reflex eines ohne ihn vorhandenen Principseins. Und so verhielte sich die Sache demnach also: das Principsein mit Allem, was durch dasselbe wieder gesetzt ist, mit allen Principiaten, ist zwar freilich durchaus nur im Bilde; dieses Bild aber (was auch als Principiat hier angesehen werden kann) ist wirklich und in der That Bild eines Principseins aus sich, von sich, durch sich; es wird sich darum, falls es sich etwa erkennt, nicht als selbst Princip, sondern nur als bloßen leidenden Reflex jenes Principseins anerkennen.

In der ersten Construction hatten wir den absoluten Verstand als Princip von x; insofern war die Anschauung x. Jetzt kommen wir mit einem neuen Bilde, und sagen: dasjenige Verhältniß, welches in dieser ersten Ansicht verborgen blieb, daß der Verstand Princip ist des x, tritt heraus in einem neuen Bilde; das Principsein liegt also nur in diesem neuen. x ist Principiat des absoluten Verstandes nur in Beziehung auf das Principsein des absoluten Verstandes überhaupt: das Verhältniß des Principiats ist darum grade dasselbe, wie es beim Principe Statt findet; x als Principiat liegt darum auch nur in diesem neuen Bilde. Dieses Bild vom absoluten Verstande ist nun zum Theil selbst absolut, zum Theil aber Bild oder Reflex der zu Grunde liegenden Absolutheit. (Die ganze Erklärung der Reflexibilität beruht auf diesem Umstande, daß man einsieht, es liege wohl Etwas als Principiat im Bilde, was doch nicht durchaus im

Bilde liege. — So verhält es sich mit allem, was in höhere Regionen erhoben wird durch Reflexion auf ein vorher unbekanntes Gesetz; es ist durch das Bild, und doch nicht durch das Bild).

Und so stände denn demnach die Sache also: der absolute Verstand ist Bild seiner selbst, als eines absoluten Principes; es versteht sich innerhalb der Gränzen seines Wesens. Indem er darum dieses Bild von sich, als von einem absoluten ist, thut dies darauf Verzicht, daß es Grund sei des Principseins, und läßt dem Principsein seine eigne Absolutheit übrig.

Und so ist denn der Verstand gespalten in Bild und Sein über und an seinem Principsein. Dies dürfte 1) wohl eine Spaltung am absoluten Verstande selbst sein, indem mit Princip wohl etwas Erkleckliches gemeint ist, nämlich sogar Princip seines Seins selbst, und so möchten wir denn durch das Setzen des Verstandes als Princip wohl dahin gekommen sein, ihn absolut zu setzen. (Hieraus das Grundgesetz der Sittlichkeit). — 2) Ist dies eine wahrhafte Spaltung, indem hier nämlich im Bilde Etwas liegt, was nur in ihm liegen kann, eine Prinzipheit nämlich, die doch keine ist, ein Sein jenseits alles Seins; und indem umgekehrt im Sein Etwas ist, das durchaus nicht im Bilde sein kann, indem das Bild darauf verzichtet, sich nur für einen leidenden Reflex gebend des effectiven Principseins.

Wir sind auf diesen Punkt der Einsicht im synthetischen Heraufsteigen durch Reflexion über das selbst Vollzogene gekommen. Er ist unendlich wichtig, und von ihm verspreche ich mir es, Sie in eine über die W.-L. noch nie verbreitete Klarheit einzuführen. Darum, um der Deutlichkeit willen, wollen wir, da bei der Construction des Einheitspunktes die Methode noch frei ist, denselben auch auf Genesis zurückführen, weil dies eben die Klarheit giebt. Wir wollen also jetzt dasselbe, was wir schon durch bloße Reflexion gefunden haben, ableiten durch Analyse der eigentlichen Aufgabe der W.-L.

Wir fanden: der absolute Verstand ist Bild seiner

selbst als absoluten Princips: — und wollen diesen Satz nunmehr ableiten durch Analyse.

---

1) Dies ist ja doch wohl die Aufgabe der W.=L.: den Verstand selbst in seiner Absolutheit zu verstehen. Da nun ferner der Verstand alles Dasein ist, unsre W.=L. doch aber ohne Zweifel da zu sein begehrt, so kann sie selbst auch nichts Andres sein als Verstand. Wir wollen W.=L. aufstellen, heißt demnach: wir selbst wollen sein und werden ein Verstehen des Verstandes in seiner Absolutheit; darum überhaupt: der Verstand selbst soll absolut sich verstehen.

So findet es sich durch Analyse dessen, was man begehrt, wenn man W.=L. begehrt; diese wird darum dabei immer bloß als möglich vorausgesetzt; ob es ein solches Sichverstehen des Verstandes gebe, davon müssen wir den Beweis erwarten; jetzt können wir ihn nur faktisch liefern, indem wir die W.=L. hinstellen, und so durch ihre Wirklichkeit ihre Möglichkeit darthun. Hier giebt es dennoch keinen Beweis im Voraus: wohl aber können wir überlegen: wie ein solches Sichverstehen des absoluten Verstandes zu Stande kommen könne.

2) Lassen Sie uns dieses Wie, des Gegensatzes und seiner Deutlichkeit willen, zuerst negativ ausdrücken: wir dürfen in dieser Operation nicht voraussetzen irgend ein Sein, denn welches Sein wir auch voraussetzen möchten, so wäre es doch nur ein durch den schon als existirend vorausgesetzten Verstand erzeugtes Anschauungsbild. Wir hätten darum alsdann den Verstand nicht in seiner Absolutheit, sondern in irgend einer vorausgegebenen und von uns vorausgesetzten Bestimmung und Aeusserung erfaßt. — Also mit einem Sein können wir nicht anfangen zu philosophiren, denn jedes Sein ist selbst Hinschauung; darum bliebe bei dieser Voraussetzung der Verstand als Princip dahinter verborgen. — Auch entspricht ja im Verstande allem Sein ein Bild, welches wir sodann auch nicht erfaßt hätten; also wäre immer nur die eine Hälfte des Verstandes, die des Seins, erfaßt. —

Aber eben so wenig dürfen wir ausgehen von irgend einem Bilde, denn diesem correspondirt ein Sein, welches sodann nicht miterfaßt wäre, und wir hätten darum dann auch nur Eine Hälfte des Verstandes erfaßt, wären darum wieder einseitig gewesen, während wir den Verstand in seiner Absolutheit und Allheit fassen sollen.

Wie ist also dies, daß wir von keinem Sein und keinem Bilde ausgehen dürfen, zu verstehen? Offenbar also: von dem Bilde und Sein können wir nicht ausgehen, wo eins das andre setzt, und durch deren Nebeneinanderstellung sich eben der absolute Verstand bewährt. Dies sind aber nur Anschauungsbilder, d. i. solche, deren Princip der Verstand ist durch sein bloßes Sein, ohne alles Bild dieses Principseins darum in seiner Unsichtbarkeit, in welcher er eben Princip ist. Also in allen jenen Fällen wäre der Verstand nicht absolut erfaßt, da eben sein Principsein nicht miterfaßt wäre.

Bestimmen wir darum positiv, wie der Verstand absolut zu fassen wäre. Absolut erfaßt wäre er nur in einem Bilde des so eben genannten (unsichtbaren) Principseins, wovon es aber unmittelbar gar kein Bild geben soll, nach unsrer bisherigen Behauptung, bei welcher es ja wohl auch bleiben kann, indem das von uns postulirte Bild nicht unmittelbares zu sein braucht, sondern vielleicht nur sein muß ein Bild vom Bilde desselben, also ein mittelbares.

Also in einem solchen Bilde des absoluten Principseins müßten wir den Verstand erfassen, welches Bild aber — und ich bitte Sie, dies wohl zu bemerken, denn hierauf kommt Alles an — selbst nicht etwa wäre eine Anschauung dieses Principseins; denn wäre es dies, so wäre ja der Verstand wiederum schon Princip dieser Anschauung seines Principseins: wir hätten eine Anschauung des Principseins, und widersprächen uns ins eigne Angesicht, wenn wir ihn in dieser als absolut gefaßt zu haben glaubten. Sondern das Bild müßte ein bloßer Begriff des Princips sein, in welchem ein anschaubares Principsein des Verstandes nicht nur nichtgesetzt, sondern auch ausdrücklich

negirt wäre, wie wir oben bei der Erzeugung dieses Begriffes als nothwendig fanden.

Ein solches Verstehen des absoluten Principseins im reinen Begriffe wäre nun, falls ein solches sich als möglich durch die That beweisen sollte; — (merken Sie sich auch dies, denn dies ist ja grade unsre Aufgabe in der W.-L., den absoluten Verstand zu verstehen): ein solches Verstehen wäre der absolute Verstand selber, wie wir in der obigen Entwickelung einsahen. Der absolute Verstand ist darum zugleich auch das Sichverstehen als absoluter Verstand: nicht etwa ein gediegenes, in sich immanentes, absolutes Sein, denn da hörte er auf Verstand zu sein, und würde Gott selber; sondern eben ein absolutes Verstehen; und zwar da nichts Anderes da ist, und in ihn hineinkommen kann, das Verstehen seiner selbst. — Soviel zur negativen Bestimmung des Bildes vom absoluten Verstande, um uns dadurch die gegenüberstehende Position klarer zu machen.

X. Vortrag. 3) Jetzt lassen Sie uns positiv dieses Verstehen des absoluten Verstandes charakterisiren. Es fragt sich nun nämlich nur, wie ein solcher Begriff des absoluten Verstands von sich selber, als absoluten Anschauungsprincipes möglich sei. — (Lassen Sie ja hier nicht ausser Acht den noch niemals so scharf aufgestellten Unterschied zwischen dem wirklichen Principsein, oder dem Anschauungsprincipe, dem Principe eines bestimmten Bildes, und dem Bilde dieses Principseins, oder dem reinen Begriffe). — Also wir stellen uns die Aufgabe, diesen absoluten Begriff, in welchem die W.-L. selbst besteht, selbst genetisch vor unsern Augen zu construiren.

A) Wir haben eingesehen und wissen: das Bild führt schlechthin mit sich das Bild seiner Bildlichkeit: sobald irgend ein Bild gesetzt ist, welches eine Anschauung sein mag, und wohl auch um des zweiten Theiles und des in ihm nöthigen Gegensatzes willen sein muß; so ist durch das Sein dieses Bildes gesetzt ein andres, daß dieses erste Bild sei; und dieses ist der Begriff, der absolute Begriff. So haben wir es schon im Beginn der Vorlesungen über die Logik eingesehen, und darin besteht eben die innere Wesensform des Verstandes selbst. Durch das Bild ist schlechtweg gesetzt das Bild der Bildlichkeit, ebenso aber auch umgekehrt durch das Bild der Bildlichkeit gesetzt ein Bild, an welchem jenes erst zur Wirklichkeit und zum Vollzuge kommt. Bemerken Sie den Ausdruck des Gesetzes, das absolute Durch der Folge, und zwar die Gegenseitigkeit des Durch und der Folge: aus dem Bildsein (oder der Anschauung) folgt der Begriff, und aus dem Begriffe das Bildsein.

B) Nun ist gesagt worden: der Verstand versteht sich selbst in seinem inneren Wesen. Dieses Wesen aber ist das beschriebene absolute Durch: er versteht sich in seinem innern Wesen heißt darum: er versteht das so eben Gesagte als sein Wesen; er hat darum ein Bild von sich, und ist ein Bild von sich, daß er sei eben jene beschriebene gegenseitige Folge des Begriffs aus dem Bildsein, und des Bildseins aus dem Begriffe. Der Verstand versteht sich selbst in seinem Wesen, ist Bild seiner selbst, und zwar hier im reinen Begriffe, also Bild seines innern Wesens. Sein Wesen ist aber eben dieser absolute Zusammenhang, das absolute Durch des Begriffs und der Anschauung: er scheidet darum dieses Wesensverhältniß selbst in die Duplicität des Bildes und Seins. Wir bekommen demnach zwei absolute Begriffe. a) Objektive ist der absolute Begriff das Bild der Bildlichkeit selbst; der objektive Verstand bildet Bild schlechthin als Bild: b) der absolute Reflexions-Begriff — wie wir ihn wohl vorläufig nennen können, der subjektive Begriff, — ist das Bild dieses Verhältnisses der Folge, des absoluten Durch der beiden, das Bild ihres absolut lebendigen Zusammenhanges. So folgt es schlechthin aus unsrer Voraussetzung. Den faktischen Beweis, daß es so sei, daß der absolute Verstand in der That in diese beiden Begriffe zerfallen, haben wir unmittelbar in der Hand. Wir selbst sind ja in unsrem gegenwärtigen Sein in dieser Betrachtung nichts Andres, als das absolute Sichverstehen des Verstandes; als solches haben wir aber schon früher, und besonders auch so eben den absoluten Verstand begriffen als die Identität des Bildes, und des Bildes vom Bilde, oder des

Begriffs und der Anschauung; als solche begreift sich darum offenbar der. absolute Verstand selbst, ist darum der zweite aufgezeigte Reflexionsbegriff seines Wesens.

C) Nun behaupten wir ferner: dieser also sich begreifende Verstand setze sich noch weiter, oder er sei über das jetzt nachgewiesene Bild hinaus auch noch das Bild von sich als eines möglichen Princips von Anschauungen — eines möglichen, indem er sich eben bildet als absolutes Principsein, vor allem Principsein voraus, wie wir dies nachgewiesen haben. — Also der Verstand hat ein Bild seiner selbst, heißt ein Zweifaches: zuvörderst: er hat ein Bild seines inneren und absoluten Wesens, d. h. er hat ein Bild der absoluten Folge und Identität des Begriffs und der Anschauung; zweitens, er hat auch zugleich und in derselben Wesensanschauung von sich das Bild, daß er sei absolutes Princip von Anschauungen.

Zuvörderst ist dieses zweite Bild von ihm selber, eben so schlechthin als das erste, und gehört mit zu seinem absoluten Wesen. Er wird dieses Bild nicht etwa, sondern ist es schlechthin, eben so wie er auch nicht wird das Bild der Bildlichkeit, und das Bild von sich als solches Bild, als absolute Identität des Bildes und Seins. So ist es gesetzt; denn in diesem Bildsein ist, auch durch die früheren Glieder des Beweises, das Wesen des absoluten Sichverstehens gesetzt. — Daß wir übrigens dieses zweite Bild nicht eben so faktisch nachweisen können, als das erste, das Reflexionsbild, hat seinen guten Grund, der zu seiner Zeit sich ergeben wird.

Sodann: der Verstand ist Bild von sich als einem möglichen Principe von Anschauungen: aber in welcher Form? Es ist ein reiner Begriff, eben so wie das erste, d. h. ein bloßes Wesensbild des Verstandes, ohne irgend einen Ausdruck eines gegebenen Seins. Denn sollte es das letztere sein, so müßte der Verstand schon Princip desselben geworden sein, er wäre darum nicht bloß als Princip gebildet, wie gefordert wird, sondern zugleich als Principiat. Kurz und gut: hier in diesem Bilde ist die Rede nur vom Wesen, vom reinen Bilde; und von der Anschauung, oder dem wirklichen Sein ist durchaus nicht die

Rede, und durch diese Begriffsform wird die Anschauung eben gänzlich und gradezu geleugnet. Dies ist höchst bedeutend, damit die Schärfe des Unterschiedes, die wir gewonnen haben, auch bleibe.

D) Nun die Hauptsache, auf die ich Sie vorzüglich zu achten bitte, denn in ihr liegt eben die Tiefe der Klarheit. Was wird aus dieser Einsicht folgen? Wir fanden: der Verstand ist in seinem Bilde 1) die absolute Folge, und gleichsam der Hinzufüger des Begriffs der Bildlichkeit zu dem seienden Bilde; und derselbe ist zugleich und in demselben Bilde von sich 2) auch absolutes Princip aller Anschauung, und es giebt ausser ihm keine Anschauung. Also: falls er nun wirklich Princip einer Anschauung ist, so wird sich an diese Anschauung, deren Princip er ist, unmittelbar anschließen zufolge des ersten Theils seines Wesens, als eines identischen Seins der Anschauung und des Begriffs, der Begriff, daß diese Anschauung sei Bild; sie wird als Bild verstanden, und an- und hingeschaut werden.

Der Verstand in der ersten Weise verhält sich als das absolute Begreifen eines Bildes als Bild. Wenn wir die Bilder ausser ihm sein lassen, wie sollen sie in den Begriff kommen? Aber nein; sie sind nicht ausser ihm, sondern er, der Verstand selbst, in unmittelbarer Selbstanschauung, und in demselben Einen Wesensbegriffe, in welchem er ist absolute Identität der Anschauung und des Begriffs, ist er auch Princip aller Bilder, die da sein können. Weiter: gesetzt nun, dieser alle Bildlichkeit begreifende Verstand würde Princip eines Bildes = x: so müßte erfolgen was? Daß dieses Bild x sich nicht bloß hinstellte als einfaches Bild, sondern daß es sich auch zugleich im Begriffe als solches stellte, als durchdrungen von dem Begriffe. — Der Verstand ist in der Identität seines Wesens beides, Anschauung und Begriff, und so wird er denn auch unmittelbar durch sein Wesensgesetz dieser Anschauung Begriff. Der Verstand ist Bild des Bildes, wenn es ein Bild giebt: derselbe Verstand ist Princip des Bildes x: ist dieses ihm zugänglich? ja, als sein Principiat, es ist zwischen ihm und dem Verstande kein Hiatus; es ist darum auch begreiflich als Bild.

E) Zur noch höheren Klarheit wird uns Folgendes leiten: Der Wesensbegriff des Verstandes von sich ist der, welcher eben absolut ist, und den durchaus nicht die Anschauung irgend eines faktischen Seins begleitet. Was darum die erste Hälfte des Wesensbegriffs betrifft, so ist der Verstand nicht etwa Bild der Bildlichkeit in irgend einer Anschauung, denn eine solche Anschauung ist ja nicht, die ja doch nur selbst durch Anschauung sein könnte. Der Verstand müßte dazu schon Princip geworden sein: hier ist er aber noch nicht Princip. Der Verstand ist daher hier nur Bild seiner selbst als Bild aller Bildlichkeit ins Unbedingte, welches in Beziehung auf die Fakticität sich nur so aussprechen läßt: wenn irgend eine Anschauung = x gegeben würde, so würde er sein Bild der Bildlichkeit an ihr, es würde darum an die Anschauung schlechthin sich anschließen müssen der Begriff, daß diese im Bilde sei.

Was die zweite Hälfte des absoluten Wesensbegriffes betrifft, daß sich der Verstand begreift als Princip der Anschauung; so ist dies dem Gesagten zufolge so zu verstehen: der Verstand ist nicht etwa Princip irgend einer Anschauung = x, sondern daß er dies sei, liegt nur im Bilde seines Wesens; er kann Princip sein; ob er es ist, oder nicht ist, davon ist hier gar nicht die Rede, denn von allem faktischen Sein und aller wirklichen Anschauung ist hier noch abstrahirt. Wenn er aber etwa einmal Princip wird, welches er durchaus absolut sein wird, durch sein Sein, und darum unsichtbar darin bleibend: so ist gesetzt, daß sein Principiat, das Bild x, zugleich begriffen werden muß als Bild, und da der Verstand ferner auch als Princip aller Bilder schlechthin begriffen ist, wird er zugleich begriffen werden als Princip auch dieses Bildes. Das Bild seines Principseins darum, welches in unmittelbarer Anschauung unmöglich war, weil diese eben eine unmittelbare war, wird durch den dazwischen eintretenden Begriff ersetzt werden. —

F) Der ganze hier beschriebene Begriff, der Wesensbegriff des absoluten Verstandes bildet darum nothwendig, was auf einen Fall, der bloß seiner Möglichkeit nach gesetzt ist, daß nämlich der Verstand Princip sei, erfolgen werde. Er sagt darum nicht aus ein faktisches Sein, sondern er sagt vorher ein faktisches Sein. Also dieser ganze Begriff ist bloß der Ausdruck des Gesetzes, oder das Bild des Gesetzes; nur dieses ist unsrer Voraussetzung nach schlechthin, indem der absolute Verstand ist Bild seines Gesetzes.

G) Und dies bringt uns denn auf eine Beweisführung, die nicht sowohl um des Beweises, als um desjenigen willen, was durch den Beweis zu lernen ist, unternommen wird.

Ich sage: wir haben es ganz recht gemacht; wir haben unsere Aufgabe, den absoluten Verstand zu analysiren, guten Theils gelöst, haben ihn vollzogen und richtig hingestellt.

Lehrsatz:

Absolutes Verstehen ist Bildsein seiner selbst als absoluten Principes unter Gesetzen:

1) Verstehen innerlich heißt, als Bild bilden, wie wir oben einsahen. Das Grundbild oder der Grundbegriff ist das Bild des Bildes. Das absolute Bild wäre darum seinem Inhalte nach dasjenige, welches unmittelbar und absolut verständlich wäre als nur Bild, oder welches unmittelbar durch sich selbst und durch sein Sein das Bildsein seiner Bildlichkeit mit sich führte. Ich sage, ein solches Bild giebt es; und zwar ist es das Bild des Gesetzes eines absoluten Bildens.

Beweis. Denn ist dasselbe Gesetz eines absoluten Bildens, so muß es das absolute Bilden auf der That seines Bildens ergreifen, und sich nun schlechthin abdrücken in dem nach ihm einhergehenden Bilde, welches zu Stande kommt durch das absolute Bilden. Es ist aber nicht in einem besondern Bilde, sondern solch ein besondres Bild des Gesetzes wird schlechthin negirt, und es kann darum verständlich werden nur an der Gestalt und Beschaffenheit des durch das absolute Bilden erzeugten Bildprodukts. Oder sehen Sie es auch so an: ist dieses Gesetz — Gesetz absoluten Bildens, so ist ein Bilden jenseits des absoluten Bildens gar nicht möglich, weil ja dieses Bilden sodann nicht absolutes wäre. Es kann darum nicht geben ein Bild jenseits des Gesetzes; also ein Gesetz eines absoluten Bildens als Sein genommen, ist durchaus nicht unmittelbar im Bilde.

Ist es nun doch im Bilde, so ist in einem solchen Bilde gewiß nicht sein Sein, sondern es ist dadurch, daß es im Bilde ist, sich schlechthin verständlich als bloßes Bild ausserhalb seines Seins, und entgegengesetzt seinem Sein, seiner lebendigen Thätigkeit als Gesetz. Grade so verhält es sich mit dem innern Wesen des Verstehens, was d. Erste wäre.

2) Ein Bild setzt jedoch ein Sein. Würde dieses Sein nun eben schlechtweg hingesetzt, so daß ein Hiatus wäre (wie in der Anschauung); so bliebe etwas Unverstandenes, nicht im Bilde Aufgehendes, nämlich das Hinsetzen des Seins aus dem Bilde, und das Bild würde zur Anschauung. So kann es aber nicht sein, mithin muß auch dieses Setzen, der Zusammenhang des Seins und Bildes im Bilde sein, weil es ein absolutes Bild sein soll. Es muß also Sein und Bild so gebildet sein, daß das Bild das Sein setze, und umgekehrt das Sein das Bild. So Etwas ist die Anschauung Ich; da ist die Anschauung, wie wir oben in der Episode über die Apperception sahen, völlig und durch und durch Licht. Also das Bild muß im absoluten Verstande sich verstehen als Ich; was d. Zweite wäre.

3) Dieses Sein nun muß auch sein durch und durch Bild. Da kann es nichts Andres sein, als das vom Gesetze getrennte Sein, das Bilden. Dieses absolute Bilden aber ist in der That nicht ohne das Gesetz: es ist absolut nur unter dem Gesetze. Hier aber wird es von dem Gesetze abgelöst; also es ist gar nicht gebildet im Sein, sondern im reinen Bilde; als im bloßen Anfang des Seins, als bloßes Vermögen, eben zu sein unter dem Gesetze, und dadurch zu sein das, was aus dem Gesetze erfolgen wird. Und so ist denn das erwiesen, was zu erweisen war; der absolute Verstand ist a) Bildsein seiner selbst, als b) absoluten Princips, und zwar c) als unter Gesetzen.

Gesetz und Vermögen demnach sind reine Bilder: und zwar das erste dem Inhalte nach; ein absolut als Bild Begreifliches kann sich darstellen nur als Gesetz: das zweite der Form nach, ein Bild setzt ein Sein, welches Sein aber kein Sein ist,

sondern auch Bild sein muß, ein solches Bild aber ist ein Vermögen, welches sein Sein erwartet durch die Synthesis mit dem Gesetze; wie wir oft gezeigt haben. —

Hier wurde nun umgekehrt gefragt: was sind reine Bilder zur Darstellung eines absoluten Wesensbegriffes? Eben Gesetz und Vermögen. Was ist der Form nach ein reiner Begriff? Ein Bild, welches sich unmittelbar als Bild setzt, oder welches als Bild durch sich einleuchtet. Als solches hat sich gezeigt das Gesetz. — Nun haben wir ferner immer gesprochen vom Wesen: was ist denn Wesen? Das Sein, gebildet durch das Bild seines Gesetzes. — Ferner haben wir eingesehen: es giebt ein Bild des Gesetzes gar nicht, ausser dem des Gesetzes des Einen absolut bildenden Princips, des Verstandes. Es giebt darum auch keinen Wesensbegriff; ausser in Beziehung auf den Verstand oder den Wesensbegriff des Verstandes. Der absolute Begriff, der Wesensbegriff setzt darum nothwendig den Verstand, weil er auf gar nichts Andres gehen kann. Haben wir darum nur den absoluten Begriff, so haben wir auch wohl in ihm und durch ihn das Sein des absoluten Verstandes; denn dieses Sein ist eben dasjenige, welches nach jenem Gesetze, das der reine Begriff uns dictirt, einhergeht.

Dies also wäre reiner Begriff. Wie geht es aber mit der Anwendung dieser reinen Begriffe, mit der Subsumtion zu? (Wir wollen hierdurch das, was schon oben (S. 64.) gesagt wurde, verständlicher machen). — Der Verstand setzt in dem vollzogenen Bilde sich gar nicht, als wirklich verstehend irgend ein Bild als Bild; denn ein solches giebt es ja noch nicht, da der Verstand noch nicht Princip geworden ist, sondern erfaßt wird vor allem seinem Principsein vorher. Der Verstand schaut sich darum nicht an; denn er kann nicht sich, sondern nur sein Principiat anschauen: sondern er denkt sein Wesen, d. i. sein Gesetz. Sollte es zu einer Anschauung kommen, so müßte der Verstand selbst schlechthin Princip werden eines Bildes. So wie er dieses wäre, so würde ihm entstehen ein Bild der Bildlichkeit dieses Bildes; und da er sich versteht als Princip aller Bilder, so würde jenes Bild begleitet sein von dem Bilde, daß

er Princip sei dieses Bildes. Dies Alles würde ihm entstehen, es würde ihm schlechthin so werden, nach dem Grundgesetze seines Seins. Die reinen Begriffe sind darum nur Gesetze des Seins innerhalb der Selbstanschauung, und man könnte darum auch recht gut sagen, Gesetze der Selbstanschauung selbst; und Subsumiren heißt demnach: in der Anschauung sein, nach dem begreiflichen Seinsgesetze.

Eine allgemeine Bemerkung.

XI. Vortrag. Wir haben in der W.=L. zu unsrem Objekte eine absolute Einheit, das Wissen, als Bild, und zwar Bild des Seins, als einer absoluten Einheit; darum selbst absolute Einheit. Diese Einheit denken wir dennoch zu scheiden in ein Vielfaches, und sogar unendlich Mannigfaltiges. Wo soll diese Mannigfaltigkeit liegen? Nur in den Beziehungen dieses Einen Bildes, welches dadurch eine Mehrheit von Bildern wird, also in den Beziehungen dieser verschiedenen Bilder aufeinander: wie wir ja schon ein solches Verhältniß haben, welches uns zum Beispiele dienen kann, nämlich die Beziehung des Bildes auf sich als Bild und als Bild des Bildes. Diese mannigfaltigen Beziehungen der Bilder aufeinander, mithin die Bilder selbst wollen wir in Klassen und Arten nach gewissen Regeln ableiten aus ihrem Einheitspunkte, der Grundbeziehung des Einen Bildes auf sich; darauf arbeiten wir hin. In der Zergliederung des Einen Grundbildes also muß die Einsicht von der Einheit wie von der Mannigfaltigkeit der Bilder liegen.

Etwas ist nun schon für diese Zergliederung geschehen: wir haben bisjetzt unterschieden den Begriff und die Anschauung; auch den Verstand begriffen als die absolute Einheit und Identität der beiden, durch dessen Gesetztsein beide gesetzt, und in dem darum beide zur Einheit verbunden sind Auf diese Punkte, auf die Spaltung der Anschauung und des Begriffs, und auf die Einheit beider, im Verstande, werden wir nun vorzüglich zu sehen haben.

Im Ganzen stehen wir jetzt also: der absolute Verstand ist das Sichverstehen seiner selbst als absolut, d. h., wie wir sahen, als Princip: dieses absolute Sichverstehen sind wir selbst; also in unsrer eignen Seele ist dargestellt der absolute Verstand, das Verstehen seiner selbst als absoluten Principes.

Dieses ist aber das bloße Bild der Gesetzmäßigkeit des Verstandes, ohne alles wirklich nach dem Gesetze einhergehende Verstehen, wie ich gezeigt habe. Es ist das Bild der Gesetzmäßigkeit, heißt aber, ein Bild dessen, wie ein Verstehen nothwendig sein wird, wenn dessen Bedingungen gegeben sind, meine ich, d. h. wenn das Princip sich äussert, so wird nothwendig nach dem Gesetze das Principiat verstanden werden als Bild. (Bild des Bildes ist eben der Begriff, und ein solches Bild des Bildseins ist eben Verstehen).

Also der absolute Verstand ist sein eignes Sein im Bilde, ohne alles wirkliche Sein; ist seine eigne Reflexibilität der Verständlichkeit: als solchen haben wir den absoluten Verstand gesetzt, oder richtiger: so hat er sich selbst gesetzt in unsrer faktischen Darstellung. — Wir haben freilich auch über diese Darstellung uns wieder erhoben, und erheben uns in diesem Augenblicke darüber wieder durch eine neue Reflexion. Diese Reflexion wollen wir aber dermalen nach der hier noch Statt findenden Freiheit der Methode liegen lassen, um erst jene Darstellung bis auf einen gewissen Punkt fortzuführen.

Diese Darstellung selbst ist das Bild der Gesetzmäßigkeit eines wirklichen Verstehens, falls es etwa zu einem solchen käme: — dies ihr Charakter. — Dieses Bild der Gesetzmäßigkeit nun wollen wir bis zu einem gewissen Punkte weiter fortführen, bis wir vielleicht irgendwo genöthigt werden, von Neuem auf unser Thun zu reflektiren. Diese Fortführung des angefangenen Bildes ist also unser nächstes Geschäft.

---

1) Man setze: der Verstand werde nun in der That lebendiges Princip: er entwickle seine Principheit; so wird entstehen eine Anschauung x, und diese wird schlechthin begriffen werden als

Bild zufolge des Wesens des Verstandes: zur Anschauung x kommt schlechtweg der Begriff, daß sie ist Bild. — So weit reicht bisjetzt unser Beweis, und durchaus nicht weiter, x wird, wenn es ist, schlechthin als Bild gebildet: der Verstand wird sein der Begriff von x als einem Bilde, und somit auch die Hinschauung desselben; damit aber wird auch alles Sein des Verstandes, welches sodann ist, aufgehen und beschlossen sein.

Das Gesetz ist in diesem Falle durchaus nicht mehr sichtbar, oder im Bilde; sondern es ist ausser allem Bilde, und unsichtbare Bestimmung desselben. So verliert sich auch der Verstand selbst in seiner Vollziehung, im Bilde: denn dieser ist, wie wir gesehen haben, lediglich hier das Bild seiner eigenen Freiheit, unter dem, gleichfalls nur am Bilde dargestellten Gesetze. Er ist hier formirter, und in seiner Form untergegangener Verstand, wie er es war in unserm zuerst construirten Bilde. So ists; und daß Sie dies scharf einsehen, ist das Erste.

Soll es denn etwa nicht so sein?

Zuvörderst, und als die Untersuchung einleitend, überlegen Sie dies: Aus dem Begriffe des Bildes soll auch, wie wir allerdings nur vorläufig, und ahnend, mehr aus unsrer Erkenntniß des Zusammenhanges, als aus irgend einer bestimmten Deduktion heraus gesagt haben, unter Andern mittelbar verstanden werden können, daß der Verstand Princip sei dieses Bildes. — Wir sagten: der absolute Verstand ist gesetzt als Princip, d. h. er ist in der That und Wahrheit Princip; nicht aber liegt er als solcher im Bilde. Könnte er aber doch nicht mittelbar ins Bild kommen als Princip durch einen Schluß? fragten wir, und bejahten es, indem wir einsahen, er würde als Princip gebildet werden können, wenn x erkannt würde als Bild.

Wenn dies nun aber wahr ist, daß der Verstand und seine Gesetzmäßigkeit aus dem Bilde herausfallen, sobald es zu einem wirklichen Principsein von x kommt; so wäre ein solcher Schluß durchaus nicht möglich, wenn nicht neben jenem Begriffe ein stehendes Bild des Verstandes eben ist und fortdauert, wenn

es so versunken und verschwunden ist in seinem Principiat, wie wir sagen. (Dies vorläufig zur Erläuterung).

Sodann — und dies ist der eigentliche scharfe Beweis dafür, daß es nicht so sein kann, der durch das Bisherige nur vorbereitet wurde: — haben wir denn nicht gesagt: das absolute Sein des Verstandes sei dieses, daß er sich verstehe als Princip; darum nicht bloß, daß er überhaupt verstehe, sondern daß sein Verstehen, und ein jedes Bild, das irgend in diesem Verstehen liegen mag, schlechthin begleitet sei von dem Bilde: ich bin das verstehende Princip in diesem Bilde. Ist nun dieses unser Ernst, so dürfen wir dieses Bild des Verstandes von sich selbst, dieses Ich, nie verschwinden lassen, sondern wir müssen es vielmehr als das absolut dauernde und unzerstörbare setzen und in allen weitern Bildern und Bestimmungen dieses absoluten Verstehens: daraus ergiebt sich uns demnach folgender Haupt- und Grundsatz:

Das absolute Verstehen ist das Sichverstehen des Verstandes in seiner Gesetzmäßigkeit. Dieses ist das Sein, welches nicht wird, nicht wandelt, welches unzerstörbar ist. — Daher müssen wir es auch hier festhalten, wenn wir consequent sind, d. h. — da wir hier ja selber den absoluten Verstand repräsentiren: — der absolute Verstand selber in reinem Begriffe seines Wesens setzt es so.

2) Die aus diesem Satze sich ergebenden Folgerungen sind leicht, und werden uns, wenn wir weiter kommen werden, nur zu willkommen sein. Es kommt aber hauptsächlich auf die Einsicht des scharfen Beweises an: der nervus probandi liegt darin: es ist schlechthin unzerstörbare Verstandesform, daß er sich verstehe als Princip in allen seinen Bestimmungen: dieses, daß er sich verstehe, ist sein absoluter und unwandelbarer Wesensbegriff von sich selbst, der nicht wird, sondern schlechthin ist.

Das Resultat: Unser früher aufgestellter Wesensbegriff des Verstandes von sich selbst ist unvollständig aufgefaßt; er muß darum vermehrt werden durch ein neues Element. Vorhin sagten wir, der Verstand versteht sich als Princip der Anschauung x, jetzt aber müssen wir hinzusetzen: der Verstand versteht sich

schlechthin nicht nur als Princip der Anschauung, sondern auch als Princip des *Begreifens*. Erst dann wird, was in der *Anschauung* verloren ging, im *Begreifen* wiederhergestellt.

Analyse. a) Eigentlich hätte sich dies, daß er sich verstehe als Princip des Begriffes, von selbst verstanden, und wir hätten es sogleich aus dem bloßen Wesensbegriffe des Verstandes ableiten können. Er versteht sich als einen Verstand, der da ist Princip *seiner selber*, eben *als* eines Verstandes. Der Verstand ist aber schlechthin die Duplicität des Seins und Bildes, der Anschauung und des Begriffs. Gestern aber haben wir ihn nur einseitig als Princip der Anschauung hingestellt: jetzt dagegen, da der Verstand die absolute Identität der Anschauung und des Begriffs ist, zugleich als Princip der Anschauung und des *Begriffes*.

b) Machen wir uns deutlich den Sinn dieser Behauptung: der Verstand begreift sich als das *Begreifende* im Begreifen. Es ist das Gesetz seines Seins, daß er *werde* (werde, sage ich, denn er ist begriffen als Princip dieses Seins, dieses ist darum nicht schlechthin, sondern es bedarf dazu eines Principseins:) Bild der Bildmäßigkeit oder *Begriff* des Bildes, in dem Falle, daß eine Anschauung x wäre; daß er aber nicht bloß dies werde, sondern daß er auch zugleich sei ein Bild seiner selber, als seiend dieser Begriff. — Darum der Begriff, welcher nach dem formalen Gesetze des Verstandes nothwendig entstehen wird auf den Fall, daß eine Anschauung x gegeben sei, ist nicht, wie vorher, ein einfacher, sondern ein zusammengesetzter, sich auf sich selbst beziehender: theils ein objektiver; der Begriff von x, als einem Bilde; und dies ist sein erster Bestandtheil; theils ein subjektiver Reflexionsbegriff, der zweite Bestandtheil: ein Begriff von dem *Begreifenden* im ersten Begreifen: der erste sagt aus: x ist ein Bild; der zweite: und daß es Bild ist, begreife *ich* schlechthin; in diesem begreift sich darum der Verstand *als* begreifend.

c) Auf den Fall nun, daß eine Anschauung x *gegeben* wird, was wird sodann schlechthin geschehen nach dem Gesetze? Antwort: der Verstand wird sich verwandeln in ein Bild von sich, als einem Begreifenden, dieses x als Bild, eben in seinem

Sein. Der Verstand wird darum haben ein Bild von sich, und dieses nicht verloren und ausgetilgt sein.

In diesem Bilde begreift er sich nun freilich noch nicht als Princip der Anschauung x, aber er begreift doch *Sich*, als das Begreifende diese Anschauung; und es bedürfte nur eines Gesetzes einer Fortbestimmung dieses Bildes von sich, das uns freilich noch nicht bekannt ist, damit er sich auch begriffe als Princip.

3) Das erweiterte Bild von der Gesetzmäßigkeit des Verstandes, sein erweiterter Wesensbegriff von sich nach der gegenwärtigen Bestimmung ist nun folgender: der Verstand begreift sich schlechthin als Princip der *Anschauung* und des *Begreifens* derselben; denn er begreift sich als absoluter Verstand, d. h. *als Verstand*, im Ganzen *werdend* durch sich selbst. — Gestern sagten wir: der Verstand stellt sich objektiv hin als Princip der Anschauung; jetzt können wir nicht mehr so sprechen, sondern er stellt sich objektiv hin als *Princip* des Verstandes, mithin als Princip der Anschauung und des Begreifens in ihrer synthetischen Vereinigung.

Machen wir uns dieses letzte Element, das neue, jetzt vollkommen deutlich. Wir haben gesagt: der Verstand begreife sich als *Princip* des Begreifens, um fürs Erste nur einen festen Begriff zu haben, den wir dann genauer prüfen könnten.

Also: Ist der Ausdruck, der Verstand ist Princip des Begreifens in dem Falle, daß der Verstand x ist, ganz adäquat, und die Wahrheit erschöpfend? ist der Verstand wirklich und in der That Princip seines Begreifens in dem Falle, daß das Verstehen von x ist? —

So haben wir bisher die Sache begriffen: wie die Anschauung x ist, so macht sich der Begriff in seiner Duplicität mit absoluter Nothwendigkeit nach dem Gesetze. Der Verstand *macht* sich darum nicht zu jenem Begriffe (welches ja auch ein Sichnichtmachen als möglich setzte, und ein neues Werden ausser jenem ersten Werden bezeichnete:) sondern er *wird* schlechthin zu diesem Begriffe. Der Verstand ist also in diesem Falle nicht Princip, sondern *leidender Gegenstand einer Verwandlung* durch ein mit absoluter Nothwendigkeit gebietendes Gesetz.

Dies ist er nun eben schlechthin, und also ist er auch in seinem Wesensbegriffe gebildet, und nicht als Princip. Dies ist darum das jetzt hinzugesetzte Element. Haben wir etwa in der Sprache einen passenden Ausdruck für diese Bildform? Ich sage, ja: Substanz. Der Verstand ist die Substanz seines Begreifens; und das, was er wird, ohne alle sein Zuthun, ist sein Accidens. Der Verstand ist sonach in seinem Wesensbegriffe von sich selbst Substanz (in Beziehung auf das Begreifen, als sein Accidens;) und Princip in Beziehung auf die Anschauung. Diese beiden Formen des Bildes, Substanz und Princip, sind darum im ursprünglichen Wesensbegriffe schlechthin mit einander verschmolzen, und in Einem Schlage. Substanz ist das Bild eines bloß formalen Seins, synthesirt mit der absoluten Möglichkeit eines Werdens; aber eines Werdens nicht durch sich, denn sonst wäre es ein Principsein, sondern durch ein fremdes gebietendes Gesetz. Das Bild des Werdens aber ist ein Bild des Seins, lediglich durch sein Princip hindurch gebildet, welches sonach wegfällt, wenn das Bild des Principseins wegfällt. Dies ist realisirt in der empirischen Einbildungskraft, wie oft angeführt worden. —

Corollaria zu dem Gesagten.

XII. Vortrag. Im Wesensbegriffe des Verstandes von sich selbst ist sein Sein gebildet, als ein mögliches Werden, theils durch den Verstand, als Princip, theils als ein Werden durch das den Verstand selbst schlechthin ergreifende und machende Gesetz. — Daß der Verstand, in dem Principsein der Anschauung x, auch noch ein Gesetz haben könne; wie wir oben sahen, indem er x bilden müsse als Begreiflichkeit des absoluten Seins, lassen wir indessen fallen, und machen jetzt bloß aufmerksam auf das Gesetz des Sichverstehens. Auch ist in dem Wesensbegriffe des Verstandes von sich alles Sein gebildet als ein Accidens des Verstandes; denn selbst die Anschauung x ist im Begriffe, und aus dem Begriffe hingeschaut. Der Begriff, Ich, ist aber nichts

weiter, als die Begreiflichkeit des Gewordenen als eines solchen. Ich ist = Substanz; x = Accidens.

4) Episode.

Indem ich das Bild der Principheit, der Substanz und des Accidens, so wie des Werdens beschrieben habe, habe ich dadurch Bilder von der Art construirt, welche man bezeichnend Schemata genannt hat. Da es uns nun ganz eigentlich darauf ankommt, die Arten der Bilder zu unterscheiden, und die verschiedenen in einer systematischen Uebersicht zu erfassen; so müßte es sehr belehrend sein, über den Schematismus überhaupt, als ein besonderes Verfahren des Verstandes, und über die Gesetze desselben uns zu unterrichten, was wir hiermit thun wollen.

Der Verstand ist durch sein absolutes Sein — Sein, sage ich, merken Sie ja darauf; — Princip eines Bildes = x. Dieses x ist nun Bild des absoluten Seins selbst; und dieses darum, als unmittelbar des absoluten Seins Bild ohne alle Vermittlung (mit dem absoluten Sein und seiner Darstellung im Verstande) können wir, falls es zu ihm überhaupt in der Wirklichkeit kommt, nicht füglich Schema nennen, und müssen es ausnehmen von den Bildern dieser Art.

Ferner: Wie der Verstand überhaupt ist, ist er Bild eines Bildes. Ein solches schlechthin durch sich Verständliche ist aber nur die Bildlichkeit im Bilde; diese Bildlichkeit ist darum das durch den Verstand selbst absolut Verständliche und Verstandene.

Das Einzige aber, dessen Bild er in diesem absoluten Sein sein kann, ist ein Gesetz; und zwar ein Gesetz eines absoluten Bildens, weil nur eines Gesetzes Bild schlechthin verständlich ist als bloßes Bild, da das Sein des Gesetzes das Bildsein ausschließt.

Diese absoluten Begriffe, als ausdrückend das reine innere Wesen des Verstandes, können wir auch noch nicht gut Schemata nennen.

Ferner: der Verstand begreift sich selbst als absolutes Bild des Bildes als absolutes gegenseitiges Durch des Bildes, und des Bildes der Bildlichkeit desselben, als die absolute Identität beider, als Band dessen, was wir absolute Anschauung und

absoluten Begriff nannten. — Was ist dieses Band und diese Identität? Ich sage: hier hebt der Schematismus an; diese Identität ist das erste Schema. Darum hier aufgemerkt, denn hier müssen sich die Gesetze des Schematismus entdecken lassen.

Warum begreift denn der Verstand sich selbst? weil er in sich selber sich spaltet in Bild und Sein; dieser Begriff, den er von sich hat, ist die Eine Hälfte seines Seins in seiner Duplicität von Bild und Sein, die Bildhälfte. Das, was im Begriffe liegt, das Begriffsmäßige, in der Anschauungsform ist die zweite Hälfte, liegend in der Seinsform, oder im objektiven Sein des Bildes. Das ist dieses Band, diese Identität. Was ist der Begriff nach dieser Aussage? das Gesetz der Identität der Anschauung und des Begriffes. Setzen Sie das Sichverstehen in den Fall einer Anschauung, so wird mit der Anschauung x der Begriff dieses x schlechthin zusammenfallen in der Einheit eines Begriffs, einer An- und Hinschauung, ohne etwas Dazwischenliegendes. Woher kommt denn nun hier das Dazwischenliegende, diese expresse Identität, das Band? Zwischen x und dem Begriffe liegt Nichts dazwischen; ist die Anschauung, so ist durch sie mitgegeben der Begriff; beides, Anschauung und Begriff, ist die organische Einheit eines Blickes. Hier aber sagt doch der Verstand: er sei die Identität oder das Band der Anschauung und des Begriffs; woher kommt denn dieses Band? Antwort: Weil das Gesetz der Identität selbst rein und an sich eintritt in die Anschauungsform, und so annimmt ihre Form des Seins, ist so Etwas dort nicht; dahingegen in dem zweiten Falle, wo die Identität gebildet wird, entsteht dieses daher, weil das Gesetz selbst im Bilde liegt, darum kein Sein hat; und zwar auf eine doppelte Weise im Bilde liegt, in der Begriffsform, und in der Anschauungsform, im objektiven Sein. Nur diese letztere, die Anschauungsform, geht uns an; das Gesetz nimmt an das Sein der Anschauungsform, das objektive. Dieses Sein der Anschauungsform, das objektive, ist der schematische Stoff, das Band, die Identität, den da annimmt nur ein Gesetz. — Ein Schema entsteht darum durch die Spaltung des Verstandes in

sich selbst in Bild und Sein, mithin gleichfalls nach einem Gesetze. Ein Schema aber ist das Gesetz selbst im Sein des Bildes, oder in der Anschauungsform. Was der Verstand in jener Spaltung hat, ist allemal ein Gesetz. Dieses nimmt an die Seinsform der Anschauung, und insofern ist es schema[illegible]sirt.

(Ein Schema ist das Gesetz in der Anschauungsform, [illegible]ge ich. Hier ist nicht etwa eine wahre Anschauung; das sei[illegible]n. Dergleichen ist bisjetzt noch immer nur und allein das noch unbekannte x. Hier haben wir es immer noch zu thun mit eitel Begriff. Der Begriff nämlich ist Ausdruck des Gesetzes, wie oben bewiesen ist. Aber dieser Ausdruck des Gesetzes geht selbst wieder einher nach seinem formalen Gesetz, sich spaltend nach dem Gesetze in Bild und Sein. Beide Hälften oder Formen, die objektive und die subjektive, gehen jedoch durchaus in einander auf, und sind durch gar Nichts verschieden, als durch diese Formen des Subjektiven und Objektiven, wie wir dies oben auch fanden, welches aber bei der Beziehung des Bildes oder Begriffs auf eine wahrhafte Anschauung = x sich ganz anders verhält; da geht die Anschauung nicht mit dem Begriffe auf, und der Begriff erschöpft die wahre Anschauung nicht ganz).

Ein Schema ist daher durchaus begreiflich und zu construiren, denn es ist gar nichts Andres, als der Niederschlag des Construirens selbst in der objektiven Seinsform des Bildes, in der Bildform.

Und an dieser Stelle wird die Sache recht klar. Der Verstand — der Verstand objektiv genommen, absolut, einfach — ist ein Bilden nach dem Gesetze, welches er in sich hat, und welches die Wurzel seines Seins ist. Der Verstand des Verstandes darum, er in seiner Duplicität, als die Sichentäusserung des Verstandes im ersten Sinne, ist am Bilden des Bildens nach dem Gesetze; also das Gesetz bildend, bildend nicht nach dem Gesetze, sondern nur nach seiner bildlichen Form. Dies gäbe die erste Hälfte in der Spaltung, die Bildhälfte. Was giebt denn die zweite, objektive, die Seinshälfte? Ich stelle Ihnen als Gleichniß die Beschreibung der Linie mit Fußstapfen. Eine Linie entsteht, wenn ein Punkt sich fortbewegt, und Fußstapfen

absoluten Begriff nannten. — Was ist dieses Band und diese Identität? Ich sage: hier hebt der Schematismus an; diese Identität ist das erste Schema. Darum hier aufgemerkt, denn hier müssen sich die Gesetze des Schematismus entdecken lassen.

Warum begreift denn der Verstand sich selbst? weil er in sich selber sich spaltet in Bild und Sein; dieser Begriff, den er von sich hat, ist die Eine Hälfte seines Seins in seiner Duplicität von Bild und Sein, die Bildhälfte. Das, was im Begriffe liegt, das Begriffsmäßige, in der Anschauungsform ist die zweite Hälfte, liegend in der Seinsform, oder im objektiven Sein des Bildes. Das ist dieses Band, diese Identität. Was ist der Begriff nach dieser Aussage? das Gesetz der Identität der Anschauung und des Begriffes. Setzen Sie das Sichverstehen in den Fall einer Anschauung, so wird mit der Anschauung x der Begriff dieses x schlechthin zusammenfallen in der Einheit eines Begriffs, einer An- und Hinschauung, ohne etwas Dazwischenliegendes. Woher kommt denn nun hier das Dazwischenliegende, diese expresse Identität, das Band? Zwischen x und dem Begriffe liegt Nichts dazwischen; ist die Anschauung, so ist durch sie mitgegeben der Begriff; beides, Anschauung und Begriff, ist die organische Einheit eines Blickes. Hier aber sagt doch der Verstand: er sei die Identität oder das Band der Anschauung und des Begriffs; woher kommt denn dieses Band? Antwort: Weil das Gesetz der Identität selbst rein und an sich eintritt in die Anschauungsform, und so annimmt ihre Form des Seins, ist so Etwas dort nicht; dahingegen in dem zweiten Falle, wo die Identität gebildet wird, entsteht dieses daher, weil das Gesetz selbst im Bilde liegt, darum kein Sein hat; und zwar auf eine doppelte Weise im Bilde liegt, in der Begriffsform, und in der Anschauungsform, im objektiven Sein. Nur diese letztere, die Anschauungsform, geht uns an; das Gesetz nimmt an das Sein der Anschauungsform, das objektive. Dieses Sein der Anschauungsform, das objektive, ist der schematische Stoff, das Band, die Identität, den da annimmt nur ein Gesetz. — Ein Schema entsteht darum durch die Spaltung des Verstandes in

sich selbst in Bild und Sein, mithin gleichfalls nach einem Gesetze. Ein Schema aber ist das Gesetz selbst im Sein des Bildes, oder in der Anschauungsform. Was der Verstand in jener Spaltung hat, ist allemal ein Gesetz. Dieses nimmt an die Seinsform der Anschauung, und insofern ist es schematisirt.

(Ein Schema ist das Gesetz in der Anschauungsform, sage ich. Hier ist nicht etwa eine wahre Anschauung; das sei fern. Dergleichen ist bisjetzt noch immer nur und allein das noch unbekannte x. Hier haben wir es immer noch zu thun mit eitel Begriff. Der Begriff nämlich ist Ausdruck des Gesetzes, wie oben bewiesen ist. Aber dieser Ausdruck des Gesetzes geht selbst wieder einher nach seinem formalen Gesetz, sich spaltend nach dem Gesetze in Bild und Sein. Beide Hälften oder Formen, die objektive und die subjektive, gehen jedoch durchaus in einander auf, und sind durch gar Nichts verschieden, als durch diese Formen des Subjektiven und Objektiven, wie wir dies oben auch fanden, welches aber bei der Beziehung des Bildes oder Begriffs auf eine wahrhafte Anschauung = x sich ganz anders verhält; da geht die Anschauung nicht mit dem Begriffe auf, und der Begriff erschöpft die wahre Anschauung nicht ganz).

Ein Schema ist daher durchaus begreiflich und zu construiren, denn es ist gar nichts Andres, als der Niederschlag des Construirens selbst in der objektiven Seinsform des Bildes, in der Bildform.

Und an dieser Stelle wird die Sache recht klar. Der Verstand — der Verstand objektiv genommen, absolut, einfach — ist ein Bilden nach dem Gesetze, welches er in sich hat, und welches die Wurzel seines Seins ist. Der Verstand des Verstandes darum, er in seiner Duplicität, als die Sichentäusserung des Verstandes im ersten Sinne, ist am Bilden des Bildens nach dem Gesetze; also das Gesetz bildend, bildend nicht nach dem Gesetze, sondern nur nach seiner bildlichen Form. Dies gäbe die erste Hälfte in der Spaltung, die Bildhälfte. Was giebt denn die zweite, objektive, die Seinshälfte? Ich stelle Ihnen als Gleichniß die Beschreibung der Linie mit Fußstapfen. Eine Linie entsteht, wenn ein Punkt sich fortbewegt, und Fußstapfen

hinter sich läßt. Diese Fußstapfen nun aber sind die zweite Hälfte, die Hin- und Anschauung dieses Bildes im Sein: der Niederschlag dieses Bildens ist die zweite Hälfte; die Seinsseite ist das Sein dieses Bildens, das fixirte und gefesselte Bilden. — Was wird denn nun in dieser zweiten Hälfte liegen? Eben als festes Bild das Bild von dem Gesetze, nach welchem jene erste Hälfte bildete. Das darin Liegende ist darum das Sein, die Concretion, die Fußstapfen des Bildens überhaupt, und dies ist's schlechthin in jedem Schema, der absolut Eine und sich gleich bleibende Stoff alles Schematismus. Dieser Stoff aber ist in jedem Schema so gestaltet, wie das Bilden, welches im oberen Bilden als der ersten Hälfte niedergelegt ist, sich selbst construirt: darum ist dieser Stoff in seiner Einheit gestaltbar auf jede Weise, welche nur im Bilden möglich ist.

Alles Schema ist in seinem Stoffe das gefesselte Bilden: das Bilden als Materie, Concretion. Darum ist kein Schema, es sei denn ein Fixiren eines gewissen Bildens, welches gewiß ist nach dem Gesetze; im Schema muß daher das Gesetz abgebildet liegen, als in seinem Stoffe. Vergleichen wir unser obiges Beispiel: in der Wirklichkeit des Gesetzes sind Anschauung und Begriff schlechthin verschmolzen zur organischen Einheit eines Bildseins: x und sein Begriff ist Eins: In der Sichanschauung des Verstandes, dem Schematischen, tritt die Identität beider ein. Was ist diese Identität? Das niedergeschlagene, und vermittelst der objektiven Form des Verstandes zu einem stehenden Sein gebrachte Bilden. Der Ausdruck desselben ist ganz der des Gesetzes, Identität beider, absolut wechselseitiges D u r c h; die organische Einheit von Anschauung und Begriff ist hingebildet am Stoffe des Bildens, am Wechsel: und so ist dieses Schema zusammengesetzt aus den zwei Bestandtheilen: 1) aus dem Bestandtheile alles Schema, aus dem zum Stoffe gemachten Bilden, 2) aus der Form des b e s t i m m t e n Bildens, welches in ihm zum Stoffe gemacht ist, nämlich das Bild des Gesetzes vom absoluten Zusammenhang zwischen Begriff und Anschauung.

Sehen wir jetzt weiter die übrigen Schemata durch. Wir sagten ferner noch: der Verstand begreift sich als P r i n c i p.

Princip ist offenbar ein Schema, der Ausdruck des Gesetzes in absoluter Seinsform, das Gesetz als bejahender und setzender Grund eines Seins. Das Bild des Principseins, mit dem allgemeinen Bildstoffe vereinigt, giebt das Bild der K r a f t: (jedoch im bloßen Bilde, ohne alle Kraftäusserung, denn wenn das formale Gesetz wirklich Princip wäre, so wäre es im Sein, das Sein würde nach ihm gebildet, und das Gesetz stände nicht b e s o n d e r s da im Bilde).

Der Verstand begreift sich ferner als S u b s t a n z. Was ist Substanz? Der Eine Stoff alles Schema ist hier gesetzt als Bildbares durch das darauf bezogene Gesetz, als Bestimmbares durch ein Gesetz, als Kraft, dermalen aber durchaus noch ungebildet, als bloßer unbestimmter Stoff, während die Bestimmung die Bildung des Accidens ist.

Wir hatten darum zwei Gesetze: 1) ein formales Setzen schlechthin durch sich, dies wäre das P r i n c i p. 2) Ein Gesetz, welches da ist bestimmend und fortbildend, und welches daher etwas voraussetzt, nämlich einen durch dasselbe bildbaren Stoff, welcher die reine Substanz ist, ohne alles Accidens. Substanz besteht darum 1) aus dem Grundstoffe alles Schema, dem Niederschlag des Bildens zu einem Sein: 2) aus dem bloßen Bilde der abgesetzten Bildbarkeit oder Gestaltbarkeit durch ein Gesetz, welches dasselbe nun bestimme. Die möglichen Gestaltungen sind die A c c i d e n z e n dazu. Gewöhnlich werden alle diese Begriffe nicht scharf gefaßt, und dadurch denn der Weg zur lebendigen Einsicht verschlossen.

Ferner hatten wir das Bild des W e r d e n s, als ebenfalls eines Schema. Werden ist das B i l d e n s e l b s t n a c h e i n e m G e s e t z e; oder das Princip im B i l d e: da tritt das Bilden des Princips selbst ein. Das Werden ist das fortschreitende, fortwirkende Princip im B i l d e. Das Bild wird nur gesehen durch das Princip hindurch, und fällt weg, wenn das Princip wegfällt: (wie dieses eben in den Bildern der Einbildungskraft sich zeigt).

So weit die hier vorkommenden Schemata. Wir haben ihr allgemeines Gesetz aufgestellt, und dasselbe klar gemacht, um die noch folgenden Schemata durch dieses Gesetz des Schema über-

haupt klarer zu machen, und um diese Bilder genetisch construiren zu lassen; denn nur dadurch erhält die Leitung der Einbildungskraft in der W.=L. ihre Sicherheit.

Noch hat sich durch diese Darstellung der Schemata ein allen gemeinschaftliches durchgeschlungen, das ich zu Ende aussprechen will: das Schema des Seins. Dies ist das Sein des Bildens eben selbst, die Fußstapfen, der Niederschlag desselben: darum nicht Bild irgend eines besondren Gesetzes, sondern selbst Ausdruck und Resultat des Grundgesetzes des Verstandes, sich zu scheiden in Bild und Sein. Es ist dies der reine Stoff aller Schemata, sogar ohne alle Bildbarkeit, denn diese ist schon eine Fortbestimmung des Seins. Bekannt ist dieses Sein in der Form der Substanz. Allem Schema liegt zu Grunde die absolute, durch den Verstand gesetzte Objektivität des Bildens, diese Verwandlung des Bildens in ein, dem subjektiven Bilde vorliegendes Bild. In Hinsicht dieses im Bilde abgesetzten Bildens sind nun zwei Fälle möglich: entweder dieser Grundstoff kommt allein vor, weil nicht gegeben ist irgend ein fortbestimmendes Gesetz desselben; dann ist dieser Grundstoff das Schema überhaupt, das Eine, das des Seins. Oder das Bild, welches in objektiver Gestalt sich absetzt, ist einhergegangen nach der Form eines Gesetzes; so drückt sich diese Form auch ab in der Subjektivität, und es entsteht ein weiter bestimmtes Sein. Als ein solches ist die Substanz erkannt worden. Substanz ist der reine Stoff, als bildbar. Dieser bildbare Stoff ist nicht das einfache Sein, sondern schon synthesirt mit dem Gesetze der Bildbarkeit und Fortbestimmbarkeit zum Accidens, wozu es ferner das Schema eines Princips und Principiats, und eines Werdens bedarf, welche Schemata alle unter sich zusammenhängen, wie wir eben gesehen haben.

Jetzt noch zwei Folgerungen.

1) Wir haben gesagt: den Verstand verstehen, heiße: ihn begreifen in seiner Gesetzmäßigkeit, d. h. seine Gesetze im Bilde niederlegen. Der absolute Verstand darum, wie wir ihn durch uns selbst darlegen (die Principheit abgerechnet, die wir eben abgerechnet haben), d. h. als Verstehen des Verstehens, ist ganz einerlei mit dem Schematismus. Denn der absolute Verstand ist Bilden der Gesetze: Bilden der Gesetze aber ist Schematisiren; der absolute Verstand ist darum der schematische. Der Schematismus hebt an von der Spaltung in Bild und Sein, also von der Reflexion, und so ist denn Reflexibilität oder Schematismus ganz und gar eins und dasselbe.

2) Der Verstand soll doch wohl durchaus sich verstehen, er soll sein absolute Reflexibilität, und Nichts in ihm sein, was nicht reflexibel wäre. Also er soll das System seiner gesammten Gesetzmäßigkeit, seiner ganzen inneren Form schematisiren können. Das wollen wir ja selbst, und die W.=L. soll ja sein diese durchgeführte Reflexion über den Verstand. Also die W.=L. ist der durchgeführte Schematismus des Absoluten, und ein solcher ist möglich, weil alle Gesetzmäßigkeit im Bilde zu beschreiben ist, und wir hätten sonach, freilich unsre Voraussetzung als richtig angenommen, den Beweis der Möglichkeit einer W.=L. a priori geführt, sie abgeleitet, und somit unser früher gegebenes Versprechen gelöst.

XIII. Vortrag. Wir haben oben gesehen: Falls der Verstand Princip würde von einer Anschauung = x, so müßte dieses x nicht nur im Begriffe gebildet werden als Bild, sondern es müßte auch der Begriff entstehen, daß der Verstand, oder sein nunmehriger Stellvertreter, das Ich, das Begreifende in diesem Begriffe sei; nach dem absoluten Wesen des Verstandes selbst; dieses darum, daß das Ich auf den Fall eines x und eines wirklichen Verstehens das Begreifende werde, liegt im absoluten Wesen des Verstandes, und ist in unsern Wesensbegriff desselben, den wir vorher construirten, aufzunehmen. Der Verstand versteht sich als das Begreifende in allem Begreifen, heißt aber (wie wir oben aus Gründen, die sehr deutlich dargestellt sind, und der Wiederholung nicht bedürfen, einsahen): der Verstand begreift sich schlechthin als bildbares Sein, d. h. als Substanz, welche Accidenzen bekommen kann, d. i. als durchaus

leerer und unbestimmter Stoff, der alle seine Bestimmung erst von dem Eintreten eines x erwartet.

So weit waren wir gestern gekommen: heute wollen wir untersuchen, was hierin liege. Es kommt hier auf die größte Feinheit der Unterschiede an; und wie könnte es anders sein? Wir suchen den Einheitspunkt, in welchem alle Mannigfaltigkeit, die fünffache sowohl, wie die unendliche liege, und zwar suchen wir ihn also, daß wir nicht etwa hinterher diese Mannigfaltigkeit darin finden, sondern daß wir durchaus apriorisch das Gesetz erkennen, aus welchem sie nothwendig aus dieser Einheit hervorgeht, in welcher systematischen Strenge unser dermaliger Vortrag der W.-L. neu zu sein strebt. — Wer nun diese Unterschiede übersieht, dem mag es vorkommen, als ob wir auf derselben Stelle blieben, und uns wiederholten: für einen solchen aber ginge die beabsichtigte Belehrung verloren. — Insbesondre liegt hier das Wesen der Reflexion und das Grundgesetz aller Disjunktion, welche letztere ja zur Reflexion gehört. Wo wäre dieses letztere nicht erörtert? Aber wir streben hier ganz in die Tiefe.

Auch die jetzige Erörterung machen wir wieder aus dem Einheitspunkte heraus. Wir haben gesagt: der Verstand setzt sich als die Identität der Anschauung und des Begriffs, und zwar als diese Identität *seiend*. Dieser letzte Punkt des sich Setzens als *seiend*, ist bei dem Begriffe des Verstandes von sich als Substanz, welche in Beziehung auf die Anschauung x Princip ist, zwar vorausgesetzt, aber nicht so herausgehoben worden, wie es das gegenwärtige Bedürfniß mit sich bringt. Ich mache Sie nämlich aufmerksam auf Folgendes: In diesem sich Setzen als Identität liegt selbst eine doppelte Form, und zwar grade die, welche als Wesen des Verstandes, und als identisch im Verstande gesetzt wird; einmal liegt darin die Form des Begriffs, in welcher ausgesagt wird: *diese* Identität ist der Verstand, dies und nichts Andres. Zweitens liegt darin zugleich die Form der objektiv werdenden *Anschauung*: dies *ist* der Verstand; wenn der Verstand ist; so ist eine Identität, so *ist* dieses lebendige

Durch der Anschauung durch den Begriff, und umgekehrt des Begriffs durch die Anschauung.

In dieser letzteren Rücksicht entstehen darum wieder zwei Fragen: a) *wie* ist diese Identität gesetzt, und b) *was* ist darin gesetzt?

Ad a. *Wie* ist diese Identität gesetzt? Ich sage: das Sein der Identität ist nicht gesetzt; es wird nicht gesagt: der Verstand *ist* x, sondern nur: *wenn* er x wäre, so würde er sein diese Identität; und doch *ist* der Verstand als diese Identität gesetzt, aber nur im Bilde des Verstandes von sich, als dem Bilde der Identität ist diese Identität gesetzt als seiend; denn was im Begriffe liegt, ist selbst nur gesetzt auf den Fall dieses Seins. —

Aber diese Einsicht über den Unterschied des doppelten *Ist* in beiden Sätzen ist bloß noch ein dunkles Gefühl einer Verschiedenheit; könnten wir nicht die Schärfe des Begriffs hineinbringen? Auf folgende Weise: Das letztere Ist, in dem Satze: der Verstand ist das und das, ist ein *Bilden* des Seins, welches als Bilden sich selbst *offenbar* ist; welches darum, wenn es sich begreift, schlechthin wissen würde, daß das objektive Bild gänzlich von ihm abhänge und durchaus von ihm getragen würde, und wegfallen müsse, wenn es selbst wegfiele. Dagegen das erstere ist eben nur *Bild* des Seins, und zwar in der objektiven *Anschauungsform*: d. h. ein Bild, das schlechthin ist, und nicht nicht sein kann; und ein Sein, das schlechthin Bild ist, und nicht nicht Bild sein kann, also ein völliges Aufgehen der beiden in einander ist dieses Bild.

Ad b. *Was* ist in dem Setzen der Identität gesetzt? Das letztere eben, diese absolute *Immanenz* des Bildseins in sich, dieses auf sich selbst Beruhen ohne alles Werden: das kategorische Ist, nude et simpliciter positum; die objektive Bildform, die Anschauungsform ganz und durchaus fertig und niedergelegt in der *Ichform*, der Identität, ist gesetzt; als eben in der Verstandesform, und mit ihr Eins. Der absolute Verstand sagt: Ich *bin* schlechthin Bild meiner selbst, werde dies nicht. Durch die Anwendung wird es noch deutlicher: der Verstand schließt aus dieser Identität des Bildes und Seins weiter: was ich daher

sein werde, dessen Bild werde ich schlechthin sein; er setzt also die Apperceptibilität als sein absolutes Wesen: diese Bildbarkeit in sich selber als das Substantielle alles möglichen Accidentiellen, ist dadurch schlechthin gesetzt als das absolute Wesen des Verstandes. — Construiren Sie sich es also: Wir setzen den Verstand durchaus als reinen und leeren Stoff, nicht etwa als Princip, wie wir ihn sonst wohl setzen, aber in dieser Rücksicht nicht setzen können: wir haben darum hier, scheint es, Nichts gesetzt. Lassen nun aber diesen Stoff werden ein a, b, c etc.; was wird sodann erfolgen? Eben ein a, b, c, und damit gut? Nein, sondern mit a, b, c wird schlechthin verbunden sein ein Bild dieses a, b, c, und ein Bild seiner selbst: eben die Identität seiend des Subjektiven und Objektiven.

Jetzt zum ersten Theile der Untersuchung zurück:

Diese Immanenz nun des Bild= oder Ichseins ist gesetzt im Begriffe, als selbst nicht seiend, sondern nur als abgebildet, und so abgebildet. — Der Begriff spricht sich sonach (und dies ist wichtig) von aller Causalität und Bestimmung jener Immanenz, grade dadurch, daß er sie als Immanenz setzt, durchaus los: der Verstand begreift sich als schlechthin auf sich selbst ruhend, und in sich selbst seiend. (Dieselbe Schlußweise, die wir oben beim Begriffe des absoluten Principseins anwendeten, indem wir bewiesen, daß in dem Bilde dieses Principsein gesetzt werde, als ein nicht bloß gebildetes, sondern auch ausser dem Bilde seiendes, weil das Bild sich setze als ein bloßes Nachbild, und welche Schlußweise dort palpabler war, wird hier auf das Bildsein durchaus in sich selbst angewendet; indem auch hier der Begriff sich setzt als Reflex der ursprünglichen Immanenz in sich selber. — Es ist zugleich das fortgeführte Geltendmachen dessen, was schon nach der ersten Construction geltend gemacht wurde, indem es hier nur in weiterer Bestimmung genommen wird, daß der objektiv von uns hingestellte Verstand der absolute sei, und daß das, was wir sind, nur ein aus ihm selbst projicirter, und von ihm abhängiger, leidender Reflex ist. Wie übrigens dieser Begriff der Gesetzmäßigkeit, den wir bisjetzt construiren, möglich sei, und ob er unbedingt möglich sei, wissen wir noch gar nicht).

2) Dieses nun (daß der Verstand als absolute Immanenz in sich gebildet werde im Begriffe), als der gemeinschaftliche Einheitspunkt, in welchem wir wieder Unterschiede machen werden, stehe Ihnen fest. Der Verstand wird im Begriffe in seiner Gesetzmäßigkeit begriffen; er ist darum ein schlechthin auf sich beruhendes, in sich geschlossenes Bildsein, das über sich kein höheres Bild duldet oder setzt: ein absolutes Bildsein, und zwar in der Ichform, als der absoluten Verstandesform; dieses absolute Bildsein ist er, wie sich versteht, inwiefern er überhaupt ist; dieses Sein überhaupt aber haben wir daran angeknüpft, daß x sei ein absoluter Inhalt dieses Bildseins.

In diesem Falle, daß x ist, begreift sich nun zuvörderst das Ich als das Begreifende: dieses Begreifen liegt in der eben beschriebenen Form der Immanenz: daß der Verstand alles sein Sein im Bilde ist; ist er darum Begreifen, so ist er dieses Begreifen im Bilde. — Es, das Ich, ist also sich selber Bild des Bildes, des Begriffes eben. Es giebt kein andres Begreifen, als das Bild des Begriffes in dem Bilde des Ich, als dessen Accidenz, zu ihm, als seiner Substanz.

Der Gegensatz wird dieses deutlicher machen; da aber der Satz schon deutlich sein soll, um so mehr, da er selbst wieder ist die Verdeutlichung des erst aufgestellten Hauptsatzes; so stellen wir ihn dar an seinem Bilde. Dieses Bild ist eben das Vorstellen selbst. In dem Vorstellen ist ein Bild = x, schlechthin vereinigt mit dem Begriffe desselben, als Bild: — so weit ist Alles klar, und entspricht dem früher aufgestellten Wesensbegriffe des Verstandes. Woher denn nun aber das Ding, das im Bilde x abgebildet sein soll, und in einem neuen Bilde aus dem Verstande und als sein Produkt hingebildet wird? Antwort: das Ich ist schlechthin ein Bild seiner selbst, als Bildseiend, als Substanz zu dem Accidens des Bildes, des Bildes nämlich vom Bilde, des Begriffes: (d. h. es ist das Begreifende, durch den Begriff Bestimmte). Dies ist das Ich innerlich; es hat nicht etwa wieder ein Bild von diesem Verhältnisse. Aber dieses Bild selbst ist möglich nur durch den Gegensatz eines Nicht=Ich,

der nun schlechthin zusammentritt mit dem Bilde x, dessen Substanz das Ich nicht sein soll.

Das heißt es also, das Ich ist schlechthin immanent, und ohne ein höheres Bild, Bild seiner selbst, als Substanz und Träger des Begriffs. Dieses Bild zeigt sich hier nur in seinem Nebengliede, in der Bedingung seiner Möglichkeit *). — —

---

*) Die Rede, mit welcher Fichte den abgebrochenen Vortrag über die W.=L. beschloß, findet sich abgedruckt im Anhange zur Staatslehre. (Berlin 1820). S. 295 ff.

Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Jahre 1804.

Die Wissenschaftslehre.

I. Vortrag. Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfanges anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. Es bleibt kein Mittel übrig, als den Knoten kühn zu zerhauen, indem ich Sie ersuche, anzunehmen, daß das, was ich zunächst sagen werde, nur auf gut Glück an die weite Welt gerichtet sei, und von ihr gelte, keineswegs aber von Ihnen. Nämlich der Grundzug unseres Zeitalters ist meines Erachtens der, daß in ihm das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist, zu einem wirklichen Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandtheil des Lebens ist das Denken. Wo das ganze Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen. Man wird wohl gehört haben und sich gemerkt, daß die Menschen unter Anderm auch denken können; ja, daß es wirklich mehrere gegeben, die da gedacht, daß der Eine so, der Zweite anders, und der Dritte und Vierte, jeder wieder anders gedacht und wie dieses ausgefallen; — zu dem Entschlusse aber, dieses Denken nun auch einmal an seiner eigenen Person zu versuchen, wird es nicht leicht kommen. — Für den, der ein solches Zeitalter zu diesem Entschlusse aufzuregen sich vornimmt, entsteht daraus unter anderm diese Unbequemlichkeit, daß er nicht weiß, wo er die Menschen aufsuchen, und an

sie kommen soll. Wessen er sie auch beschuldige, so ist die Antwort bereit: »ja das gilt wohl von Andern, nicht aber von uns;« und sie haben in sofern recht, als sie neben der getadelten Denkweise auch die andere, ihr gegenüberstehende, historisch kennen; und, wenn man bei dieser sie angegriffen hätte, in dieselbe, welche sie jetzt abläugnen, sich geflüchtet haben würden. Würde man z. B. so reden, wie ich jetzt geredet habe, die historische Flachheit, Zerstreutheit in den mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit also rügen, wie ich sie jetzo gerügt habe; so würde Jeder versichern, daß er in diesem Bilde sich nicht erkenne, daß er sehr wohl wisse, daß nur Eins wahr sein könne, und alles Entgegengesetzte nothwendig falsch sei: derselbe würde es versichern, welcher, wenn man ihn bei diesem Beruhen auf dem Einen, als einer dogmatischen Störrigkeit und Einseitigkeit, angegriffen hätte, sich seiner skeptischen Vielseitigkeit rühmen würde. Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles Andere ausser ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünklein derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemüthes, sich auffassen und eintheilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun Jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zuthun sich schon von selbst ergeben. Es sei hier gar nicht die Rede von einem schon anderwärts her bekannten Objekte, sondern von etwas ganz Neuem, Unerhörtem, jedem, der nicht die W.-L. schon gründlich studirt hat, durchaus Unbekanntem: zu diesem Unbekannten könne Keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung

jenes Sicherzeugens der Einsicht. Wer dieses nicht thue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt; ihm sei daher unser ganzes Sprechen die Sprache von dem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Werthauch, bloße Lufterschütterung, und nichts weiter. — Und so sei denn dieses, in aller Strenge, und grade so, wie die Worte lauten, es genommen, das erste Prolegomenon. —

Ich habe noch mehrere hinzuzufügen, welche überall jenes erste voraussetzen. Ich, E. V., will mit diesem Worte als ein Verstummter und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur in wiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben. Ich habe noch mehrere Prolegomena hinzuzufügen, habe ich gesagt; und ich werde diesem Geschäfte die vier Vorträge dieser Woche widmen. Gemachte Erfahrungen verbinden mich, ausdrücklich zu erinnern, daß diese Prolegomena nicht so anzusehen sind, wie wohl häufig Prolegomena angesehen werden, als ein bloßer Anlauf, den der Vortragende nimmt, und dessen Inhalt nicht eben viel bedeuten soll. Die hier vorzutragenden Prolegomena haben zu bedeuten, und ohne sie dürfte das ganze Folgende verloren sein. Sie sind bestimmt, Ihr geistiges Auge von den Objekten, auf denen es bisjetzt hin- und hergleitete, nach dem Punkte hin zu richten, den wir zu betrachten haben, ja sogar diesem Punkte erst seine Existenz zu geben; sie sollen Sie in die Kunst, worin wir späterhin gemeinschaftlich uns üben werden, die Kunst des Philosophirens, einweihen; sie sollen ein System von Regeln und Maximen des Denkens, deren Gebrauch späterhin in jeder Stunde wieder eintreten wird, mit einem Male Ihnen bekannt und geläufig machen.

Ueber die in diesen Prolegomenen zu behandelnden Gegenstände hoffe ich nun jeder nur mäßigen Aufmerksamkeit leicht verständlich zu werden; aber grade über diese Verständlichkeit ein Wort hinzuzufügen, verbindet mich gleichfalls eine gemachte Erfahrung. Zuvörderst, man nehme ja nicht das Maaß der Ver-

ständlichkeit der W.=L. überhaupt, so wie das Maaß der Aufmerksamkeit und des Studiums, das sie erfordert, an diesen Prolegomena; denn man würde sich späterhin unangenehm getäuscht finden. Sodann — wer diese Prolegomena gehört und verstanden hat, der hat einen richtigen, angemessenen, von dem Urheber der W.=L. selber gebilligten Begriff von der W.=L. bekommen; dadurch aber noch kein Fünklein von der W.=L. selber, und diesen Unterschied zwischen dem bloßen Begriffe und der wirklichen und wahrhaften Sache, der allenthalben von Bedeutung ist, ist es besonders in unserm Falle. Den Begriff zu besitzen hat seinen guten Nutzen; unter Andern, um uns vor der Lächerlichkeit zu bewahren, gering zu schätzen und verkehrt zu beurtheilen dasjenige, was wir nicht besitzen; nur glaube Keiner daß er durch diesen Besitz, der ohnedies nicht mehr so gar selten ist, zum Philosophen werde: er ist und bleibt Raisonneur, nur freilich minder flach, als diejenigen, die nicht einmal den Begriff haben.

Nach diesen Vorerinnerungen über die Vorerinnerungen lassen Sie uns zum Werke schreiten.

Zum Vortrage der W.=L. habe ich mich verbindlich gemacht. Was ist W.=L.? Zuvörderst, um davon auszugehen, was Jeder zugeben wird, und so von ihr zu reden, wie Andere von ihr reden: ohne Zweifel eins der möglichen philosophischen Systeme, eine der Philosophieen. Dies ihr, nach der Regel der Definition zuvörderst anzugebendes Genus.

Was ist nun, und wofür wird allgemein gehalten, Philosophie überhaupt, oder, was sich etwa leichter dürfte angeben lassen, was soll die Philosophie, nach der allgemeinen Anforderung an sie?

Ohne Zweifel: die Wahrheit derselben. Was aber ist Wahrheit, und was suchen wir eigentlich, wenn wir sie suchen? Besinnen wir uns nur, was wir nicht für Wahrheit gelten lassen: was so sein kann, oder auch so; also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht. Die Wahrheit daher, absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht. Daß ich nun aus dem Grunde, weil uns dieses gleich zu weit führen

würde, den Zusatz der Ansicht weglasse; das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit. Ich habe es mit wenig Worten ausgesprochen; und es kommt nur darauf an, dieses, nicht flach, sondern energisch, und als allen Ernstes geltend sollend, anzusehen. Alles Mannigfaltige — was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme. Wo noch irgend die Möglichkeit einer Unterscheidung deutlich, oder stillschweigend, eintritt, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.

Absolute Einheit, ist erklärt eben durch das Obige, seinen Gegensatz, rein in sich geschlossen, das Wahre, Unveränderliche an sich. Zurückzuführen: eben in der continuirlichen Einsicht des Philosophen selber, also: daß er das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Princip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können, als Principiate von A.

Diese Aufgabe hat nun die W.=L. gemein mit aller Philosophie. Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat existiren wollen: denn das bloße Auffassen des Mannigfaltigen als solchen, in seinem Faktischen ist Historie. Wer daher nur dies als das absolut Eine will, der will, daß Nichts ausser der Historie existire. Spricht er nun, es existire ausser der Historie Etwas, was er durch die andere Benennung der Philosophie bezeichnen will, so widerspricht er sich selbst, und vernichtet dadurch seine ganze Rede.

Da nun hierin schlechthin alle philosophischen Systeme, so gewiß sie nur ausserhalb der Historie zu existiren begehren, übereinkommen müssen; so könnte, die Sache für's Erste flach und

historisch genommen, der Unterschied derselben nur darin bestehen, was jedes als die Einheit, das Eine, wahre, in sich geschlossene Ansich aufstellt (= das Absolute: daher im Vorbeigehen; die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten).

So, sage ich, könnten die verschiedenen Philosophien unterschieden werden, falls man sie flach und historisch auffaßte. Aber lassen Sie uns tiefer gehen. Ich sage: so gewiß nur überhaupt eine Uebereinstimmung der wirklich Lebenden über irgend ein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Princips in der That und Wahrheit auch nur Eins; denn verschiedene Principien würden verschiedene Principiate, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre sodann gar keine Uebereinstimmung über irgend Etwas möglich. Ist aber schlechthin nur Ein Princip das rechte und wahre; so folgt, daß nur Eine Philosophie, diejenige, die dieses wahre Princip zu dem ihrigen macht, die wahre ist, und alle andern ausser ihr nothwendig falsch sind. — Daher, falls es mehrere, verschiedene Absoluta aufstellende Philosophien neben einander giebt, entweder alle zusammen, oder alle, ausser einer einzigen, falsch sind.

Ferner, was bedeutend ist, folgt, daß eine Philosophie, die nicht das wahre Absolute zu dem ihrigen macht, da nur Ein Absolutes ist, überhaupt das Absolute gar nicht hat, sondern nur ein Relatives, ein Produkt einer von ihr nur nicht wahrgenommenen Disjunktion, welches aus demselben Grunde seinen Gegensatz haben muß; daß sie daher gar nicht, der Aufgabe gemäß, Alles Mannigfaltige (sondern etwa nur einiges) auf nicht absolute, sondern selber nur untergeordnete und relative Einheit zurückführt; also daß sie nicht bloß von der wahren Philosophie aus, sondern sogar aus sich selber, wenn man nur mit der wahren Aufgabe der Philosophie bekannt ist, und besonnener reflektirt, als es in diesem Systeme geschehen, zu widerlegen, und in ihrer Unzulänglichkeit darzustellen ist; daß daher die ganze Unterscheidung der Philosophieen nach ihrem Einheitsprincip nur provisorisch und historisch, keineswegs aber an sich gültig ist.

Kehren wir jedoch, da wir hier eben bei provisorischer und historischer Erkenntniß anheben müssen, zurück zu diesem Eintheilungsprincip. Die W.-L. mag wiederum sein eine der möglichen Philosophien. Macht sie nun, wie sie dies allerdings thut, den Anspruch, durchaus keiner der vorhergegangenen gleich, sondern völlig von ihnen verschieden, neu und in sich selbstständig zu sein; so muß sie ein anderes Einheitsprincip haben, denn alle vorigen. Was hatten diese für ein Einheitsprincip? — Im Vorbeigehen: es ist hier nicht meine Absicht, Geschichte der Philosophie vorzutragen, und mich auf alle Streitigkeiten einzulassen, die mir hierüber erregt werden können, sondern nur meinen Begriff allmälig fortschreitend zu entwickeln. Hierzu könnte nun das, was ich sagen werde, eben so gut dienen, wenn es nur willkührlich angenommen und historisch ungegründet wäre, als wenn es historisch wahr ist; wie sich wohl zum Ueberfluß dürfte beweisen lassen, wenn ein solcher Beweis nöthig wäre. Ich sage: So viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das todte Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. (Ich kann im Vorbeigehen hinzusetzen, auch seit Kant ist es ausser in der W.-L. allenthalben und ohne Ausnahme bei den angeblichen Kantianern, so wie bei den angeblichen Commentatoren und Weiterbringern der W.-L. bei demselben absoluten Sein geblieben, und Kant ist in seinem wahren, von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Princip, nicht verstanden worden: denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, sondern wie man es innerlich hält und faßt. Man nenne es immerhin Ich. Wenn man es ursprünglich objektivirt, und sich entfremdet, so ist es eben das alte Ding an sich). — Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen, und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher eben so wenig in das Sein, als in das ihr

gegenüberstehende Bewußtsein; eben so wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das so eben von uns entdeckte Princip der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Princip der Disjunktion beider ist; und welches wir nennen wollen reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede von Bewußtsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist. — Dies entdeckte nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der Transscendental-Philosophie. Die W.-L. ist Transscendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen, was eigentlich nicht möglich: — denn wer sich auf das zweite Glied besönne, hätte ja auch das erste; — sondern in die Einheit beider das Absolute setzt. —

Zunächst nun: wie die W.-L. von der Kantischen Philosophie sich unterscheidet. — Jetzt nur noch dies. Wem auch nur diese höhere Einheit wirklich innerlich eingeleuchtet, der hat schon in dieser ersten Stunde eine Einsicht in den wahren Ort des Princips der einzig möglichen Philosophie erlangt, welche dem philosophischen Zeitalter fast ganz fehlt; zugleich hat er einen Begriff von der W.-L. und eine Anleitung, sie zu verstehen, bekommen, an der es auch durchaus fehlt. Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.-L. sich selber für Idealismus gebe; so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte Denken oder Bewußtsein setze, welchem die Hälfte des Seins als die zweite gegenübersteht, und welches daher durchaus eben so wenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein könnte. Dennoch ist diese Ansicht der W.-L. bei Freund und Feind gleich recipirt, und es giebt kein Mittel, sie ihnen auszureden.

Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird.

II. Vortrag. Heben wir unsern heutigen Vortrag an mit einer kurzen Uebersicht des vorigen. Ich habe mit dieser Uebersicht noch eine Nebenabsicht: die nämlich, über die Art, solche Vorträge ins Gedächtniß zu fassen, und sie für sich selber zu reproduciren, und inwiefern das Nachschreiben nützlich sein kann oder nicht, beizubringen, was sich im Allgemeinen beibringen läßt. Im Allgemeinen, sage ich; wie denn, was Gedächtniß und die Möglichkeit, seine Aufmerksamkeit zugleich auf mehrere Gegenstände zu richten anbelangt, eine große Verschiedenheit unter den Menschen Statt findet, und ich insbesondere einer der unbegünstigsten in dieser Rücksicht bin, da ich das, was man gewöhnlich Gedächtniß nennt, gar nicht habe, und meine Aufmerksamkeit durchaus nur mit Einem Gegenstande zu beschäftigen fähig bin. Darum sind meine Vorschläge um so mehr nur unmaßgeblich, und jeder Einzelne muß selbst entscheiden, inwiefern sie auf ihn passen, und wie er sie anzuwenden habe.

Der rechte und liebste Zuhörer wäre mir der, welcher den gehörten Vortrag zu Hause für sich, nicht unmittelbar, denn dies wäre das mechanische Gedächtniß, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder zu produciren vermöchte, und zwar mit absoluter Freiheit des Ganges rückwärts, aufsteigend vom Resultate, womit geschlossen worden, zu seinen Prämissen; vorwärts aus den Prämissen, wovon angehoben worden, ableitend die Resultate; aus der Mitte heraus, aufsteigend und ableitend zugleich; und der dies vermöchte mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken, und, da wir in mehreren, durch Stunden und Tage abgesonderten, Vorträgen denn doch nur Einen ganzen, und in sich selber geschlossenen Vortrag der W.-L. zu halten gedenken, von welchem die einzelnen Lehrstunden grade so die integrirenden Theile ausmachen werden, wie die

einzelnen Momente Einer Lehrstunde ihre Theile ausmachen; — da, sage ich, es sich also verhalten wird: so wäre, in dieser Rücksicht, derjenige mir der liebste Zuhörer, der auf eben dieselbe Weise aus jeder einzelnen Lehrstunde anhebend bei der ersten, oder anhebend bei der letzten, die er gehört hat, oder anhebend bei irgend einer der Mitte, alle insgesammt herstellen könnte. W. d. E. w. — Nun ist *zweitens* in jeder Lehrstunde Jedem das Merkwürdigste, und darum das, was er am Sichersten behält, dasjenige, was er in derselben Neues gelernt und klärlich eingesehen hat. Was wir wahrhaft einsehen, das wird ein Bestandtheil unser selbst, und falls es wahrhaft neue Einsicht ist, eine *Umschaffung* unser selbst; und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden; und eben darum kann die W.=L. mehr, als irgend etwas Anderes, sich versprechen, den ausgestorbenen Trieb des Denkens wieder in Anregung zu bringen, falls man sich nur mit ihr einläßt, weil sie neue Begriffe und Ansichten herbeiführt. — Dieses Jedem, der die W.=L. noch gar nicht gekannt hat, völlig neu und dem, der schon mit ihr bekannt ist, denn doch vielleicht in einem neuen Lichte Erschienene, war nun in der letzten Lehrstunde die Einsicht, daß, wenn man sich nur recht besinne, schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setze; daß daher das Sein Glied einer Disjunktion und die Eine Hälfte sei, wozu das Denken die andere; darum die Einheit weder in die Eine, noch die andere Hälfte, sondern in das absolute Band beider zu setzen sei, = reines Wissen an und für sich, darum Wissen von Nichts, oder, falls folgender Ausdruck Sie besser erinnern sollte, zu setzen sei in die *Wahrheit* und *Gewißheit* an und für sich, die da nicht ist Gewißheit von irgend Etwas, indem dadurch schon die Disjunktion zwischen Sein und Wissen gesetzt würde. So nun Jemand, bei dem Versuche, diese erste Lehrstunde wieder aus sich zu reproduciren, nur noch diesen einzigen Punkt in sich klar und lebendig angetroffen hätte; so hätte er durch ein wenig logisches Nachdenken aus ihm alles Uebrige entwickeln können. Z. B. er hätte sich gefragt: wie kamen wir darauf, nachzuweisen, daß das Sein ein Nebenglied habe? Ge-

schah dies etwa in polemischer Rücksicht? Ist es etwa für kein Nebenglied, sondern für die absolute Einheit gehalten worden? So wird Jeder sich besonnen haben, daß dies bis auf Kant geschehen. Er hätte sich gefragt: aber wie kamen wir denn überall zu der Untersuchung, was wohl *absolute* Einheit sein könne oder nicht? So würde wohl Jeder, allein aus dem Bewußtsein, wozu er denn die ganze Vorlesung besucht, sich erinnern, daß *philosophirt* werden sollte, und daß eben das Wesen der Philosophie in der Aufstellung der absoluten Einheit und der Zurückführung alles Mannigfaltigen darauf gesetzt worden; und so würde nun ohne Schwierigkeit der ganze Gedanke ganz sich herstellen lassen: Was ist W.=L. u. s. w. Nur mußte bei dieser Wiederherstellung es nicht an Tiefe und Gründlichkeit fehlen. Z. B. *Zurückführung der Mannigfaltigkeit auf Einheit* ist eine Formel von wenig Worten, die sich leicht merkt, und es ist bequem, die oft vorkommende Frage: was ist Philosophie, um deren Beantwortung man gewöhnlich verlegen ist, damit zu beantworten. Aber verstehst du auch, was du sagst, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen, und durchsichtigen Construction klar machen? Ist es beschrieben worden? wie ist es beschrieben worden? Mit den und den Worten. Nun gut; das hat der Vortragende gesagt: und das sind *Worte!* Ich aber will es construiren. Oder — jenes durchaus weder Sein noch Bewußtsein, sondern *Band* beider, das als die absolute Einheit aller Transscendental=Philosophie hingestellt wurde, läßt mit *diesen Worten* sich merken. Ganz klar und durchsichtig kann es Ihnen noch nicht sein; denn in der Durchsichtigkeit dieser Einheit besteht die ganze Philosophie, und wir werden von nun an gar nichts weiter thun, als an der Steigerung der Klarheit dieses Einen Begriffes, in welchem ich Ihnen mit Einem Schlage das Universum gegeben habe, arbeiten. Wäre er Ihnen daher schon ganz klar, so bedürften Sie meiner nicht weiter. Dessenungeachtet aber, setze ich hinzu, muß schon jetzt Jeder mehr als die bloße todte Formel, er muß ein lebendiges Bild jener Einheit bei sich führen, das ihm stehend und fest sei, und ihm nie verschwinde. An dieses sein stehendes Bild nun wende ich

mich mit meinem Vortrage; dieses wollen wir gemeinschaftlich weiter bilden und erklären. Wer es nicht hätte, dem könnte ich durchaus nicht beikommen, und für ihn verwandelte sich meine ganze Rede in eine Rede über das reine Nichts, indem ich in der That über Nichts spreche, ausser über dieses Bild. —

Und, daß ich endlich bestimmt ausspreche, worauf alles Bisherige zielt: — ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortrages der W.-L. in der lebendigen Gründlichkeit, von der ich zuletzt gesprochen, wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben. Unmittelbar in der Form, wie ich hier mich ausspreche, kann es nicht bleiben; wiewohl es allerdings durch Sie selber, und von Ihnen selber aus, wieder in dieselbe Form zurückgebracht werden kann. Kurz, zwischen meinen Akt des Vortrages und Ihren Besitzstand des Vorgetragenen muß noch ein Mittelglied eintreten, Ihre eigene Nacherfindung; ausserdem ist mit dem Akte des Vortrages Alles geschlossen, und zu Ihrem Besitzstande kommt es gar nicht. — Ob man nun diese Reproduktion mit der Feder in der Hand vornehme, wie ich z. B. es thun würde, weil ich kein Gedächtniß habe, und dagegen eine Phantasie, die nur durch den niedergeschriebenen Buchstaben sich zügeln läßt, oder ob jener, der mehr Gedächtniß hat, und eine zahmere Phantasie, sie im freien Denken vollzieht, ist an sich ausserwesentlich; und nur das ist wesentlich, daß jeder es so mache, wie es seiner Individualität angemessen; und auf alle Fälle kann die erste Methode der schriftlichen Reproduktion wenigstens nicht schaden. Nach allem Gesagten kann dasjenige, was während des Vortrages aufgezeichnet wird, nicht die Stelle der eigenen Reproduktion vertreten; sondern es kann nur als Hülfsmittel für sie dienen, die mit diesem oder ohne dieses Hülfsmittel immer vorgenommen werden muß. Bei der langsamen Sprache, den beträchtlichen Pausen nach Hauptabsätzen, den Wiederholungen bedeutender Ausdrücke, welches hier beobachtet wird, muß es wohl möglich sein, im Fluge Hauptnerven der Rede für den angegebenen Behuf mit dem Griffel aufzufassen. — Den Versuch, mehr als solche Hauptnerven aufzuzeichnen, würde wenigstens ich für meine Person, falls ich einen solchen Vortrag anzuhören hätte, nicht beginnen, indem ich schreibend nicht mit Energie hören, und mit Energie hörend, nicht schreiben kann; indem es mir um die ganze lebendige Rede eher, als um die einzelnen todten Worte, und ganz besonders um die wenig bemerkte, aber gar sehr wahre und reelle physisch-geistige Wirkung eines, in meiner Gegenwart vollzogenen, scharfen Denkens zu thun sein würde. Doch bescheide ich mich vollkommen, daß es hierüber mit Andern sich anders verhalten kann, und leichter gewobene Geister wohl zwei Dinge auf einmal gleich gut mögen treiben können.

Soviel einmal für immer über diesen Gegenstand! — Jetzt fahren wir fort in der gestern angehobenen Untersuchung, d. h. in der provisorischen Beantwortung der Frage: was ist W.-L.? Setzt alle Transscendental-Philosophie, dergleichen auch die Kantische ist, und in sofern ist die W.-L. auch nicht von ihr geschieden, — das Absolute weder in Sein noch Bewußtsein, sondern in das Band beider, Wahrheit und Gewißheit an und für sich = A: so folgt (dieses ist ein anderer Punkt, durch welchen mein heutiger Vortrag sich anknüpft an den letzten, und vermittelst welches Punktes in der General-Reproduktion aller Vorträge, der vorhergehende aus ihm, und er aus dem vorhergehenden herzustellen ist:) es folgt, sage ich, daß in einer solchen Philosophie der Unterschied zwischen Sein und Denken, als an sich gültig, durchaus verschwindet. Freilich, alles, was in ihr vorkommen kann, ist in der Erschauung, die wir eben in der letzten Stunde in uns vollzogen, in der Einsicht, daß kein Sein ohne Denken sei, und umgekehrt durchaus Sein und Denken zugleich, und es kann Nichts vorkommen in dem erscheinenden Umfange des Seins, ohne daß es zugleich, wenn man sich nur recht besinnt und nicht etwa träumt, vorkomme in dem erscheinenden Umfange des Denkens, und vice versa. So in der Erscheinung, welches geschenkt und zugegeben wird, uns aber zunächst, als Transscendental-Philosophen Nichts angeht; nach unserer, über alle Erscheinung hinausliegenden, Einsicht aber, daß das Absolute nicht eine Hälfte, sondern die Einheit sei, ist es abso-

lute und an sich weder Sein noch Denken, sondern $\frac{A}{D.S}$. — Wenn nun, wodurch das jetzt Gesagte weiter angewendet und noch klarer gemacht wird, angenommen würde, daß A ausser seiner absoluten Grunddisjunktion in S und D sich noch ausserdem spalte in x, y, z; so ist klar: 1) daß Alles zusammen an und für sich, und absolut A und als x u. s. w. nur eben eine Modifikation des A ist; von denen 2) schlechthin zugegeben wird, daß sie in S wie in D vorkommen müssen.

Setzen Sie nun ferner, es gebe ein philosophisches System, das über die aus A hervorgehende Spaltung in S und D als bloßer Erscheinung, sich nicht in Zweifel befände, und daher wahrhafte Transscendental-Philosophie wäre; übrigens aber in einer solchen absoluten Spaltung des A in x, y, z befangen bliebe, wie wir es eben aufgestellt; so wäre dieses System, bei allem seinem Transscendentalismus, doch nicht bis zur reinen Einheit durchgedrungen, noch hätte es die Aufgabe der Philosophie gelößt. Einer Disjunktion entgangen, wäre es gefallen in eine andere: und durch die Aufdeckung dieser Disjunktion wäre es, bei aller Bewunderung, die man ihm dafür, daß es den uralten Schein zuerst aufgedeckt, zollen müßte, dennoch, als die wahre, und völlig zu Ende gekommene Philosophie, widerlegt.

Ganz genau dieses, durch den eben aufgestellten Schematismus charakterisirte, System ist nun das Kantische. Kanten studirt, nicht wie ihn die Kantianer ohne Ausnahme studirt haben, klebend an seinem oft himmlisch klaren, oft aber, und bei bedeutender Gelegenheit, sehr unbeholfenen Buchstaben; sondern von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte, kann über seinen Transscendentalismus genau so das Wort verstanden, wie wir es erklärt haben, kein Zweifel übrig bleiben. A, als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens, begriff er.

Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbstständigkeit an und für sich, wie es die W.-L. aufstellt, sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Accidens seiner drei

Urmodifikationen, x, y, z — (diese Ausdrücke sind bedeutend; es kann nicht schärfer gesagt werden:) wodurch ihm eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre Eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblaßte.

Wie seine entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. Man könnte aus frühern Schriften, und aus einigen hingeworfenen Winken in dieser Kritik selbst schließen, daß es seiner eigenen Absicht nach hierbei sein Bewenden nicht haben sollte; ich aber würde mich zu der Beweisführung anheischig machen, daß diese Winke nur eine Inconsequenz mehr sind; indem bei folgerechter Durchführung der dort aufgestellten Principien, die übersinnliche Welt durchaus verschwinden mußte, und als einziges Noumen lediglich das in der Empirie zu realisirende ist übrig blieb, von welchem ist er übrigens den ganz richtigen Begriff, und keineswegs den verkehrten Lockeschen hatte, den seine Anhänger ihm aufgedrungen. Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den inwohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas Ansich, was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen Ist, nimmermehr sein konnte; und wir halten das zweite Absolute, eine moralische Welt = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unläugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Anschauung des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen, welche doch sichtlich weder theoretische Erkenntnisse sind, noch moralische Begriffe. Ueberdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der Einen Welt an sich, die empirische verloren gegangen, zur Vergeltung, daß sie zuerst die moralische vernichtet hatte: und es erschien die Kritik der Urtheilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntniß, daß die

überſinnliche und ſinnliche Welt denn doch in einer gemeinſchaftlichen, aber völlig unerforſchlichen Wurzel, zuſammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Abſolute = y wäre. Ich ſage ein drittes, von den beiden Nebenabſoluten, abgeſondertes, und für ſich beſtehendes; ungeachtet es den Zuſammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten ſoll; und thue dadurch Kanten kein Unrecht. Denn iſt dieſes y unerforſchlich, ſo mag es immer den Zuſammenhang enthalten: ich wenigſtens kann es als ſolchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich ſie faſſen, ſo muß ich ſie eben unmittelbar, alſo abſolut, faſſen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei Abſoluta zerſtückt. Kant hat daher durch den letzten entſcheidenden Schlag an ſeinem Lehrgebäude dasjenige, deſſen wir ihn beſchuldigen, keinesweges verbeſſert, ſondern es nur freimüthig geſtanden und ſelber aufgedeckt. Daß ich nun die W.=L. an dieſem hiſtoriſchen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakteriſire: — eben in der Erforſchung der für Kant unerforſchlichen Wurzel, in welcher die ſinnliche und die überſinnliche Welt zuſammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, beſteht ihr Weſen. Die Maxime, welche Kant mündlich und ſchriftlich ſo oft wiederholt, und die ſeine Anhänger auf ſein Wort ihm nachgeſagt, man müſſe irgendwo ſtille ſtehen, und könne nicht weiter, wird hier durchaus, als eine Maxime der Schwäche oder der Trägheit, die dann für Jeden gelten müßte, und nach welcher die Vorkantiſchen Dogmatiker Kanten auch hätten antworten können: man müſſe eben bei ihrem Dogmatismus ſtille ſtehen, und könne nicht weiter, — durchaus verworfen. Ihre eigene Maxime iſt, ſchlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu laſſen; wie ſie ſich denn beſcheidet, gar nicht exiſtiren zu wollen, falls ihr ein durch ſie nicht Begriffenes aufgewieſen wird, indem ſie durchaus entweder Alles ſein will, oder gar nicht ſein. Sollte ſie auch, wie ich zur Vermeidung alles Mißverſtändniſſes gleich hinzuſetzen will, ein abſolut Unbegreifliches zugeben müſſen, ſo

wird ſie es wenigſtens eben als das, was es iſt, als abſolut unbegreiflich, und nichts mehr, begreifen; alſo es doch begreifen, wobei denn wohl eben das abſolute Begreifen anheben dürfte. So viel zur hiſtoriſchen Charakteriſtik der W.=L., ihrem einzigen Nächſten gegenüber, dem ſie unmittelbar entgegengeſetzt, und daran charakteriſirt werden kann, der Kantiſchen Philoſophie. Mit allen frühern Philoſophien oder neuen Aftergeburten läßt ſie ſich gar nicht unmittelbar vergleichen; denn [illegible] von ihnen gar Nichts und iſt toto genere verſchieden. Nur mit der Kantiſchen hat ſie das gemeinſchaftliche Genus des Transſcendentalismus, und inſofern mit ihr eine Gränzberichtigung zu treffen, die aber lediglich die Klarheit des Beſitzthums, keinesweges den eitlen Ruhm deſſelben beabſichtiget.

Um dieſe Charakteriſtik höher und unabhängig von der Geſchichte an dem reinen Begriffe, und ſeinem Schema aufzuſtellen: A iſt bekannt: die Vorausſetzung iſt, es ſpalte ſich in S und D, und zugleich in x, y, z; beides gleich abſolut, Eins durchaus nicht ohne das Andere. Dennoch wird die Einſicht, mit der ſie anhebt, und in der ihr Weſen, als W.=L., im Gegenſatze des Kantianismus beſteht, keinesweges in der Einſicht der Spaltung in S und D, die wir ſchon ehegeſtern vollzogen, noch in der Einſicht der Spaltung in x, y, z, welche wir noch gar nicht vollzogen, ſondern ſie nur problematiſch vorausgeſetzt haben, ſondern in der Einſicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieſer beiderlei Weiſen, ſich zu ſpalten, beſtehen. Daher beide Spaltungen gar nicht unmittelbar, wie es von der erſten bisher erſchien, ſondern nur mittelbar, vermittelſt der höhern Einſicht ihrer Einheit, eingeſehen werden.

Ich mache auf dieſen höchſt bedeutenden Wink beſonders die wiederholenden Theilnehmer aufmerkſam; ſie erhalten hier früher und von vorn herein in ſeiner ganzen Einfachheit einen Charakterzug unſerer Spekulation, der im erſten Vortrage erſt in der Mitte unſerer Arbeit eintrat.

(Reproduktionsmoment dieſer ganzen Vorleſung iſt dieſes Schema. Wie aus ihm ſich die vorige wiederherſtellen läßt, iſt oben bemerkt).

übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel, zusammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Absolute = y wäre. Ich sage ein drittes, von den beiden Nebenabsoluten, abgesondertes, und für sich bestehendes; ungeachtet es den Zusammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten soll; und thue dadurch Kanten kein Unrecht. Denn ist dieses y unerforschlich, so mag es immer den Zusammenhang enthalten: ich wenigstens kann es als solchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich sie fassen, so muß ich sie eben unmittelbar, also absolut, fassen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei Absoluta zerstückt. Kant hat daher durch den letzten entscheidenden Schlag an seinem Lehrgebäude dasjenige, dessen wir ihn beschuldigen, keineswegs verbessert, sondern es nur freimüthig gestanden und selber aufgedeckt. Daß ich nun die W.-L. an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisire: — eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, besteht ihr Wesen. Die Maxime, welche Kant mündlich und schriftlich so oft wiederholt, und die seine Anhänger auf sein Wort ihm nachgesagt, man müsse irgendwo stille stehen, und könne nicht weiter, wird hier durchaus, als eine Maxime der Schwäche oder der Trägheit, die dann für Jeden gelten müßte, und nach welcher die Vorkantischen Dogmatiker Kanten auch hätten antworten können: man müsse eben bei ihrem Dogmatismus stille stehen, und könne nicht weiter, — durchaus verworfen. Ihre eigene Maxime ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen; wie sie sich denn bescheidet, gar nicht existiren zu wollen, falls ihr ein durch sie nicht Begriffenes aufgewiesen wird, indem sie durchaus entweder Alles sein will, oder gar nicht sein. Sollte sie auch, wie ich zur Vermeidung alles Mißverständnisses gleich hinzusetzen will, ein absolut Unbegreifliches zugeben müssen, so

wird sie es wenigstens eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, und nichts mehr, begreifen; also es doch begreifen, wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte. So viel zur historischen Charakteristik der W.-L., ihrem einzigen Nächsten gegenüber, dem sie unmittelbar entgegengesetzt, und daran charakterisirt werden kann, der Kantischen Philosophie. Mit allen frühern Philosophien oder neuen Aftergeburten läßt sie sich gar nicht unmittelbar vergleichen; denn sie hat von ihnen gar Nichts und ist toto genere verschieden. Nur mit der Kantischen hat sie das gemeinschaftliche Genus des Transscendentalismus, und insofern mit ihr eine Gränzberichtigung zu treffen, die aber lediglich die Klarheit des Besitzthums, keineswegs den eitlen Ruhm desselben beabsichtiget.

Um diese Charakteristik höher und unabhängig von der Geschichte an dem reinen Begriffe, und seinem Schema aufzustellen: A ist bekannt: die Voraussetzung ist, es spalte sich in S und D, und zugleich in x, y, z; beides gleich absolut, Eins durchaus nicht ohne das Andere. Dennoch wird die Einsicht, mit der sie anhebt, und in der ihr Wesen, als W.-L., im Gegensatze des Kantianismus besteht, keineswegs in der Einsicht der Spaltung in S und D, die wir schon ehegestern vollzogen, noch in der Einsicht der Spaltung in x, y, z, welche wir noch gar nicht vollzogen, sondern sie nur problematisch vorausgesetzt haben, sondern in der Einsicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten, bestehen. Daher beide Spaltungen gar nicht unmittelbar, wie es von der ersten bisher erschien, sondern nur mittelbar, vermittelst der höhern Einsicht ihrer Einheit, eingesehen werden.

Ich mache auf diesen höchst bedeutenden Wink besonders die wiederholenden Theilnehmer aufmerksam; sie erhalten hier früher und von vorn herein in seiner ganzen Einfachheit einen Charakterzug unserer Spekulation, der im ersten Vortrage erst in der Mitte unserer Arbeit eintrat.

(Reproduktionsmoment dieser ganzen Vorlesung ist dieses Schema. Wie aus ihm sich die vorige wiederherstellen läßt, ist oben bemerkt).

III. Vortrag.

Zuvörderst eine Schärfung des zum Schlusse vorgetragenen Punktes, welcher Mißverstand veranlassen könnte. A absolut in S und D und in x, y, z gespalten; durchaus in Einem Schlage: Eins nicht ohne das Andere. Wie habe ich mich nun da ausgedrückt? Einmal ausgehend von x, das andremal von S. Ist selbst nur Ansicht, Befangenheit meiner Rede. Daß an sich, jenseits der Möglichkeit meines Ausdrucks und meiner beschreibenden Construction beides ganz dasselbe ist, durchaus in Einem stehenden Schlage, weiß ich ja, und sage es eben ausdrücklich. Ich construire daher ein durchaus nicht zu Construirendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construiren ist. —

Fahre ich jetzo fort aus den, in der Vergleichung mit dem Kantischen Transscendentalismus gefundenen Merkmalen die W.-L. zu charakterisiren. — Kant begriff sehr wohl A Band von S und D, sagte ich unter Anderm; aber er begriff es nicht in seiner absoluten Selbstständigkeit, sondern machte es zur gemeinschaftlichen Grundbestimmung und Accidens dreier Absoluten; und hierin unterscheide sich die W.-L. von ihm. Daher muß es die Behauptung der W.-L. sein, daß das Wissen oder Gewißheit, so wie wir es charakterisirt haben, wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, daß sie, als solche von uns realisirt werden könne, und daß eben in dieser Realisirung die wirkliche Realisirung der W.-L. bestehe. (Wirkliche, sage ich, mit der wir hier noch nicht beschäftigt sind, da wir noch bei Aufstellung des bloßen Begriffes, der nicht die Sache selber ist, stehen). Zuvörderst, daß sich dies wirklich also verhalte, das Wissen, als ein für sich Bestehendes einleuchte, kann auf der Stelle dargethan werden. Ich fordre Sie auf, nach der Reihe vorzustellen; so haben Sie, wenn Sie sich Ihrer entsinnen, mit diesen Ihren Bestimmungen, das Objekt und seine Vorstellung. Nun sage ich aber weiter: wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen? So gewiß Sie nun diese Frage mit Ja beantworten, wel-

ches Sie ganz gewiß thun werden, wenn Sie nur das Ihnen Angemuthete vollzogen haben; so gewiß leuchtet Ihnen ein und stellt sich Ihnen dar das Wissen bei aller Verschiedenheit der Objekte: daher in gänzlicher Abstraktion an der Objektivität (= A), als doch noch übrig bleibend; also substant, und in aller Veränderung der Objekte stets sich gleich bleibend; also als qualitative in sich durchaus unveränderliche Einheit.

So stellt es Ihnen sich dar mit absoluter, unwiderstehlich Sie ergreifender Evidenz. So gewiß Sie es einsehen, sagen Sie: es ist schlechthin so, ich kann es mit nichten anders einsehen; und wenn Sie nach Gründen gefragt werden, werden Sie einen solchen Beweisgrund verbitten, und doch von der Behauptung nicht abstehn. Es leuchtet Ihnen ein als unmittelbar gewiß. — Bei aller möglichen Veränderung der Objekte, haben Sie gesagt, bleibe doch stets das Wissen sich gleich. Haben Sie denn nun alle mögliche Veränderlichkeit der Objekte durchgegangen und erschöpft und bei jedem versucht, ob das Wissen in ihm dasselbe bleibe? Ich denke doch nicht; denn wie hätten Sie dieses gekonnt? Unabhängig daher von diesem Versuche, und darum schlechthin a priori, leuchtet dieses Wissen durch sich selber ein, als unabhängig von aller Subjektivität und Objektivität, für sich bestehend und sich selber gleich. 1) Bemerken Sie ja mit der tiefen Innigkeit des Selbstbewußtseins, was in dem so eben eingesehenen subjektiven Wissen eigentlich liegt, damit ja die zu Ende der ersten Stunde gerügte irrige Ansicht der W.-L.; daß sie das Absolute in das dem Objekte gegenüberstehende Wissen setze, keinen Augenblick wieder in unsern Kreis einkehre. Wahr ist es, daß wir von diesem Bewußtsein oder Vorstellen eines Objektes in unserm Experimente ausgegangen sind. In diesem Theile des Experimentes macht nun S das D in jedem neuen Momente durchaus verschieden; denn D war ja durchaus Nichts, als das D zu diesem S und verschwand mit ihm. Indem wir uns nun zum zweiten Theil erheben, durch die Frage: ist nicht das Wissen in allem diesen das Eine, und Gleiche? und es so findend, erheben wir uns ja über die alle Differenz des D sowohl, als des S. und wir können nun weit richtiger und strin-

genter uns also ausdrücken: nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deßwegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich und sich selbst gleich. Das Wandelbare ist nun gar nicht mehr, weder das Objekt, noch das Subjekt, sondern das rein Wandelbare, und weiter Nichts, welches nun, in seiner übrigen Wandelbarkeit selber unwandelbar, sich spaltet in Subjekt und Objekt, und welchem Wandelbaren gegenübersteht das Eine Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt und Objekt wegfällt. 2) Hier hat sich uns schon ein glänzendes Beispiel einer Einsicht gezeigt, die aus erschöpftem und geschlossenem Probiren, also aus der Empirie gar nicht kommen kann, sondern schlechthin a priori ist. Und da verbinden mich denn gemachte Erfahrungen, alle Gegenwärtigen, denen nun diese Einsicht wirklich aufgegangen, welches ich bei der großen Leichtigkeit der Sache von Keinem bezweifle, zu ersuchen, sich dieses Beispiel doch ja zu merken, daran sich zu halten, und wenn der alte, empirische Dämon kommt, sie anzufechten, ihn vorläufig damit abzuweisen, bis es uns gelingt, denselben völlig zu tödten. Ich möchte so gern des einzigen Streitens darüber, ob es auch überall Evidenz oder ein a priori gebe (denn beides ist dasselbe), überhoben sein. Zu der Ueberzeugung, daß sie sei, kommt Jeder nur dadurch, daß er sie an irgend einer Stelle in sich erzeugt. Dies ist nun gegenwärtig geschehen, und ich bitte bloß, daß man es nicht vergesse.

Resultat: Das Wissen, in der angegebenen Bedeutung als A, hat uns wirklich eingeleuchtet, als für sich bestehend, unabhängig von aller Wandelbarkeit, sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit; wie es nach den abgestatteten historischen Berichten von der W.-L. vorausgesetzt wird. Wir scheinen daher das Princip der W.-L. schon in uns selber realisirt zu haben, und eingedrungen zu sein in dieselbe.

Zweiter Vorschritt der heutigen Untersuchung.

Wir scheinen es denn auch nur; und dies ist ein leerer Schein. Wir sehen bloß ein, daß es so ist, wir sehen aber nicht ein: was es denn, als diese qualitative Einheit, eigentlich ist.

Eben, weil wir nun ein solches Daß einsehen, sind wir in einer Disjunktion, also in zwei Absoluten befangen, der Wandelbarkeit und der Unwandelbarkeit, wozu wir das dritte, die unerforschliche Wurzel, hinzufügen könnten, und auf diese Weise es uns in der Form eben also ergehen würde, als der Kantischen Philosophie. Der Grund dieser, auf diesem Wege, unüberwindlichen Zweiheit, ist folgender: das Daß muß erscheinen, als sich selbst erzeugend, wie denn unsere obige Einsicht also erschien. Dieses Erscheinen aber ist möglich nur unter der Bedingung, daß ein terminus a quo erschien, welcher im Gegensatze jenes Sicherzeugens erscheint, als von uns erzeugt; wie denn der erste Theil unseres oben angestellten Experiments wirklich und in der That also erschien. Wir fassen, mit einem Worte Beides, sowohl die Wandelbarkeit als die Unwandelbarkeit, unmittelbar auf, und sind innerlich zerrissen in zwei oder drei Unmittelbare. Wie sollte es denn nun sein? Offenbar also, daß Eins von Beiden mittelbar gefaßt würde; und daß dies mittelbar zu Erfassende keineswegs die Unwandelbarkeit, welche als das Absolute nur absolut realisirt werden kann, sondern die Wandelbarkeit sein müsse, ist wohl ohne Weiteres klar. Das Unwandelbare müßte daher nicht nur seinem Sein nach angeschaut werden, was wir oben vollzogen haben, sondern es müßte in seinem Wesen, seiner Einen absoluten Qualität durchdrungen werden, und so durchdrungen werden, daß die Wandelbarkeit als aus derselben nothwendig hervorgehend, also vermittelst derselben erblickt würde.

Kurz, deutlich, und um es leicht im Gedächtnisse aufzufassen: Der Einsicht, daß das Wissen eine für sich selber bestehende qualitative Einheit sei, welche Einsicht bloß provisorisch ist und in eine Theorie der W.-L. gehört, folgt die Frage: was ist es denn nun in dieser qualitativen Einheit? Und in der Beantwortung dieser Frage besteht das eigentliche Wesen der W.-L. — Es ist, um dieses noch weiter auseinander zu setzen, klar, daß man zu diesem Behufe dieses Wesen des Wissens innerlich construiren müsse, oder daß es sich selber construiren müsse, was wohl hier ganz einerlei sein dürfte. In dieser Construction nun ist es ohne allen Zweifel, und ist, was es ist, wissend, und als wissend,

was es ist. Es ist daher klar, daß die W.=L. und das sich selber in seiner wesentlichen Einheit darstellende Wissen ganz und gar dasselbe sind: daß die W.=L. im urwesentlichen Wissen, und das Wissen in der W.=L. gegenseitig in einander aufgehen und sich durchdringen: an sich gar nicht unterschieden sind; und der Unterschied, den wir hier doch machen, nur ein Unterschied in der Sprache ist, grade wie der zu Anfang unseres Vortrages angezeigte. Das urwesentliche Wissen ist construirend, also genetisch in sich selber, dies wäre das Urwissen oder die Evidenz an sich selbst: die Evidenz an sich selbst ist daher genetisch.

Und dadurch haben wir den tiefsten charakteristischen Unterschied der W.=L. von allen andern Philosophien, und insbesondere auch von ihrer nächsten, der Kantischen, angegeben. Alle Philosophie soll aufgehen in dem Wissen an und für sich. Das Wissen, oder die Evidenz an und für sich, ist genetisch. Die höchste Erscheinung des Wissens, welche gar nicht mehr sein inneres Wesen, sondern nur sein äußeres Dasein ausdrückt, ist faktisch; und da es denn doch die Erscheinung des Wissens ist, faktische Evidenz. Aller faktischen Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas Objektives, Fremdes, sich selbst Construirendes, aber nicht von ihr Construirtes, daher innerlich Unerforschtes übrig, das die ermattete, und an ihrer Kraft verzweifelnde Spekulation wohl unerforschlich nennt. Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz der Einsicht, daß der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Princip ihres Zusammenhanges, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes, Princip zu Grunde liegen müsse. Diese Einsicht, die an sich ganz richtig ist, konnte sich ihm doch nur machen zufolge des in seiner Vernunft absolut, aber bewußtlos thätigen Gesetzes, nur bei absoluter Einheit stehen zu bleiben, und diese als das absolut Substante anzuerkennen, und alles Wandelbare nun aus ihr abzuleiten. Nur faktisch, und darum das Objekt derselben unerforscht, blieb sie ihm, weil er jenes Grundgesetz der Einheit nur mechanisch auf sich wirken ließ; diese Wirksamkeit und ihr Gesetz nicht aber selber wieder in sein Wissen aufnahm, wodurch ihm das reine Licht

aufgegangen, und er zur W.=L. gekommen wäre. Die Kantische faktische Evidenz ist nicht einmal die höchste: denn er läßt das Objekt derselben aus zwei Nebengliedern hervorgehen, und faßt es nicht, wie das höchste faktische Objekt so eben von uns gefaßt worden, als bloßes reines Wissen, sondern zugleich mit der Nebenbestimmung, daß es sei Band der sinnlichen und übersinnlichen Welt; sonach innerlich und in sich selber nicht einmal als eine Einheit, sondern als Zweiheit. Sein höchstes Princip ist eine Synthesis post factum: dies nämlich heißt: wenn man zwei Glieder einer Disjunktion durch Selbstbeobachtung im Bewußtsein vorfindet, und nun durch die Vernunft gedrungen, einsieht, sie müssen an sich doch Eins sein, ungeachtet man gar nicht angeben kann, wie sie bei dieser Einheit zugleich zu Zweien werden; kurz, ganz und gar dasselbe Verfahren, nach welchem wir in der ersten Stunde aus der vorgefundenen Zweiheit des Seins und des Denkens zu A als dem doch erforderlichen Bande desselben aufstiegen; um uns erst den der W.=L. mit Kant gemeinschaftlichen Transscendentalismus zu construiren, wobei es denn doch sein Bewenden nicht haben sollte. Es sollte aber eine Synthesis a priori sein, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt. — Kants höchste Evidenz, sagte ich, ist faktisch, und nicht einmal die höchste faktische. Die höchste faktische Evidenz ist heute von uns aufgestellt worden: die Einsicht des absoluten Fürsichbestehens des Wissens, ohne alle Bestimmung durch irgend Etwas ausser ihm, irgend eine Wandelbarkeit; im Gegensatze des Kantischen Absoluten, das durch den Wandel zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem bestimmt ist. Indem nun dieses dermalen Faktische in der Wissenschaft selber genetisch werden wird, wird in ihm eben als eine Genesis der Wandel überhaupt, und schlechthin als solcher, keineswegs aber unmittelbar ein bestimmter Wandel begründet sein. Es scheint, die absolute Fakticität konnte nur von demjenigen entdeckt werden, der über alle Fakticität sich erhob, wie ich sie denn in der That erst nach der Entdeckung des wahren innern Princips der W.=L. entdeckt und stets den Gebrauch von ihr ge-

macht habe, den ich hier mache, die Zuhörer von derselben aus in die Genesis zu leiten.

Kants Evidenz ist faktisch, wir selber stehen dermalen gleichfalls noch in der Fakticität, und, setze ich hinzu, es ist überall in der Welt der Wissenschaften, ausser in der W.=L., gar keine andere Evidenz anzutreffen, als die faktische; nämlich in den ersten Principien. Was die Philosophie betrifft, können wir uns, nachdem der Beweis an Kant geführt worden, wohl des Versuches mit anderen Systemen überheben. Nach der Philosophie macht die Mathematik Ansprüche auf Evidenz; giebt sich wohl gar in einigen ihrer Repräsentanten das Ridicule, sich über die Philosophie zu erheben, welches ihr nur dem Eklekticismus unserer Tage gegenüber erlaubt werden kann. Nun hier völlig davon abstrahirt, daß es sogar in Rücksicht dessen, wie sie sein kann und soll, nicht eben sehr glanzend mit ihr steht; so muß sie bekennen, daß ungeachtet im Fortschreiten sie allerdings genetisch wird, dennoch ihre Principien durchaus nur faktischer Evidenz fähig sind. Denn sage mir doch der Arithmetiker, als bloßer Arithmetiker, wie er vermag, eine solide und stehende Eins zusammenzubringen; oder der Geometer, was ihm denn seinen Raum hält, und zum Stehen bringt, indeß er die fortfließende Linie in ihm zieht; ob ihm dies und noch so viel andere Ingredienzien, deren er für die Möglichkeit seiner Genesen bedarf, anders, als unmittelbar in faktischer Anschauung gegeben werden? Dies gereicht nun der Mathematik keineswegs zum Vorwurf; sie soll und darf als Mathematik gar nicht anders sein wollen, und unsere Ansicht ist es gewiß nicht, die Gränzen der Wissenschaften zu verwirren; aber es soll nur anerkannt werden: diese, so wie alle übrigen Wissenschaften sollen wissen, daß sie nicht die ersten sind, und nicht selbstständig, sondern daß die Principien ihrer eigenen Möglichkeit in einer anderen, höhern Wissenschaft liegen.

Sind nun überall keine andern, als faktisch evidente Principien in den wirklichen Wissenschaften vorhanden, und die W.=L. will dagegen durchaus genetische Evidenz einführen, und aus ihr die faktische erst ableiten: so ist klar, daß sie innerlich, ihrem

Geiste und Leben nach, völlig von allem bisherigen wissenschaftlichen Vernunftgebrauche verschieden ist; daß sie Keinem anderwärts her bekannt ist, der sie nicht bei ihr selber studirt hat, und daß die Stelle derselben durch nichts Anderes vertreten werden kann. Es ist eben so klar, daß sie durchaus von keinem Punkte oder Satze aus, der in dem bisherigen Leben oder der bisherigen Wissenschaft vorgekommen, und für wahr erkannt worden, angegriffen, oder widerlegt werden kann; denn was dieses auch sein, und wie evident es auch sein möge, so ist es denn doch ganz gewiß nur faktisch evident, und Nichts von dieser Art giebt die W.=L. unbedingt zu, sondern nur unter Bedingungen, welche sie erst selber in ihrer Genesis bestimmt. Wer aber daraus, als aus seinem Princip, gegen die W.=L. zu disputiren begehrt, der begehrt die unbedingte Zustimmung, welche schon im Voraus und mit einem Male für immer abgeschlagen ist; er disputirt daher ex non concessis und macht sich lächerlich. Die W.=L. kann nur in ihr selber beurtheilt, sie kann nur aus sich selber, durch Nachweisung eines innern Widerspruches, einer innern Inconsequenz oder Unzulänglichkeit angegriffen und widerlegt werden; es müßte daher dem letztern Geschäfte doch das Studium und das Verstehen derselben vorangehen, und immerhin damit angefangen werden. Bisher freilich hat man die Ordnung umzukehren gesucht; erst beurtheilend und widerlegend, und hinterher, so Gott will, verstehend; es ist daher nichts Anderes erfolgt, als daß die Streiche keineswegs die W.=L., welche als unsichtbarer Geist ihrem Auge verborgen geblieben, sondern die Hirngespinnste getroffen haben, welche die Herren sich mit eigener Hand verfertiget, an welchen Hirngespinnsten sie denn hinterher wiederum irre geworden, wodurch endlich die Verwirrung soweit gediehen, daß sich erwarten läßt, man werde nun bald inne werden, daß man verworren sei! —

IV. Vortrag. Es ist uns, wie mir es scheint, gelungen, sogleich in den Prolegomenen eine sehr klare und tiefe Einsicht in

die wissenschaftliche Form der Lehre, die wir hier treiben wollen, zu erhalten. Setzen wir die Betrachtungen fort.

Das *Resultat*: Daß über allem *Wandel*, und der von dem Wandel unzertrennlichen *Subjekt-Objektivität*, doch noch das Wissen als unwandelbar, sich selber gleich, für sich bestehe, haben wir eingesehen. Doch war diese Einsicht noch nicht die W.-L. selber, sondern nur die Prämissen dazu. Die W.-L. mußte noch dieses innere qualitativ unwandelbare Sein wirklich construiren, und so wie sie dies thun würde, würde sich ihr das zweite Glied, der Wandel, zugleich mitconstruiren.

Der eigentliche, wahre Sinn dieser doppelten Construction des Unwandelbaren, und zugleich des Wandels wird ganz nur dann klar werden, wenn wir die Construction wirklich vollziehen, welches in den Umkreis der W.-L. selber gehört, keineswegs in die vorläufige Berichtserstattung. Mißverständnisse hierbei sind Anfangs gar nicht zu vermeiden. Um der vollkommenen Präcision gleich von Vorn herein so nahe zu kommen, als es möglich ist, lasse ich mich auf eine Frage ein, die schon erhoben worden.

Bei Gelegenheit des Schema:

A

x, y, z. S — D

sagte ich, die W.-L. stehe im *Punkte*. Ich bin gefragt worden, ob sie nicht vielmehr in A stehe. Die bestimmteste Antwort ist, daß sie eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A für sich ist objektiv, und darum innerlich todt; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. *Bloße* Genesis ist überhaupt Nichts; auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die *bestimmte* Genesis des absolut qualitativen A gesondert worden: dieser Einheitspunkt kann nun allerdings schlechthin unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgêhend realisirt werden, und was wir als W.-L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation; aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachconstruirt werden; denn

alles Aussprechen oder Nachconstruiren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachconstruirt und ausgesprochen wird er, grade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt daranknüpfe; oder ausgehe vom Punkte, und, zeigend, es konne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt *an sich* sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne, sondern das an sich durchaus nicht Nachzuconstruirende, nur in einem leeren und objektiven Bilde zu Bildende, sei die organische *Einheit* beider. Also da Nachconstruiren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgiebt; so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, *als* Unbegreiflichen vollzogen. Es verhält sich hier daher — damit ich zuvörderst dies zur Erläuterung hinzusetze, — wie mit der zufolge der gestrigen Stunde erklärten absolut organischen Spaltung in S und D und x, y, z, dabei muß ich immer Eins nach dem Andern setzen. Ist es denn nun in der That so? Nein, sondern Alles ist durchaus derselbe Schlag: und daß ich dies gleich hinzusetze: *dieses tiefere Verhältniß möchte wohl selbst eine Folge und ein niederer Ausdruck des so eben beschriebenen höhern sein.* Endlich, um dies sogleich in seiner ganzen Bedeutung auszusprechen, und dadurch Ihre Einsicht von der W.-L. und dem Wissen an sich zu einer weit höhern Stufe der Klarheit zu erheben: im Princip dieser so eben bemerkten, und nachgewiesenen *Sonderung*, als bloßer Sonderung, und durchaus nichts mehr, liegt nun eben das secundäre Wissen oder das *Bewußtsein* mit seinem ganzen gesetzmäßigen Spiele durch den festgebundenen Wandel, und das Mannigfaltige (in ihm oder ausser ihm), durch Sinnliches oder Uebersinnliches und Zeit und Raum hindurch; liegt dasjenige, was wir dem Subjekte, als aus ihm herstammend, zuschreiben. Denn es ist ja ohne Weiteres klar, daß in einer gewissen Ansicht, nämlich in der synthetischen Ansicht der W.-L., die Disjunktion eben so absolut sein muß, als die Einheit; ausserdem würde es ja bei der Einheit

bleiben, und wir nie zu einem Wandel herauskommen. (Dies ist, daß ich es im Vorbeigehen bemerke, ein wichtiger Charakterzug der W.-L. und unterscheidet sie z. B. von Spinoza's System, der auch absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann).

Aus diesem Princip der Sonderung kommen wir nun innerlich und faktisch, d. h. nach dem, was wir selber als W.-L. thun und treiben, nie heraus; wohl aber kommen wir intelligibel heraus, in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Princip der Sonderung sich selber aufgiebt und vernichtet.

Oder, daß ich, wo möglich, den Punkt, auf den es ankommt, noch klarer mache: indem wir also raisonniren, wie wir es gegenwärtig thaten, wo steht denn nun, falls wir recht bei Besinnung bleiben, unser Raisonnement? („Falls wir nur recht bei Besinnung bleiben," sage ich, denn wir könnten uns auch in das Intelligible verlieren, und es giebt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren). Offenbar in unserm Construiren durch das Princip der Sonderung, — dessen, was durchaus nicht, inwiefern es construirt wird, sondern an sich gültig sein soll; also ganz eigentlich, wie eben gesagt worden, zwischen den zwei Principien der Sonderung und der Einheit, beide vernichtend und beide setzend zugleich. Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.-L. durchaus keine Synthesis post factum; sondern eine Synthesis a priori: weder Sonderung noch Einheit findend, sondern beide erzeugend in demselben Schlage. — Nochmals, um einen noch höhern Punkt beizubringen: — Welches ist nun die absolute Einheit der W.-L.? Nicht A und nicht der Punkt, sondern die innere organische Einheit beider. Giebt es ausser der so eben gegebenen Beschreibung dieses Einheitspunktes noch eine andere? Durchaus nicht, haben wir eingesehen. Diese Beschreibung ist daher die ursprüngliche und schlechthin authentische Beschreibung. Welches sind ihre Bestandtheile? Die organische Einheit beider ist

Construction oder Begriff, und zwar der absolute Eine, von nichts Bestehendem abgezogene Begriff, da ja sein eigenes Bestehen an sich, daher das Bestehen alles Begreiflichen geläugnet wird. Ferner, die Construction als Construction wird nun durch die Evidenz des für sich Bestehenden geläugnet; also wird durch diese Evidenz grade das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, und schlechthin nur als Unbegreifliches, und nichts mehr gesetzt; gesetzt durch die Vernichtung des absoluten Begriffes, der eben deßwegen, damit er nur vernichtet werden könne, gesetzt sein muß; und so ist 1) die nothwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffes und des Unbegreiflichen, klar eingesehen werden, und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffes leuchtet das Unbegreifliche ein. Zusatz: Nun ist Unbegreifliches = Unwandelbares, Begriff = Wandel. Es ist sonach mit dem Obigen zugleich eingesehen: soll das Unwandelbare einleuchten, so muß es zum Wandel kommen. 2) Nun ist die Unbegreiflichkeit doch doch nur die Negation des Begriffes, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wissen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal. Dies beachtet, und daher von diesem Merkmale abstrahirt, bleibt Nichts an der Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich. 3) Recht wichtig und eingreifend wird dies durch folgende Betrachtung: Was ist das rein selbstständige Wissen an sich? Diese Frage sollte die W.-L. beantworten, oder, wie wir uns schärfer ausdrückten: die vorausgesetzte innere Qualität des Wissens sollte sie construiren. Diese Construction haben wir nun so eben vorgenommen; die Vernichtung des Begriffes durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Construction der innern Qualität des Wissens. Nun stammt diese Unbegreiflichkeit selber aus dem Begriffe, und aus innerer unmittelbarer Evidenz; sonach stammt die ganze Qualitat des Absoluten, und daß ihm eine Qualität eben nur beigemessen werden könnte, aus dem Wissen. Es, das Absolute, ist

nicht an sich **unbegreiflich**: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. — Diese Unbegreiflichkeit für ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt am Absoluten nur das reine Fürsichbestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese wenigstens nicht aus dem Begriffe abstammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt. Klar ist aber, daß sie nur in der unmittelbaren Evidenz eintritt, also nur der Exponent und das Correlat des reinen Lichtes, und dieses sein genetisches Princip ist, wodurch nun **zuvörderst** nach unserer Verheißung alle Evidenz und genetische Evidenz aufgeht, indem das reine Licht in sich selber als Genesis sich zeigt: **zweitens** das oben aufgestellte Verhältniß des Begriffes zum Sein, und umgekehrt, also weiter bestimmt ist. Soll es zur Aeusserung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Aeusserung des innern Lichtes; das Resultat aber, und gleichsam der todte Absatz dieser Aeusserung ist das Sein an sich, welches darum, weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffes ist, ein Unbegreifliches wird. Und so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt und das Eine Princip sowohl des Seins als des Begriffes durchdrungen. 4) Was aus dem Bisherigen folgt: dieses Unbegreifliche, als der in seinem Princip von uns begriffene Träger aller Realität im Wissen, ist nun als absolut nur als unbegreiflich und weiter nichts zu denken, keinesweges aber etwa noch oben drein mit irgend einer occulten Qualität zu beschenken, eben so wenig als das Licht, ausser den oben angegebenen Merkmalen, daß es sei vernichtend den Begriff und absetzend das absolute Sein, mit noch einer andern Qualität zu beschenken ist. Dann würden wir, eben so wie es an Kant getadelt worden, auf ein Unerforschtes, vielleicht für unerforchlich Ausgegebenes, stoßen. Um die Beweise dieser Behauptung zu führen: nur als Unbegreiflich, in der Form, haben wir es eingesehen, und weiter nichts. Wir haben aber nicht das Recht, eher zu behaupten, als wir eingesehen.

sehen. Setzten wir eine solche occulte Qualität, so hätten wir dieselbe entweder erdichtet, oder vielmehr, da eine reine Erdichtung schlechthin aus Nichts ganz unmöglich ist, wir hätten es aus einer empirisch vernommenen Fakticität, und in der Absicht, derselben ein Princip unterzulegen, geschöpft, wie es **Kants** Fall war, der den Unterschied zwischen Uebersinnlichem und Sinnlichem erst faktisch gefunden hatte, und nun in sein Absolutes, ausser der Absolutheit, noch die zweite unerforschliche Qualität hineinbrachte, daß es sei das Band beider Welten, und dadurch würden wir aus der genetischen Evidenz wiederum in die faktische verfallen, ganz zuwider dem innern Geiste der W.-L. — Daher, was auch die in unserm Wissen vorkommende Realität, ausser dem gemeinsamen Grundcharakter ihrer Unbegreiflichkeit, noch für weiterhin zu bestimmende Charaktere an sich tragen möge: so ist (dieser Punkt ist wichtig) dieser Charakteristik keineswegs ein neues absolutes Princip, ausser dem Einen Princip des innern Lichtes, zu Grunde zu legen, welches ja die Absoluten vervielfältigen würde; sondern die Mannigfaltigkeit und der Wandel dieser verschiedenen Charaktere ist rein abzuleiten aus der Wechselwirkung des Lichtes mit sich selber, in seinem verschiedenen Verhältnisse zum **Begriffe**, und zum unbegreiflichen Sein.

Daß ich sogleich über das Letztere einen Wink gebe, alles heute Gesagte in einem höhern Standpunkte erhebe, den neuen Theilnehmern einen Einheitspunkt gebe, aus welchem Sie Alles, was Sie hier noch hören können, anzusehen haben, und den wiederholenden denselben Augpunkt, in welchem Sie alles vormals hier Gehörte wieder zusammenfassen, und sich reproduciren können, lade ich Sie ein, zu folgender Betrachtung:

Der Mittelpunkt von Oben war das reine Licht. Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden: **gesetzt**, das Licht solle sein, so ist durch diesen Satz alles das Gesagte gesetzt. Dies haben wir nun eingesehen, es ist wahr, und drückt das Grundgesetz alles Wissens aus; und als solches können wir es uns merken.

Ich aber will jetzo den Inhalt dieser Einsicht ganz fallen

lassen und bloß auf die Form, auf unsern wirklichen Zustand des Einsehens reflektiren. Ich denke doch wohl, wir, die wir hier zugegen sind, und es wirklich eingesehen haben, waren es, welche einsahen. Soviel ich mich, und ich denke wir alle uns erinnern, ging dieses so zu, daß wir die Begriffe und Prämissen, von denen wir ausgingen, frei construirten, sie eben so frei an einander hielten, und in diesem Aneinanderhalten von der Ueberzeugung ergriffen wurden: sie gehörten schlechthin zu einander, und seien nur in unabtrennlicher Einheit. Also wir erzeugten wenigstens die Bedingungen der sich ergebenden Einsicht, und so erscheinen wir uns jetzo gleichfalls.

Aber gehen wir nicht zu eilfertig zu Werke, sondern bedenken wir dies ein wenig tiefer. Erzeugten wir denn nun das, was wir erzeugten, eben weil wir es erzeugen wollten, also zufolge einer frühern Erkenntniß, die wir auch wohl erzeugt haben werden, weil wir sie haben erzeugen wollen, zufolge einer noch frühern Erkenntniß, und so in's Unendliche fort, wodurch es nimmermehr zu einer ersten Erzeugung käme? Irgend einmal muß doch der Begriff, falls er erzeugt wird, schlechthin und durchaus durch sich selber sich erzeugen, ohne alle Hinzukunft und ohne alles Bedürfniß eines Wir; denn dieses Wir setzt, wie uns gleichfalls einleuchtet, überall schon ein vorhergehendes Wissen, und kann zu einem unmittelbaren Wissen gar nicht gelangen. Also wir konnten die Bedingungen nicht erzeugen, sondern sie erzeugten sich unmittelbar durch sich selber: die von aller Willkühr und Freiheit und Ich durchaus unabhängige Vernunft mußte sie aus und durch sich selber erzeugen; welcher letzte, durch Ueberlegung gefundene Satz der ersten unmittelbaren Reflexion sich ergab. Welcher nun ist wahr, und bei welchem sollen wir uns beruhigen? Ehe wir auf die Beantwortung uns einlassen, geben wir wieder zurück zu dem Inhalte der in Rücksicht ihres Princips streitig gewordenen Einsicht, um erst ihren wahren Werth und ihre Bedeutung scharf ins Auge zu fassen. Wir sahen ein: soll das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden. Es war daher in dieser Einsicht überhaupt nicht das Licht unmittelbar, und die Einsicht ging nicht in ihm auf, und

fiel mit ihm zusammen, sondern es war nur eine Einsicht in Beziehung auf das Licht, eine dasselbe objektivirende, und nach seiner innern Qualität durchdringende, und so, — was auch das Princip und der wahre Träger dieser Einsicht gewesen sein möge, ob wir, wie es schien, oder die sich aus sich selber erzeugende Vernunft, wie es gleichfalls schien; — so ist in diesem Träger das Licht doch gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in einem Stellvertreter und Abbilde seiner selber. — Zuvörderst, bei diesem bloß mittelbaren Sein des Lichtes dürfte es nun wohl nicht nur in der W.-L., sondern durchaus in allem möglichen Bewußtsein, das einen Begriff für die Möglichkeit seiner Vernichtung setzen muß, sein Bewenden behalten; und die W.-L. in einem ganz andern Punkt zu stehen kommen, als sie nach dem Gestrigen von Mehreren gesetzt worden sein mag, weil man das Wissen ohne Zweifel für zu einfach angesehen.

Und nun zur Beantwortung der Frage: beides leuchtet ein, beides daher ist gleich wahr; und so wie zu Anfange bei einer andern Gelegenheit gesagt wurde, die Evidenz ruht weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern durchaus zwischen beiden. Wir haben daher, welches das erste wichtige Resultat ist, hier das Princip der Sonderung, nicht wie es oben stand, zwischen zwei Gliedern, die denn doch an sich verschieden sein sollen, wie A und der Punkt, sondern in einem absolut bei aller Sonderung sich selbst Gleichbleibenden; die Construction und Erzeugung ganz derselben Urbegriffe, welche einmal immanent, in dem schlechthin erscheinenden letzten Sein, dem Ich; das andere Mal als emanent, in der Vernunft schlechthin und an sich, die denn doch wieder durchaus objektivirt wird, erscheinet. — Also es ist eine rein und an sich, ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung.

Ferner, zwischen beiden Ansichten schwebt die Evidenz: Soll sie nun realiter construirt werden, so muß sie eben construirt werden als schwebend von a zu b, und wiederum von b zu a, und erschöpfend durchaus beides, also schwebend wiederum zwischen dem zwiefachen Schweben. W. d. E. w. und eine Drei- oder Fünffachheit der Synthesis giebt

Was ist nun das Gemeinschaftliche in allen diesen Bestimmungen? Derselbe Stellvertreter des Lichtes, angesehen in seiner uns schon bekannten innern Qualität. Hierbei bleibt es, also Alles ist dasselbe Eine gemeinsame Bewußtsein des Lichtes. Dieses gemeinsame, und als solches niemals realiter zu construirende, sondern nur von der W.-L. zu intelligirende Bewußtsein, ist nun in der angeführten drei- oder fünffachen Modifikation immer aus einem andern Standpunkte angesehen, und stellvertreten, welche die W.-L. übersicht.

Soviel hierüber. —

V. *Vortrag.* Nächsten Mittwoch dürfte es sich, des allgemeinen Bettages willen, geziemen, die Vorlesung auszusetzen. Ich würde daher schon deßwegen heute mich noch mit Prolegomenen beschäftigen, wenn ich nicht auch überdies die Nothwendigkeit, mit der stärksten Speise dermalen noch zu verschonen, in Erfahrung gebracht hätte.

Ich habe zwar alles für das Verständniß dieser Vorträge Stimmende, und in den Standpunkt derselben Versetzende beigebracht, und Ihnen mitgetheilt, nur Zweierlei nicht: theils das eigentliche gar nicht Mitzutheilende, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, sondern nur einige Bemerkungen, die nicht gern gehört zu werden pflegen, und von denen ich hoffte, daß ich sie diesmal ganz übergehen könnte. Was das Erste anbelangt, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, so ist dies das Talent der ganzen vollen Aufmerksamkeit. Dieses sollte erworben und geübt sein, noch ehe man an das Studium der W.-L. geht; daher ich in dem am Orte der Subscription liegenden schriftlichen Plane zu dieser Vorlesung, zur einzigen, aber ernsthaften Bedingung des Verständnisses dieser Wissenschaft gemacht habe, daß die Theilnehmer sich schon mit gründlichem wissenschaftlichen Studium beschäftigt hätten; natürlich nicht, um der dadurch erworbenen materiellen Kenntnisse willen, von denen ja hier Nichts vorausgesetzt, ja nicht einmal irgend Etwas unbedingt zugegeben wird, sondern weil durch dieses Studium allein die ganze, volle Auf-

merksamkeit geweckt und geübt, nebenbei noch die Kenntniß der wissenschaftlichen Sprache, deren wir uns hier mit höchster Freiheit bedienen, erworben wird. *Ganze, volle* Aufmerksamkeit, habe ich gesagt, die sich selbst mit allem ihrem geistigen Vermögen in das vorliegende Objekt wirft, sich daran setzt und darin vollkommen aufgeht; so daß ein anderer Gedanke oder Einfall gar nicht eintreten kann, da ja für das Fremde in dem vom Objekte ganz ausgefüllten Geiste kein Raum übrig ist; zum Unterschiede von jener Aufmerksamkeit, die mit halbem Ohre hört und mit halber Denkkraft denkt, unterbrochen durch allerlei hin- und herfliegende Gedanken und Einfälle, denen es denn zuletzt wohl gar gelingt, des Gemüthes sich ganz zu bemächtigen, so daß der Mensch allmälig in ein Träumen und Staunen bei offenen Augen geräth, und, falls er etwa wieder zu sich kommt, sich wundert, wo er ist, und was er hört. Jene ganze volle Aufmerksamkeit, die ich meine, und die nur derjenige kennt, der sie besitzt, hat keine Grade, und ist von der zerstreuten Aufmerksamkeit, welche unendlicher Grade fähig ist, nicht dem Grade nach, sondern toto genere verschieden. Sie füllt den Geist ganz, die unvollständige Aufmerksamkeit aber nicht.

Hieran nun, daß man diese Aufmerksamkeit besitze, ist für das Verständniß dieser Vorträge Alles gelegen; aus ihrem Mangel ganz allein entstehen alle die Phänomene, welche das Verständniß erschweren, oder unmöglich machen; diesem Mangel abgeholfen, sind jene Phänomene in ihrer Wurzel ausgetilgt. Z. B. jenem Mangel abgeholfen, wird wegfallen das Phänomen, daß man die aufgestellten Theoreme während des Vortrages nicht einsehen zu können glaubt. — Zwar ist es wahr, und ich liebe, es recht oft zu sagen, um Keinem den Muth zu nehmen, es ist wahr, daß nach der Natur unserer Wissenschaft immer wieder *dasselbe*, unter den mannigfaltigsten Wendungen, und zu dem mannigfaltigsten Gebrauche wiederholt wird; und demnach eine einmal verfehlte Einsicht wohl ein andermal erzeugt oder ersetzt werden kann; der Strenge nach aber ist von Jedem zu fordern, und wird von Jedem gefordert, daß er jedes Theorem an *der* Stelle einsehe, wo es zuerst vorgetragen wird; und immer benutzt

derjenige diese Vorträge nicht also, wie sie benutzt werden sollen. Denn — daß ich den entscheidenden Beweis der Möglichkeit des von mir Geforderten, unter Bedingung der ganzen Aufmerksamkeit, führe — jener Unterschied zwischen schnellerer oder langsamerer Fassungsgabe findet in Sachen der W.=L. gar nicht Statt, und der Vortrag der W.=L. richtet sich weder an den guten, noch an den langsamen Kopf, sondern an den Kopf κατ᾽ ἐξοχὴν, wenn er nur aufmerken kann. Denn dieses ist ja unser Verfahren, wie es bisher gewesen, und wie es bleiben wird: zuvörderst sind wir aufgefordert, einen gewissen Begriff innerlich zu construiren. Dies hat keine Schwierigkeit; Jeder, der nur auf die Beschreibung Acht hat, kann es; und wir construiren es ihm vor. — Sodann das Construirte *an einander* zu halten, wo ohne alles unser Zuthun eine Einsicht sich von selber erzeugen wird, wie ein Blitzschlag. In diesem letzten Geschäft hat nun die Langsamkeit oder die Schnelligkeit des Kopfes gar nichts mehr zu thun; denn der Kopf überhaupt hat nichts mehr zu thun. Wir machen ja die Wahrheit nicht; und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten; sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigene Kraft, und dies thut sie allenthalben, wo sie nur die Bedingung ihrer Erzeugung antrifft, auf dieselbe Weise und mit derselben Schnelligkeit. Falls nun bei Jemandem, der die von uns postulirte Construction wirklich vollzogen hätte, die nachmalige Evidenz sich nicht zur Stelle einstellte; so könnte dies nur davon kommen, daß er die Construction nicht mehr in aller Klarheit und Kraft festhielte, sondern sie sich ihm durch dazwischen eingetretene Zerstreutheit verblaßt hätte, d. h. daß er nicht seine ganze Aufmerksamkeit an die vorhabende Operation gesetzt hätte.

Oder, jenem Mangel abgeholfen, wird in Grund und Boden vernichtet ein andres gleich häufig vorkommendes Phänomen, daß ein Schein, den wir als Schein schon eingesehen haben, dennoch wieder eintrete und uns entweder täusche, als ob er Wahrheit und Bedeutung hätte, oder wenigstens in anderweitigen beabzielten Einsichten uns zerstreue und unsicher mache. Hast du z. B. wirklich eingesehen, daß in der Einsicht des Einen ewig sich selber gleichen Wissens, aller subjektive und objektive Unter-

schied, als lediglich Statt findend in der Wandelbarkeit, rein verschwinde; wie kannst du denn nun wieder durch den allerdings wohl, als Schein rückkehren mögenden, Schein, daß du ja selber es seiest, der jenes Eine Wissen objektivire, du daher doch wiederum Subjekt seiest, und jenes Objekt, dich irre machen lassen, da du ja einmal für immer eingesehen hast, daß diese Disjunktion, in welcher Gestalt, und an welchem Orte sie auch vorkommen möge, immer derselbe sich gleichbleibende Schein ist, und keineswegs Wahrheit. Hast du dies eingesehen, so bist du ja selbst zu dieser Einsicht geworden und in ihr aufgegangen. Wie könntest du denn nun wiederum aufhören zu sein, was du bist, ausser dadurch, daß du es eben nie ganz, sondern nur halb geworden, und nicht dein ganzes Wesen in jene Einsicht hineingeworfen, und in ihr gewurzelt hast, in jener Einsicht, die dir eben schwindend und schwindelich blieb? Darum kommt dir bei der ersten Gelegenheit der alte Schein wieder; aber bemerke wohl die Ordnung: die Einsicht schwindet dir nicht darum, weil der Schein eintritt, sondern der Schein tritt ein, weil dir die Einsicht geschwynden! Soviel über das Talent der ganzen Aufmerksamkeit, als das untrügliche und unfehlbare Mittel, die W.=L. richtig zu fassen. Zweitens wollte ich noch einiger Dinge erwähnen, die das Auffassen der W.=L. hindern, weil sie sogar es zur rechten Aufmerksamkeit nicht kommen lassen. Ich fasse diese Dinge insgesammt, wie es meine Sitte ist, und wie es Jedem, der mit der W.=L. sich vertraut macht, gleichfalls zur Sitte werden wird, in ihrer Einheit zusammen. Sie kommen insgesammt aus Mangel an Liebe zur Wissenschaft, die nun entweder *bloßer* Mangel, kalte, kraftlose und zerstreute Liebe, oder gar das Gegentheil derselben ist, ein geheimer Haß gegen die Wissenschaft, wegen einer andern im Gemüthe vorhandenen Liebe.

Sprechen wir von der letzten zuerst; die andere Liebe, die zu einem geheimen Hasse gegen die Wissenschaft wird, ist dieselbe, woraus der Haß gegen alles Gute entspringt, eine verkehrte Selbstliebe, nicht für das wahre, in das Schöne und Gute einzutauchende Selbst, sondern für das empirisch zu Stande gekommene. Diese Liebe ist nun entweder die der Selbstschätzung,

und wird sodann Hochmuth, oder die des Selbstgenusses, welche eine geistige Wollüstigkeit giebt.

Die erstere Denkart möchte ungern zugeben, daß im Gebiete des Wissens Etwas sein könne, das sie nicht selber entdeckt oder schon längst gewußt; der Anspruch der W.=L. auf absolute Neuheit erscheint ihr, sie mag es sich nun laut gestehen oder nicht, als eine Verachtungsbezeugung gegen sie. Diese Arroganz der W.=L. — denn also muß es ihr erscheinen — möchte sie gern demüthigen; und nun, statt für's Erste unbefangen, und mit ganzer Aufmerksamkeit sich hinzugeben, ist sie ausserdem noch gespannt, ob sie die Wissenschaft nicht auf einer Schwäche ertappen könne, wird durch diese Duplicität des Zweckes zerstreut, faßt eben deßhalb nicht das Rechte, und wird wohl nicht in der Sache selber, aber in dem verkehrten Begriffe, den sie von der Sache bekommt, zur Genüge finden, was sie suchte, Schwäche ihrer W.=L. — Die andere Denkkraft, die Liebe zum Genusse des empirischen Selbst, liebt das freie Spiel der Geisteskräfte, die ihr nun eben zu Theil wurden, mit den Objekten der Erkenntniß, die ihr auf dieselbe empirische Weise zu Theil wurden. Ich glaube sie am Besten charakterisiren zu können durch folgenden Grundzug: ihr heißt *Denken* soviel als sich *Etwas ausdenken*; und Selbstdenken soviel als sich für seine eigene Person und auf seinen eigenen Leib eine Wahrheit *erdenken*. Diesem Gange kann nun eine Wissenschaft, welche alles Denken ohne Ausnahme unter das strengste Gesetz bringt, und alle Freiheit des Geistes in der Einen, ewigen, für sich bestehenden Wahrheit vernichtet, keineswegs gefallen, und muß auch diese Denkart, und derselben geheime Polemik gegen sich aufreizen, welches grade denselben, oben erwähnten, Erfolg haben wird. Ueberhaupt — daß ich dies bei dieser Gelegenheit entschieden erkläre — vor dieser innern, geheimen Polemik warne ich Jeden, nicht um meinetwillen, sondern um seiner selbst willen, treulich, weil man vor derselben nicht einmal zur rechten Aufmerksamkeit, und darum noch weniger zum Verständnisse gelangt. Wird man es nur erst verstanden und durchdrungen haben, und dann noch Lust in sich verspüren, dagegen zu polemisiren; so werde ich als-

dann Nichts weiter dagegen haben. Oder auch, es ist vorherrschende Liebe zur bloßen Empirie, und die absolute Unmöglichkeit, seinen Geist auf irgend eine Weise zu spüren und zu genießen, ausser als lernendes Gedächtniß. Diese personificirten Gedächtnisse sind wohl jenes geheimen Hasses nicht fähig; aber sie müssen hier sehr bald verdrießlich werden. Was sie Resultate nennen, d. h. was sich merken, und bei Gelegenheit unverändert wieder anbringen läßt, wollen sie; »einen erklecklichen Satz und, der auch Etwas setzt.« Wenn sie nun Etwas der Art ergriffen zu haben glauben, kommt die folgende Vorlesung, bestimmt weiter, ordnet anders, ändert Zeichen und Ausdrucke, so daß von dem mühsam errungenem Schatze nicht viel mehr bleibt. Welche Wunderlichkeit! Hätte denn der Mann nicht gleich zuerst es recht sagen können, wie er es eigentlich meint! Für solche muß in dem, was die reinste Einheit ist und der strengste Zusammenhang, gar bald die höchste Confusion und Inconsequenz entstehen, grade darum, weil es der wahre Zusammenhang ist, der innere, keineswegs aber der bloß äusserliche, von ihnen allein begehrte, tabellarische. Kalte, unkräftige Liebe zur Wissenschaft, die nicht grade Haß ist, erwähnte ich zu allererst, als ein Hinderungsmittel der Aufmerksamkeit. Nämlich, wer in der Wissenschaft noch irgend Etwas sucht, begehrt und wünscht, denn allein und rein sie selber, der liebt sie nicht ganz, wie sie geliebt sein soll, und auch er wird von ihrer Seite der ganzen Liebe und Begünstigung derselben sich nie zu erfreuen haben. Selbst der schönste unter allen Zwecken, der, sich moralisch zu veredeln, wäre hier zu niedrig; was soll ich erst von andern offenbar tiefer stehenden sagen! Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selber willen geliebt werden, wie das Absolute. Daß in einer in dieser Liebe aufgegangenen Seele etwas Gemeines und Unedles gar nicht Statt finde, und daß ihre Reinigung und Heiligung sich ganz von selber ergeben wird, versteht sich und findet sich durch sich selbst. Diese Liebe erkennet nun, so wie alles Absolute, nur

der, welcher sie hat, und demjenigen, der von ihr noch nicht ergriffen ist, läßt sich bloß der negative Rath geben, alle falsche Liebe, und alle untergeordneten Zwecke in sich zu tödten, und schlechthin nichts dergleichen aufkommen zu lassen, wo sodann das Rechte ohne alles sein Zuthun sich schon von selbst einstellen wird Soviel sei im Allgemeinen einmal für immer über diese Gegenstände erinnert.

Jetzt zu unserm heutigen bestimmten Zweck. Daß mein letzter Vortrag für eine vierte Vorlesung wohl zu gediegen und zu tief erscheinen dürfte, davon hatte ich eine Ahnung schon, da ich ihn entwarf; und er war unter Anderm mit dazu bestimmt, über die Weise des Vortrages, die ich in dieser neuen Versammlung zu nehmen hätte, mich näher zu unterrichten. Ich will denselben jetzt auf eine zweckmäßige Weise wiederholen.

1) Eine Bemerkung, die für alle frühern und künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich sein wird, um dieselben zu reproduciren und zu übersehen. — Unser Gang ist fast immer der, daß wir a) Etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein unmittelbar in uns thätiges Vernunftgesetz. — Was wir in diesem Falle eigentlich, in unserer eigenen höchsten Spitze sind, und worin wir aufgehen, ist doch noch Fakticität. — Daß wir sodann b) das Gesetz, welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar Eingesehene, mittelbar einsehen aus dem Princip und Grunde seines Soseins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise nun werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu genetischen; welches Genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch sein kann, wo wir daher gedrungen sein werden, wieder zu dem, in Beziehung auf diese Fakticität, Genetischen aufzusteigen, so lange bis wir zur absoluten Genesis, zur Genesis der W.-L. hinaufkommen. Dies werde nun gemerkt; und man schärfe es sich allenfalls an der Folgerung ein: x ist Nichts, denn das genetische Glied zu y, und dies zu z.

Wer nun entweder z von Vorn herein gar nicht eingesehen hätte, oder im Aufsteigen diese Einsicht wieder verlöre, und ver-

gessen hätte, für den ist weder y noch x, und ihm verwandelt sich der ganze Vortrag in die Oration von Nichts, keineswegs durch die Schuld des Vortragenden. — So, sage ich, war und wird eine Zeitlang immer sein unser Gang. So war er in der letzten Vorlesung. Wer nun diesen Gang bemerkt hätte, — aber er lag vor unser Aller Augen zu Tage, und die frühere Unterscheidung zwischen faktischer und genetischer Evidenz hätte auf die Bemerkung leiten sollen: — der hätte durch folgende Fragen die ganze Vorlesung wieder reproduciren und in sich klar machen können: War etwa ein solches faktisches Glied da, und welches war es? Welches könnte es sein nach dem Frühern? Erhob sich etwa die Untersuchung bis zur Aufstellung des genetischen Gliedes zu diesem faktischen? Gesetzt, ich hätte dieses zweite Stück ganz und gar vergessen, oder ich hätte es gar nicht gehört; so muß ich es eben so für mich selber finden können, wie es dort gefunden worden ist; denn das Vernunftgesetz ist ja Eins, und alle Vernunft, die sich nur zusammennimmt, ist sich gleich.

Also, welches war das Faktische? Nicht in A, noch im Punkte, sondern schlechthin in beiden. Das ist nun eingesehen, hat uns eingleuchtet, und so ist es. Analysiren Sie dieses nun, wie Sie wollen, so liegt darin A und der Punkt, und eine Einheit beider im Hintergrunde. Die ersten beiden, als der wahre Einheitspunkt negirt, der andere also gesetzt; und Sie werden auf diesem Wege nie zu etwas Anderm kommen. So ist es eben. Faktisch. Nun frage ich aber höher: wie haben wir es denn gemacht, daß uns diese Einsicht entstanden? wir reflektiren daher gar nicht mehr auf den Inhalt, den wir ganz fallen lassen, sondern auf das Verfahren; fragen somit nach der Genesis. Dadurch, sagte ich oben, wird mir das erst Unmittelbare, eben in diesem materialen Theile Bestehende, mittelbar sichtbar: eine solche Genesis gesetzt, ist freilich eine solche faktische Einsicht gesetzt, aber eben nur vermittelst unseres Setzens der Genesis.

Wie haben wir es denn gemacht? Offenbar eine Sonderung vollzogen, was jenseits doch Eins sein soll. Diese Sonderung leuchtet uns nun ein als ungültig, in einem unmittelbaren Einleuchten, das wir nicht erzeugten, weil wir es wollten,

sondern das sich selber erzeugte, nicht aus irgend einem Grunde oder einer Prämisse, sondern absolut; also in einer absolut sich selber erschaffenden und darstellenden Evidenz, oder reinem Lichte. Die Sonderung wurde daher, in der Bedeutung, daß sie an sich gültig sein sollte, durch die Evidenz vernichtet. Dagegen wurde durch dieselbe Evidenz eine an sich gleichbleibende, in sich gediegene, und gar keiner innern Disjunktion fähige Einheit gesetzt. — Princip der Sonderung = Princip der Construction, also des Begriffes; dieses Princip an und in seiner Absolutheit, d. h. als Sonderung in dem durchaus und an sich Einen, und als Eins Eingesehenen, was die innere Gültigkeit betrifft, vernichtet: als vernichtet schlechthin eingesehen, daher im absoluten Lichte, und durch das absolute Licht vernichtet. Und so wird das Wesen an sich, in dieser Vernichtung des absoluten Begriffes in Beziehung darauf unbegreiflich. Ohne diese Beziehung ist es nicht einmal unbegreiflich, sondern es ist nur absolut selbstständig. Aber ferner, selber dieses Prädikat ist, kommt aus der Evidenz. — Es bleibt daher als Grund und Mittelpunkt nur übrig das reine Licht u. s. w.

Dies war nun der Inhalt des bei Weitem größten Theiles der vorigen Stunde. Daß dieses Alles nun in sich eine Klarheit und Evidenz hat, mit welcher wohl Nichts zu vergleichen sein dürfte, sieht wohl Jeder, der es überhaupt einsieht; daß es mit mehr Ordnung, Deutlichkeit, Klarheit und Präcision nicht vorgetragen werden könne, als es hier vorgetragen worden, davon bin ich auch überzeugt. Wer es daher nicht einsähe, dem müßte es an der hier erforderlichen ungetheilten Aufmerksamkeit fehlen.

Der noch hinzugekommene Theil, den ich jetzt wiederholen will, war wieder ein Genetisiren der zu Stande gebrachten Einsicht: — daß das Licht einziger Mittelpunkt, sehen doch wohl wir ein. Sogleich durch diese Reflexion wurde nun das, worin wir erst aufgingen, selber wieder faktisch. Nun können wir, da wir in der That hier gar Nichts erzeugen, sondern diese Einsicht, als Einsicht, sich selber erzeugt, nicht eigentlich, wie vorher, fragen: wie machten wir es; aber wir können es zu höherer Deutlichkeit erheben. Sahen wir nun ein, daß das Licht es ist; so gehen wir in diesem Lichte nicht unmittelbar auf, sondern wir haben es nur in dem Stellvertreter und Repräsentanten einer Einsicht von dem Lichte, von seiner Ursprünglichkeit, und seiner absoluten Qualität. Ungeachtet nun von dem Lichte an sich, gar nicht ohne Widerspruch gefragt werden kann, wie es erzeugt worden, indem es selber als Princip der absoluten Erzeugung eingesehen ist, also unsere Frage die Einsicht wieder aufheben würde: so läßt sich doch, was ganz etwas Anderes ist, wohl fragen, wie denn die Einsicht vom Lichte sich erzeuge, die wir uns, nicht als das Licht, sondern als seine Repräsentanten und Stellvertreter zuschreiben. Wir haben daher nur recht Acht zu geben, wie es denn mit der Erzeugung dieser Einsicht gegangen. — 1) Wir haben uns in die Bedingung gesetzt. 2) Wie konnten wir dies? Beides ist wahr. — Nicht das Licht — und eben so wenig die Einsicht des Lichtes, sondern die Einsicht der Einsicht von dem Lichte steht daher zwischen beiden.

VI. Vortrag. Noch bleibe ich in der heutigen und morgenden Vorlesung bei der weiten Entwicklung des bisher Vorgetragenen stehen. Ich beabsichtige dabei einen, wie mir es scheint, beiderlei Theilnehmern gleich ersprießlichen Zweck. Nämlich da die W.=L., so wie alle Philosophie, die Aufgabe hat, alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen, oder, was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit: so ist klar, daß sie selber mit ihrem Blicke weder in der Einheit steht, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern verharrend durchaus zwischen beiden; — in die absolute Mannigfaltigkeit, dergleichen es ja geben muß, und es allerdings giebt (bloße Empirie), nie hineinkommend, sondern dieselbe nur von oben herab aus dem Standpunkte ihrer Genesis erblickend. Wir werden es daher in der W.=L. gar sehr mit Mannigfaltigkeit und Disjunktionen zu thun haben. —

Nun sind diese Disjunktionen oder Unterscheidungen, welche die W.=L. zu machen hat, neu, und bisher unbekannt. Daher

fallen in der Vorstellungsweise und Sprache, von der wir Alle ausgehen, diese Unterschiede unbemerkt in Eins zusammen; und bei der Aufforderung, dieselben zu machen, werden sie sehr fein befunden. (Es sind Haarspaltereien, wie der schreibende Pöbel sich ausgedrückt hat: und es ist erforderlich, daß sie dies seien; denn wenn einer Wissenschaft, die schlechthin alles Mannigfaltige, d. h. Alles, wobei sich ein Unterschied denken läßt, auf Einheit zurückzuführen hat, irgend eine Disjunktion, welche möglicher Weise durch die Vernunft gemacht werden kann, verborgen bliebe; so hätte sie ja ihres Zweckes verfehlt). Es wird daher eine Hauptschwierigkeit der W.=L. sein, die haarscharfen Unterscheidungen derselben, auch mir sichtbar und vernehmlich zu machen; sodann, wenn diese Schwierigkeit allenfalls gehoben, dieselben so zu firiren und zu befestigen im Geiste des Studirenden, daß sie sich ihm nicht wieder verwirren. Beide Schwierigkeiten denke ich nun dadurch sehr zu erleichtern, daß ich Ihnen schon im Voraus (inwieweit sich dies thun läßt) das allgemeine Schema und die Grundregel, nach der diese Eintheilungen zu Stande kommen werden, angebe, indessen leer und bloß formal; — und damit dieses Schema selbst recht verstanden und geübt werde, dasselbe, so viel aus dem bis jetzt Bekannten möglich ist, selber in seiner Einheit, und aus seinem Grunde ableite.

Zuvörderst im Allgemeinen bemerke ich Folgendes:

1) Da wir der Natur unserer Wissenschaft nach durchaus weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern zwischen beiden stehen müssen, so ist — ich schärfe dies besonders darum ein, weil ich über diesen Punkt Einige im Irrthum angetroffen zu haben glaube — es klar, daß durchaus keine Einheit, die uns bisher als solche erschienen ist, oder in fortgesetzter Betrachtung uns als solche erscheinen wird, die wahre Einheit sein kann, sondern die rechte Einheit kann nur sein das Princip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich; und zwar nicht bloß als äusserliches, so daß es diese beiden, die Einheit und das Princip der Disjunktion, nur projicire und der Erscheinung objektiv hinwerfe, sondern innerlich und organisch; so daß es nicht Princip der Einheit sein könnte, ohne zugleich in demselben Schlage Princip der Disjunktion zu sein, und umgekehrt; und daß es also eingesehen werde; und in dieser absolut lebendigen und kräftigen, keinesweges aber etwa ertödteten Wesenheit eben die Einheit bestehe. — Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.=L. sehen und erblicken, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich sind, treiben und leben. — Dies sei nun einmal für immer zur Charakteristik der von uns gesuchten Einheit, und zur Abschneidung aller Irrungen über diesen Hauptpunkt, welche Irrungen ja, wenn sie fest bleiben, im Fortgange uns sehr verwirren müßten, beigebracht; und Sie gewarnt, nicht nur, daß Sie sich nicht etwa selbst eine solche bloß relativ und einseitig genommene Einheit als die abstrakte gefallen lassen, sondern auch, daß Sie, wenn ich selber in diesen Vorlesungen oder irgend ein Philosoph bei einer solchen Einheit stehen bliebe, wissen und kühnlich behaupten, dieser Philosoph bleibe auf halbem Wege stehen und sei nicht im Reinen.

2) Folgerung: da die wahre Einheit Princip der (erscheinenden) Einheit, und zugleich der Disjunktion ist, und Keins ohne das Andere ist; so ist es ganz einerlei, ob wir das, was wir im Fortgange unseres Vortrages jedesmal als unser dermalen höchstes Princip aufstellen werden, betrachten, als Einheits-Princip, oder es betrachten als Disjunktions-Princip. Beides ist einseitig, nicht aber an sich wahr: an sich ist das Princip weder des Einen, noch des Andern Princip, sondern beider als organischer Einheit, und selber ihre organische Einheit.

Daher, daß ich es noch schärfer ausdrücke: — zuvörderst, in den Umkreis unserer Wissenschaft können nur Principien eintreten. Was durchaus in keiner möglichen Ansicht Princip ist, sondern nur Principiat, und Phänomen, fällt der Empirie anheim, welche von uns zwar begriffen wird in und aus ihrem Princip, keinesweges aber wissenschaftlich construirt, wie sie denn dies nimmer kann. Sodann: — jedes in unserer Wissenschaft eintretende Princip, und überhaupt alles Princip, als solches, ist Princip der Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich, und ist wahrhaft begriffen, nur inwiefern es also begriffen ist. Unser

eigenes wissenschaftliches Leben und Treiben daher, so gewiß es ein Durchdringen und Identischwerden mit den Principien ist, kommt nie in die, der Mannigfaltigkeit gegenüberstehende Einheit, noch in die Mannigfaltigkeit, sondern es hält sich unverrückt zwischen beiden, eben so wie das Princip selber. — Endlich, jedes Princip, in dem wir stehen (wir stehen aber nie anders, ausser in einem Princip), giebt Einheit, sich absolut disjungirend: $a = \alpha - \begin{matrix}x\\y\\z\end{matrix}$; es kommt nun darauf an, ob diese Einheit die höchste ist. Fände sich nein (also a^1, a^2, a^3), so wäre α nicht nur in jener, sondern auch in dieser Beziehung Disjunktionsprincip von Einheiten, die in Beziehung auf $\begin{matrix}x\\y\\z\end{matrix}$ allerdings Einheit, im Verhältniß zu einander es aber keineswegs wären; und wir bedürften für dies α ein neues a; solange bis die höchste Einheit gefunden, welche die absolute Disjunktion wäre, grade also, wie wir es an der absoluten Einheit beschrieben. — Und dies sei die erste allgemeine Vorbildung des Verfahrens der Wissenschaftslehre.

Zusatz: die Wechselseitigkeit der Richtung von α zu x, y, z und umgekehrt ist klar, was ihre Vereinigung sehr begünstigt.

3) Jetzt dasselbe von einer andern Seite und tiefer. Was nun unsere bisjetzt in den vorhergegangenen Stunden gepflogene Erörterung — nicht des Disjunktionsprincips, denn es giebt der Strenge nach kein solches, — sondern unsere Ansicht des Einen Princips an sich, als Disjunktionsprincips betrifft, von welcher einseitigen Ansicht wir ohne Zweifel ausgehen mußten, da die W.-L. uns insgesammt in dieser Einseitigkeit befangen findet, und uns daraus aufnimmt, — was diese Ansicht betrifft, so finden wir uns für's Erste befangen in der bekannten, oftmals erwähnten Unaussprechlichkeit, daß die Einheit sich spalten sollte in SD und in x, y, z durchaus in Einem Schlage — beides gleich unmittelbar. Wir waren in Ausdruck und Zeichen genöthigt, Eins von beiden zu dem Unmittelbaren zu machen; während unsere innere Einsicht widersprach, und die Construction unseres Ausdrucks und unseres Zeichens, als an sich gültig, ver-

nichtet wurde. — Dies sonderbare Verhältniß auf den logischen Ausdruck zurückgebracht, der uns helfen kann, genau zu sprechen: Es sind in der eigentlichen Disjunktion offenbar zwei verschiedene fundamenta divisionis, davon Eins nicht Statt findet ohne daß das andere Statt hat. So nun die Sache ausgesprochen, wie wir sie eben aussprachen, ist es ein wahrscheinlich faktisch gefundener Ausdruck, wie wir ihn denn wirklich bei Gelegenheit der Erörterung der Kantischen Philosophie, und durch Zugeben einer, von Kant gar nicht bewiesenen, Disjunktion fanden, nicht nur zwischen Sein und Denken überhaupt, sondern auch zwischen sinnlichem und übersinnlichem Sein und Denken. Und die Behauptung der absoluten Unabtrennlichkeit beider Divisions-Fundamente würde sich demnach lediglich auf Folgendes gründen: soll erklärt werden, was in faktischer Selbstbeobachtung doch offenbar vorkommt; so muß angenommen werden jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente: welches »so muß« sich lediglich auf ein mechanisch, ohne eigene Einsicht in uns wirkendes Vernunftgesetz gründete. Wir hatten sonach im Grunde doch nur ein empirisches Fundament, zu dem wir das überempirische nur postulirten; oder auch, wir begingen eine Synthesis post factum. Das kann nun die W.-L. sich keineswegs zu Schulden kommen lassen, so gewiß sie W.-L. ist; sie darf jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente nicht nur behaupten, sondern sie muß dieselbe in ihrem Principe, und aus ihrem Principe als nothwendig begreifen, sie daher genetisch und mittelbar einsehen. Sie begreift sie, heißt: sie sieht die Divisionsfundamente — keinesweges die wirklich und faktisch sich ergebenden Divisionen — wer etwa noch bei dieser Ansicht stände, der hätte das so eben vollzogene Aufsteigen gar nicht mit vollzogen; — sie sieht die Divisionsfundamente selber wieder als Disjunktionsglieder einer höhern Einheit ein, in der sie eben Eins und unzertrennlich sind, wie sie es sind im Akte; so daß es, wie wir behauptet haben, der Eine und selbige Schlag bleibe; zertrennlich aber, und unterscheidbar im Begriffe, — was wir vorläufig, um doch Etwas dabei zu denken, so denken mögen. Unterscheidbar dergestalt, daß das Eine, das Divisionsfundament z. B. in S und D einleuchte,

als eine weitere Bestimmung und Modification des Divisionsfundamentes in Sinnliches und Uebersinnliches: und umgekehrt das andere als weitere Bestimmung und Modification des ersten in einer andern, sodann gleichfalls an ihr zu unterscheidenden Rücksicht: welche Disjunktion in Einheit des bloßen Begriffes, wie schon gesagt, im Akte zu einer darin nicht weiter zu unterscheidenden faktischen Einheit concrescirt, und in dieser Concretion jedes Auge, das da faktisch bleibt, für die höhere Welt des Begriffes jenseits ganz verschließt.

(Hierbei einige Nebenbemerkungen, durch die ich Sie bitte, sich nicht zerstreuen zu lassen. 1) Habe ich jetzt ganz genau den Gränzpunkt zwischen schlechthin aller faktischen Einsicht, und der wahrhaft philosophischen und genetischen angegeben, und die Quellen der durchaus neuen Welt im Begriffe, die sich aber in der W.-L. aufthut, eröffnet. Hier, in der Vernichtung des Uraktes der Disjunktion, als unmittelbaren, und der Einsicht des sowohl materialen, daß er so ist, als formalen, daß er überhaupt ist, Princips dieses Uraktes, besteht die Schöpfung und das Wesen dieser neuen Welt. 2) Habe ich hier schärfer, als es mir vorher je gelungen, aus Einem Punkte heraus das Wesen der vollendeten wissenschaftlichen Form der W.-L. angegeben. In der Einsicht der Einheit der Divisions-Fundamente, in Sein und Denken als Eins, und (wie ich indessen sagen will) Sinnliches und Uebersinnliches, als Eins, ruht der Schlußpunkt dieser wissenschaftlichen Form. Wer dies verstanden hat, so wie es bis jetzt zu verstehen ist, nämlich als bloße leere Form, und es fest hält, kann in dem nachmaligen wirklichen Gebrauche dieser Form sich kaum mehr irren. 3) Um Ihrem Gedächtnisse, und der nochmaligen Reproduktion zu Hülfe zu kommen: dies, sagte ich in der vorigen Stunde, sei und werde noch eine geraume Zeit der Gang unseres Vortrages sein, daß wir zuerst Etwas in faktischer Evidenz aufstellen, und sodann zur genetischen Einsicht desselben aus seinem Princip aufsteigen. So haben wir es nun eben in der jetzt geschlossenen Erörterung gemacht. Wir hatten die Unabtrennlichkeit der beiden bekannten Divisionsfundamente schon seit der zweiten Stunde, aus der eigentlichen Behauptung

Kants historisch entwickelt, und die faktische Richtigkeit dieser Behauptung zugegeben. Jetzt erheben wir uns — zwar nicht zur genetischen Einsicht des Princips dieser Unabtrennbarkeit selber — (denn wir kennen in der That sogar noch nicht diese Unabtrennbarkeit selbst, noch die Glieder derselben, sondern haben Alles nur provisorisch hingestellt, und vorläufig angenommen:) wohl aber zur genetischen Einsicht, welches die Form dieses Princips sein müsse, falls es eine solche Unabtrennbarkeit, und ein solches genetisches Princip derselben geben sollte).

Jetzt zurück zu unserm Vorhaben. Es ist auch unsere Absicht gar nicht, jene Unabtrennbarkeit, und das Princip derselben unmittelbar einzusehen, indem es sich gar nicht unmittelbar einsehen läßt. Und wir haben in der That:

4) und weiterer Fortgang: — jenes Princip, das hier lediglich für die Verständlichkeit dessen, worauf es uns wahrhaft ankommt, in seiner Form erörtert wurde, durch unser Anknüpfen schon übersprungen, um es deducirend abzuleiten; und haben für diese Ableitung schon gute Vorbereitungen getroffen. Nämlich Sie erinnern sich, daß wir schon einen über die Einheit dieser Divisions-Momente liegenden Einheits- und Disjunktionspunkt aufgestellt haben, den zwischen A und dem Punkte; und in Beziehung auf den tiefern der Einheit und Disjunktion materialiter verschiedenen Divisions-Moment geäussert haben, dies möchte wohl nur eine tiefer liegende Ansicht jenes höhern Princips sein; ungeachtet wir diese unsere Aeusserung freilich noch nicht beweisen konnten.

Um diese zweimal vor Ihren Augen construirte Einheit das dritte Mal zu wiederholen. Ich erinnere daher nur, daß sich da zeigte ein absolut sonderndes Princip — keinesweges A und der obige Punkt der Disjunktion; denn dieses sind die Principiate der absoluten Sonderung, und schwinden, sobald man auf das Princip sieht, sondern das lebendige, absolute Sondern in uns. — Ueber diesen wesentlichen Punkt, der da bestimmt ist, unser Auge auf immer von der Fakticität loszureißen und es in die Welt des reinen Begriffes einzuführen, schärfe ich abermals ein, was ich schon gesagt, ob es mir gelingen dürfte, es noch deutlicher zu

machen. Keiner wird doch hoffentlich annehmen, daß sein Denken der Verschiedenheit von A und . sich auf eine ursprüngliche, und vom Denken unabhängige Verschiedenheit in diesen Dingen selber gründe; oder falls er durch das bisherige faktische Aufsteigen, womit wir freilich anheben mußten, dazu verleitet worden; so wird er von diesem Gedanken doch wohl zurückkommen, wenn er bedenkt, daß er durch A und . ja nur die Einheit denkt, die nach ihm selber schlechthin Eins sein soll, und in *ihr* keine Sonderung; daß er also ja selber erklärt, die Sonderung sei in der Sache selber gar nicht begründet, er könne sie nur nicht anders, als vermöge dieser Sonderung denken; daß er also ausdrücklich sein Denken, als Denken, zum Princip der Sonderung macht; die Gültigkeit aber, und Folge dieses durch das Denken Hervorgebrachten auf die Sache selbst ausdrücklich aufgiebt und vernichtet. Das Denken selber lebendig vollzogen ist das Princip der Sonderung, und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben und vernichtet; mit ihm daher als der Wurzel, sind ohne Zweifel vernichtet und ausgetilgt, als an sich gültig, seine Produkte A und . . — Also weg mit Zeichen und Wort! Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgend eine Art stellvertreten läßt, sondern das eben in natura geliefert werden muß.

Hier kommt nun Alles darauf an, daß Jeder sich recht mit dieser Einsicht, in diesem reinen Lichte identificire; wird er dies, so wird ihm nicht etwa einfallen, dieses Licht wieder zu verdunkeln, und es ausser sich zu setzen. Er wird einsehen, daß das Licht ja nur ist, inwiefern es lebendig in ihm einsicht, eben einsieht das Aufgestellte. Nur im lebendigen Sichdarstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift und erfaßt, und ihn an der Stelle erfaßt, in der wir jetzo stehen, der kommt nie zu dem lebendigen Lichte, wiewohl er einen scheinbaren Stellvertreter desselben haben mag.

5) Von diesem Aufgehen und Verschwinden in dem lebendigen Lichte ist nun ganz verschieden die Betrachtung des Lichtes in seiner innern Qualität, und seinen Folgen, zu der wir nach die-

sem Gliede fortgingen. Durch diese Betrachtung als solche wird eben das Licht innerlich objektivirt und getödtet, wie wir sogleich näher zeigen wollten. Zuvörderst sagten wir: als Ewiges, Absolutes bleibt nur übrig das Licht; dieß setzt durch sein eigenes inneres unmittelbares Wesen ab das für sich *Bestehende*, das nun seine Unmittelbarkeit, die ihm bisher noch zugestanden wird, an das Licht, als dessen Produkt, verliert; aber es kommt zu keinem Leben und Aeusserung dieses Lichtes ausser durch die Vernichtung des Begriffes, somit durch sein Setzen. Zuvörderst, wir setzen schlechthin, und sehen ein Leben als nothwendige Bestimmung des Seins des Lichtes, ohne welches es auch nicht einmal zu einem Sein kommt, und sondern im Lichte selber sein Wesen an sich, und sein Sein, das da nur lebendiges Sein sein kann. Sodann aber, worauf es uns ankam, indem wir das Leben zum Licht hinzusetzen, haben wir es allerdings davon getrennt, haben daher wirklich, wie ich oben sagte, die innere Lebendigkeit des Lichtes, durch unser Sondern, d. h. durch den Begriff getödtet. Nun widersprechen wir uns freilich, ipso facto läugnend, was wir ja allerdings gethan haben, daß Leben vom Lichte getrennt werden könne: ein Widerspruch, der wohl wesentlich und nothwendig sein dürfte, indem er eben die Vernichtung des Begriffes unmittelbar in sich selber sein dürfte; zu der es denn, nach dem Obigen doch einmal kommen muß. (Das jetzt Gesagte sei beiläufig beigebracht, für den künftigen Gebrauch. Zu merken ist es leicht; denn es knüpft sich an unsere Reflexion auf die objektivirende Betrachtung des Lichtes, und läßt aus derselben von Jedem, der nur ein Wenig auf unser Verfahren überhaupt gemerkt hat, selber sich reproduciren, falls es ihm auch ganz entfallen wäre).

Daß ich zurückgehe: in dieser Betrachtung des Lichtes zeigt sich das Licht, als durch sein bloßes Gesetztsein, schlechthin und ohne Weiteres, Grund eines für sich bestehenden Seins — zugleich des *Begriffes*; und zwar des letztern in doppelter Rücksicht, theils als *vernichtet*, eben in seiner Gültigkeit an sich; theils als absolut *gesetzt*, aber als *nicht gültig*, indeß doch seiend, also als *Erscheinung*, und das Leben des Lichtes, kei-

neswegeś sein inneres Wesen bedingende Erscheinung. Durch das Gesetztsein des Begriffes aber ist gesetzt A und — versteht sich, als Erscheinung, ja nicht einmal als Urerscheinung, sondern bedingend die *Erscheinung* und das innere Leben der Urerscheinung = β; also Erscheinung der Erscheinung.

VII. *Vortrag.* Zweck: vorläufig die Regeln anzugeben, nach denen die Disjunktion, welche wir zu machen haben, vorgeht. 1) In Principien, und jedes Princip der Einheit, und der Disjunktion zugleich. — 2) Erörterung des gesammten Faktischen, nach der Form seines *genetischen* Princips: — was eine ganz neue Erläuterung war, weil ich zu meinem Vergnügen bemerkt, daß man inne geworden, es liege da noch etwas Tieferes verborgen, ungeachtet man sich, wie dies allerdings auch nicht gefordert worden, nicht selbst helfen konnte. — Ferner, welches nun eine ganz neue Seite der Untersuchung eröffnet; ich sagte: wir haben schon oben das Princip der Einheit und der Disjunktion, materialiter verschiedener Divisionsfundamente, nur ohne es als solches zu erkennen, zu entwickeln angefangen. Denn erinnern Sie sich mit mir, das Bisherige fallen lassend, bis ich selber wieder es aufnehme, und bedenken Sie Folgendes: In der Betrachtung des Lichtes wurde das Licht objektivirt, uns entfremdet, und als ursprüngliches getödtet. Was in dieser Betrachtung des Lichtes dem Lichte materialiter beigemessen worden, haben wir erörtert und an diese Erörterung das vorliegende Schema angeknüpft. Erörtern wir jetzt diese Betrachtung selber in ihrer eigenen innern Form, d. h. nicht mehr fragend, was sie enthält, und herbeiführt, sondern, wie sie selber innerlich geschieht, mithin hinaufsteigend zu ihrem Princip, und sie gewissermaßen genetisch anschauend. Unmittelbar klar ist 1) das Licht ist in uns, d. h. in dem, was wir in der Betrachtung desselben selbst sind, nicht unmittelbar, sondern durch einen Repräsentanten und Stellvertreter, der es eben, als solcher, objektivirt und ertödtet. Zuvörderst nun, wo ruht jetzt die höchste Einheit, und das wahre Princip? Nicht mehr, wie oben, da wir lebendig im Lichte aufgingen, im

Lichte selber; und eben so wenig in dem jetzt nachzuweisenden Repräsentanten, und Bilde des Lichtes: denn es ist klar, daß ein Repräsentant, ohne die Repräsentation des darin Repräsentirten, ein Bild, ohne Abbildung des Abgebildeten, Nichts ist: kurz, daß ein Bild, als solches, schon seiner Natur nach, keine Selbstständigkeit in sich hat, sondern auf ein Ursprüngliches ausser ihm hinweist. Hier ist daher nicht mehr, wie oben, nur eine faktische Evidenz, wie bei A und ., sondern, sogar begreiflich, Einheit nicht ohne Disjunktion, und umgekehrt. Sogar begreiflich, sage ich: ein Abgebildetes, wie hier das Licht, ist nicht ohne *Bild* denkbar, und wiederum Bild, als Bild, nicht ohne ein Abgebildetes. Bemerken Sie diesen wichtigen, und, wenn er gleich hier recht gefaßt wird, Sie tief in die Sache hineinführenden Umstand. — Sie vollziehen hier ein *Denken*, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat, und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unveränderlich ist. Dieses kann ich Ihnen unmittelbar nicht mittheilen, noch Sie es mir; aber wir können es construiren, entweder an dem Begriffe des Abgebildeten, der da setzt Bild, oder an dem des Bildes, der da setzt Abgebildetes. Ich frage: haben wir denn in den beiden so eben vollzogenen Begriffen, abgesehen von der zur Sache gar nicht gehörigen Stellung der Glieder, was den eigentlichen innern Inhalt des Denkens anbetrifft, Zweierlei gedacht, oder haben wir nicht vielmehr in beiden ganz dasselbe gedacht? — Zu der hier geforderten Abstraktion von dem Ausserwesentlichen der Stellung, zu dem Wesentlichen des Inhaltes, des Geistes und der Bedeutung muß sich nun der Zuhörer erheben können, und es geht ihm ohne Weiteres die hier beabsichtigte Einsicht auf. Verhält sich dies nun also, so ist ja hier offenbar absolute Einheit, im Inhalte, welche nur in die der lebendigen Vollziehung des Denkens sich in eine ausserwesentliche, dem Inhalte gar nichts verschlagende, und in ihm nicht begründete Disjunktion spaltet, entweder *objektiv*, in das Abgebildete und sein Bild, oder, wenn Sie lieber wollen, *subjektiv-objektiv*, in ein Begreifen des Abgebildeten aus dem schlechthin gesetzten Bilde, und in ein Begreifen des Bildes aus dem schlechthin gesetzten Abgebildeten:

und ich rathe Ihnen, das Letztere vorzuziehen, indem Sie sodann die Disjunktion aus der ersten Hand haben. — Und so wäre denn dermalen, in der genesirten Betrachtung des Lichtes unser Princip, die verborgene, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur unmittelbare, eben in jener Betrachtung zu lebende Einheit, welche als Inhalt des Urbegriffes, sich als absolute Einheit, und in lebendiger Vollziehung als absolute Disjunktion darstellt. Nun soll das Abgebildete in diesem Inhalte des Begriffes sein, das Licht: daher steht unser Princip, d. h. wir, nicht mehr, weder im Lichte, noch in dem Repräsentanten des Lichtes, sondern in der, durch unser Denken allerdings realisirten Einheit beider, und zwischen beiden; daher auch habe ich den hier liegenden Begriff genannt den *Urbegriff*: denn dasjenige, was vorher sogar als die Quelle des absolut für sich Bestehenden, demnach als das Ursprüngliche einleuchtete, und unser Ursprüngliches war, geht, in der Art wie es also einleuchtete, in seiner Objektivität, aus diesem Begriffe erst hervor, als das Eine seiner Disjunktionsglieder; er ist daher ursprünglicher, als das Licht selber, in jener Bedeutung; daher so weit, als wir bisjetzt sahen, das wahre Ursprüngliche. Und so hätten wir denn einen in den Vorlesungen von acht Tagen nur faktisch hingeworfenen Wink von dem Repräsentanten des Urlichtes, in seiner Genesis tiefer erörtert, freilich für unsern hier beabsichtigten besondern Zweck.

Sie sehen hierbei: der Begriff ist weiter bestimmt, und tiefer gefaßt, als er es bisher war. Bisher war er aussonderndes Princip, welches am Lichte, als an sich gültig, zu Grunde ging, und bloß eine *faktische* Existenz, als Erscheinung, die die Erscheinung des Urlichtes bedingt, übrig behielt: und er hätte gar keinen Inhalt, und kam zu keinem Inhalte, sondern der nicht in ihm, sondern in der höhern synthetischen Einheit zu ihm, vorkommende Inhalt, wurde herbeigeführt durch das reine Licht in unmittelbarer Intuition. Hier aber hat der Begriff in sich selber einen Inhalt, der für sich bestehend, schlechthin unveränderlich, und unvernichtbar ist: und das Princip der Sonderung, welches freilich wieder an ihm vorkommt, und, wie vorher, in Beziehung auf an sich Gültigkeit vernichtet wird, ist ihm nicht

mehr wesentlich, sondern nur bedingend sein Leben, d. h. seine *Erscheinung*. Der Inhalt des Begriffes, sage ich, ist für sich bestehend; also er ist ganz dasselbe substantiale Sein, was oben aus der Intuition projicirt wurde, und was hier, als *vor* aller Intuition, und als Princip der objektiven, und der objektivirenden Intuition selber, im Begriffe sich zeigt. Oben bedingte der Begriff das Leben und die Erscheinung des Lichtes, und dieses wiederum das Sein des Begriffes; es war daher gegenseitige Bedingtheit, und jedes Denken der Glieder war von Aussen bedingt. Hier begründet derselbe Eine Begriff durch sein eigenes wesentliches Sein seine Erscheinung; dadurch wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur durch einander und organisch construirt ist, Bild und Abgebildetes, und wiederum seine Erscheinung zeigt an und ist der Exponent seines innern Seins, als einer vorauszusetzenden organischen Einheit des *Durcheinander*: sein Sein für sich, stehend und unveränderlich, und eine innerliche, wesentliche, noch keinesweges äusserlich construirte Organisation des Durcheinander, sind durchaus Eins: demnach ist hier *absolute Einheit* durch sich selbst begründet und erklärt.

Wir gewinnen sehr viel, wenn wir gleich hier und zur Stelle gründlich einsehen, was durch die innerliche organische Einheit des Urbegriffes, den ich oben erwähnte, gemeint wird; indem diese Einheit eben es ist, deren wir ohne Unterlaß bedürfen werden. Ich frage in dieser Absicht: setzt das Bild, als Bild durchaus und nothwendig ein Abgebildetes? und wenn Sie sagen *ja*: setzt dann nicht wiederum nothwendig das Abgebildete als solches ein Bild? Nun gebe ich Ihnen ohne Weiteres zu; daß beides, als schlechthin durch das Andere gesetzt, von Ihnen eingesehen wird, nur inwiefern Sie Eins von beiden, als das erste setzen. Ich aber fordere Sie auf, einmal von Ihrer Einsicht zu abstrahiren, welches auf die Weise, wie ich es Ihnen sogleich vorconstruiren werde, möglich ist, und im Leben beständig geschieht, freilich wo es nicht geschehen soll, und ohne welche Construction man gar nicht in die W.-L. hinkommt. Ich frage nämlich nach der Wahrheit an sich, die wir für wahr seiend, und wahr bleibend anerkennen, falls sie auch kein Mensch einsähe; und frage: ist es

denn nicht an sich wahr, daß Bild ein Abgebildetes, und umgekehrt verlange? — Was ist nun hierin wahr an sich? Reduciren Sie nur das als ein Wahres übrig Bleibende auf den kürzesten Ausdruck. Etwa daß b a und a b setze? Wollen wir denn das Wahre an sich in zwei Theile trennen, und diese Theile durch das leere Flickwort und, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine bisherige Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist (es ist eben die Synthesis post factum:) durch dieses und bloß alligiren? Wie dürften wir; da ja noch überdies klar ist, daß die Bestimmtheit der Glieder nur von ihrer Stellung in der Reihe herkommt, das Bild z. B. consequens ist, weil das Abgebildete antecedens u. v. v. Ferner, wenn man tiefer in die Bedeutung und den Sinn der beiden Glieder eingeht, daß diese ihre Bedeutung selber sich in dem bloßen Ausdruck des antecedens und consequens verwandelt, in der das Abgebildete realiter antecedens u. s. w. ist: also alles dieses sich wieder in die Erscheinung auflöst. Was daher bleibt nun Gemeinschaftliches übrig, als bedingend den ganzen Wandel? Offenbar nur das eine Durcheinander, das alle Consequenz, wie sie auch gefaßt werden möge, innerlich erst zusammenhält; und welches, als Durcheinander, die Consequenz grade so allseitig freiläßt, wie sie eben erschienen ist.

VIII. Vortrag. Ich glaube in einen Mittelpunkt des Vortrages mit Ihnen hineingekommen zu sein, der die klare Einsicht, und die Uebersicht mehr erleichtert, als irgend ein anderer; und darum auch für das Folgende uns größere Kürze erlauben wird. Sparen wir daher hier die Zeit nicht, um von Vorn herein uns sicher zu setzen. Heute thun wir dies mit dem in der letzten Stunde Vorgetragenen.

Nicht etwa nur provisorisch hingestellt, sondern schon wirklich, und in der That eingesehen haben wir, daß eine absolut auf sich selbst gegründete Einsicht, eine eben so absolut gemachte, d. h. im Dinge nicht begründete Sonderung als ungültig

vernichte, und daß sie, diese Einsicht, setze ein nicht weiter zu beschreibendes Fürsichbestehen im Hintergrunde. — Hierbei kommt es uns nun zuvörderst an, und dies sei meine heutige erste Bemerkung, daß wir dies, so wie es oben aufgestellt wurde, Alle, wie wir hier beisammen sind, wirklich und in der That eingesehen haben, daß wir diese Selbsteinsicht nie wieder vergessen, und sie verblassen lassen, sondern einwurzeln in ihr, und mit ihr zu Einem zusammenfließen. Also — das oben Gesagte habe nicht etwa ich, oder irgend ein Philosoph behauptet, sondern es ist schlechthin und ist und bleibt ewig wahr, ehe es irgend Jemand einsah, und ob es nie Einer eingesehen hätte; wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unsern Augen erblickt. Auch ist das Gesagte, wie sich dies aus dem Ersten von selber versteht, keinesweges, wie dies z. B. in der Kantischen, und in allen andern Philosophien sich also verhält, — hingestellt als ein hypothetischer Satz, der erst durch seine Tauglichkeit zur Erklärung der Phänomene, als an sich selber wahr bewiesen wird; sondern es ist unabhängig von allen Phänomenen und ihrer Erklärbarkeit, unmittelbar wahr. (Guter Grund, dieses einzuschärfen)! Daher, was aus ihm, falls er nur selber allseitig genug bestimmt ist, nun wirklich folgt, ist eben so schlechthin wahr, als er; und Alles, was ihm oder den geringsten seiner Folgen widerspricht, ist schlechthin falsch, und als Irrthum und Täuschung aufzugeben. Diese kategorische Entschiedenheit über Wahrheit und Irrthum, fern von jener skeptischen Lahmheit, welche in unsern Tagen sich wohl gar Weisheit nennen läßt, die an der absoluten Evidenz zweifelt, und diese durch das Allerentlehnteste klarer und evidenter machen will, — ist Bedingung unserer, und aller Wissenschaft, und wird vorausgesetzt.

Was nun insbesondere das Erklären der Phänomene aus dem evidenten Princip belangt, so versteht sich ohne Weiteres, daß, wenn das Princip richtig ist, und die Folgerung gleichfalls, es mit der Erklärung recht gut von Statten gehen wird; nur ist dabei zu bemerken, daß, da das Princip erst die wahre Einsicht in das Wesen des Phänomens, als solchen, verleiht, es sich

wohl ergeben könnte, daß Manches in dieser Prüfung am Princip gar nicht einmal die Ehre behielte, ein rechtliches und ordentliches Phänomen zu sein, sondern sich in Täuschung und Hirngespinnste auflöst, was doch alle Zeitalter entweder für ein Phänomen, oder, so Gott will, wohl gar für an sich bestehende Realität genommen haben: — daß daher in dieser Absicht die Wissenschaft, weit entfernt von der faktischen Auffassung der Phänomene irgend ein Gesetz, oder einen Orient zu erhalten, im Gegentheil dieser selbst das Gesetz giebt; welches Verhältniß man also ausdrücken kann: Nur was sich aus dem Princip ableiten läßt, ist Phänomen; was sich aus ihm nicht ableiten läßt, wird vielleicht, nebenbei auch noch unmittelbar, wenn man sich aber etwa dieses direkten Beweises überheben wollte, mittelbar durch die bloße Nichtableitung, zum Irrthume. Schon, — welches das Zweite ist, — durch die so eben wiederholte Einsicht ist uns, besonders, wenn wir, was nachher sich ergab, und unten verzeichnet ist, dazunehmen, eine neue Lichtwelt über unser gesammtes Wissen aufgegangen, und eine Welt von Irrthum, in welcher fast alle Sterblichen ohne Ausnahme sich befinden, untergegangen; und es kann belebend sein für die Aufmerksamkeit, und ein vortheilhaftes Licht werfen auf das Folgende, wenn wir gleich hier diese Resultate fassen.

1) Das Licht, als das eine einige, wahrhaft selbstständige, setzt durch die Zerschlagung des formalen Begriffes, welches die Bedingung seiner eigenen, realen Erscheinung und Lebendigkeit ist, ab ein für sich bestehendes, nicht weiter zu bestimmendes, und durch die Nichtgültigkeit des Begriffes von ihm, unbegreifliches Sein. Das Licht ist schlechthin Eins, und der an ihm schwindende Begriff Einer, die Sonderung in dem an sich Einen, und das Sein ist Eins: es könnte daher nie zu Etwas, ausser diesen Dreien, kommen; und die einige Existenz ginge auf in der Intuition des Selbstständigen, in Vernichtung des Begriffes: (und es wird sich finden, daß was eigentliche, wahre Existenz betrifft, es dabei auch sein Bewenden hat). Wollen Sie, wie man pflegt, das absolut selbstständige, Eine, in sich selber aufgehende Sein *Gott* nennen; so wäre die einige wahrhafte Existenz das Anschauen Gottes. Bemerken Sie aber dabei, — und schon da geht eine Welt des Irrthums unter, — daß *dieses Sein*, ungeachtet es vom Lichte aus, als das absolut Selbstständige gesetzt ist, weil das Licht in seinem Leben sich selber verliert, es doch in der That nicht *ist*, eben weil es das Prädikat des *ist*, des Bestehens, somit des Todes in sich trägt, — sondern das eigentlich Absolute nur das Licht ist: also die Gottheit nicht mehr in das todte Sein, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß. — Nicht etwa, wie man die W.-L. wohl auch mißverstanden hat, in *Uns*: dies ist, welchen Sinn man ihm auch zu geben suche, sinnlos. Dieß war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht *Dualismus* sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war *Spinoza*: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unläugbar. Nun tödtete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = *Sein* ohne *Leben*, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, welches die W.-L. als Transscendental-Philosophie hineinführt. (Atheist, und Nichtatheist. Die W.-L. könnte des Atheismus nur der beschuldigen, — ich beziehe mich hier gar nicht auf wirkliche Begebenheiten, denn von allen diesen Dingen ist in Betreff der W.-L. gar nicht die Rede gewesen, indem in der That Keiner Etwas von ihr gewußt: — nur der, welcher einen todten Gott will: todt innerlich in der Wurzel, ungeachtet er hinterher mit dem scheinbaren Leben, mit Zeitexistenz, Willen, und oft sogar mit blinder Willkühr beschenkt wird; wodurch nun weder *sein* Leben, noch das unsrige begreiflich, und Nichts gewonnen wird, als daß zu der Menge endlicher Wesen, deren in der Erscheinung mehr, als genug vorkommen, noch Eins mehr der Anzahl nach, übrigens eben so beschränkt und endlich, wie sie, und

genetisch gar nicht von ihnen verschieden hinzukommt. — Dies im Vorbeigehen, um einen bedeutenden Grundcharakter der W.-L. in ihrem Inhalte bei Zeiten klar anzugeben). — —

Das Eine Glied ist *Sein*: das andere, der vernichtete Begriff, ist ohne Zweifel das *subjektive* Denken, oder Bewußtsein. Wir hätten daher hier die Eine der beiden oben aufgestellten Grunddisjunktionen, die in S und D, — hätten dieselbe, wie wir sollten, ergriffen in ihrer Einheit, und als durchaus und schlechthin hervorgehend aus ihrer Einheit; und hätten dabei zugleich, daß ich auch dies beiläufig beibringe, schon das Schema der Vernichtung des Ich am reinen Lichte, sogar *anschaulich*. Denn setze man, daß das Princip des vernichteten Begriffes eben das Ich sei, wie Jeder wohl leicht zugeben dürfte, indem ich ja erscheine, als der Aufforderung zufolge mit Freiheit construirend, und entwerfend den Begriff; so ist seine Vernichtung vor der Gültigkeit an sich, falls ich nicht mehr bin, als sein Princip, zugleich *meine* Vernichtung in derselben Beziehung, und das Ergriffen- und Hingerissenwerden von der Evidenz, die nicht ich mache, sondern die sich selber macht, ist das erscheinende Bild meines Vernichtetwerdens und Aufgehens in's reine Licht.

2) Dies, sage ich, ist Resultat des Lichtes an sich in seiner lebendigen Aeusserung: hierbei mußte es, dieser Einsicht zufolge, und falls es bloß nach ihr ginge, bleiben, und wir kämen nie daraus heraus. Aber ich sage, wenn wir uns nur recht besinnen, so sind wir schon heraus: wir haben ja betrachtet das Licht, und es objektivirt: das Licht hat daher — wem bei der vorigen Erörterung dieser Umstand entgangen sein sollte, der bemerke ihn ja hier — das Licht hat eine doppelte Aeusserung und Existenz, theils seine innere Existenz und Leben, bedingt durch Vernichtung des Begriffes, bedingend und setzend absolutes Sein; theils ein *Aeusseres* und *Objektives*, in und für unsere Einsicht. —

Was nun die letztere betrifft, — daß wir zunächst von ihr allein reden; so ist uns noch wohl erinnerlich, daß wir sie und Alles, was in ihr liegt, nicht unmittelbar hatten, sondern daß wir vom Anfange unserer Untersuchung an uns zu ihr erhoben, Anfangs durch Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des objekti-

ven Wissens zur absolut sich darbietenden Einsicht, daß ja doch das eigentliche Wissen darin immer dasselbe sein müsse; sodann durch tiefere genetische Erörterung dieser Einsicht selber. Dies ist bisher unser Verfahren gewesen; durch dieses Verfahren allein hat die neue unbekannte Geisteswelt, in der wir unser Wesen treiben, sich uns aufgeschlossen, und ohne dieses Verfahren sprechen wir von Nichts. — Nun erscheint es uns ferner, daß wir dieses Verfahren sehr füglich auch hätten unterlassen können; wie wir es denn ohne Zweifel alle die Tage unseres Lebens, ehe wir an die W.-L. kamen, unterlassen haben. Diese Erscheinung nun, — indessen ohne weitere Untersuchung über ihre Gültigkeit oder Nichtgültigkeit an sich, — rein aufgefaßt, liegt in ihr Folgendes: die äussere Existenz des Lichtes in einer Einsicht von ihm, als des Einen Absoluten, ewig sich Gleichen, in seiner Grunddisjunktion von Sein und Denken, sei bedingt durch eine Reihe von Abstraktionen und Reflexionen, die wir frei vollzogen haben; kurz, durch das Verfahren, das wir als freie, künstlich zu Stande gebrachte W.-L. angeben; nur *in ihr*, und *für sie*, und *ausserdem durchaus nicht*, komme es zu dieser *äussern* Existenz.

Wiederum aber behaupten wir, was die *innere* Existenz und Aeusserung des Lichtes betreffe, so sei diese ohne alle Bedingung, und hier insbesondere, ob sie eingesehen werde oder nicht, welche Einsicht ja es nur ist, die durch die erscheinende Freiheit bedingt ist, an und für sich, falls nur das Licht sei, dieselbe Eine, ewig sich gleiche, durchaus nothwendige. Wir behaupten daher, was bedeutend ist, und was ich wohl zu merken bitte, *zwei* verschiedene Weisen des Lichtes dazusein und zu leben: die Eine mittelbar, und äusserlich im Begriffe, die zweite schlechthin unmmittelbar *durch sich selber*, ob es auch Keiner *einsieht*, und der Strenge nach, daß es wirklich durchaus Keiner einsieht, sondern dieses inwendige Leben des Lichtes durchaus *unbegreiflich* wird.

Die Urdisjunktion des Lichtes ist im Sein und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heißt daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichteten

Begriff und Sein: welcher Spaltung nun die Einsicht allerdings folgen kann, wie sie ihr jetzo von unserr Seite folgt, Nachconstruirend, von der Spaltung eben in Begriff, als Begriff, und Sein, als Sein: doch aber stehen lassen müssend, als ihr undurchdringlich, die innere Spaltung selber; was nun erst, ausser der schon oben gefundenen, sehr wohl begriffenen Form der Unbegreiflichkeit, einen ewig unbegreiflich bleibenden materialen Inhalt des Lichtes als reine Einheit giebt.

(Ich habe mich da wieder über einen Hauptpunkt der W.-L. deutlicher ausgesprochen, als es mir noch je gelungen. Wir gewinnen sehr viel, wenn uns dies gleich hier zur Stelle klar wird. — Das Licht schlechthin durch sich lebt, müßte heißen: es spaltet sich schlechthin in S und D. Aber schlechthin durch sich, heißt auch, unabhängig von aller Einsicht, und absolut negirend die Möglichkeit der Einsicht. Nun ist ja allerdings, seit mehreren Stunden, von uns gesehen, und eingesehen worden, daß das Licht in S und D sich spalte: sonach liegt diese Spaltung, als solche, gar nicht einmal im Lichte, wie wir bisher geglaubt haben, sondern in der Einsicht des Lichtes. Was bleibt denn nun also übrig? Das inwendige Leben des Lichtes selber, von sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung, in reiner Einheit; das eben nur im mittelbaren Leben ist, und sich hat, und sonst nirgends. Es lebe, so wird es eben leben und erscheinen, und ausserdem giebt es keinen Weg dazu. — Wohl: kannst du mir nicht eben eine Beschreibung davon geben? Sehr gut: und ich habe sie dir gegeben; eben das durchaus nicht Einzusehende, der vollendeten, und sich bis in die Wurzel durchdringenden Einsicht übrig Bleibende, darum für sich bestehen Sollende. Wie kommst du denn nun also zu diesen Prädikaten des nicht Einzusehenden, d. h. nicht aus einem Disjunktions-Nebengliede, so wie das Sein aus dem Denken u. v. v. zu Construirenden: daß es sei das der Einsicht übrig Bleibende, für sich bestehen Sollende, welches wohl nur eben der Gehalt, oder die Realität sein wird, welche du hier in ihrer Wurzel abzuleiten behauptest? Offenbar nur durch Negation der Einsicht: alle diese Prädikate daher, mit dem gewaltigsten an seiner Spitze, dem absolut Sub-

stanten, sind nur negative Merkmale, in sich todt und nichtig. Hebt denn nun dein System mit Negation, und mit Tod an? Keinesweges, sondern es verfolgt grade den Tod bis in seine letzte Verschanzung, um zum Leben zu kommen, dies liegt im Lichte, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte). —

Es ist sichtbar, daß unsere ganze Untersuchung einen neuen Standpunkt genommen hat, und wir tiefer eingedrungen sind in den Kern. Das Licht, das vorher nur in seiner Form, als sich selber machende Evidenz, eingesehen wurde, daher auch nur ein bloß formales Sein setzte: ist in sich zum einigen, lebendigen Sein, ohne alle Disjunktionsglieder geworden. Was wir vorher für Urlicht hielten, hat sich nun verwandelt in bloße Einsicht und Stellvertretung des Lichtes, und es ist jetzt nicht bloß vernichtet der für einen Begriff anerkannte Begriff, sondern sogar L und S. Vorher sollte nur vernichtet werden das leere Sein des Begriffes; wie hätten wir wohl zu diesem, obwohl leeren Sein kommen sollen? Vernichtet werden durch Etwas, das selber Nichts war. Wie wäre dies möglich? Jetzt haben wir eine absolute Realität am Lichte selber, aus welchem vielleicht sowohl das scheinbare Sein, als sein Nichtsein vor dem absoluten, sich dürfte begreiflich machen.

Noch merke ich ausdrücklich an, was ohne dies der Augenschein lehrt, daß diese Realität im Urlichte, wie sie beschrieben worden, schlechthin und durchaus Eine, und sich selber gleich ist, und daß sich, wie es in derselben innerlich zu einer Disjunktion und zu einem Mannigfaltigen kommen solle, noch gar nicht einsehen läßt. — Bemerken Sie: die Disjunktion in S und D, und was etwa, nach schon oben gegebenen Winken daran noch hangen möchte, liegt im Begriffe, der vor der Realität vergeht, geht somit die Realität und das Licht gar nichts an. Nun soll es, nach der Aussage der Erscheinung im Leben, welcher auch provisorisch unser System schon die phänomenologische Wahrheit zugestanden hat, doch noch zu einer Disjunktion kommen, die

entweder höher oder wenigstens auf gleicher Stufe mit Sein und Denken liegt, da sie über Sein und Denken sich erstreckt; und die für eine Distinktion in der Realität selber gehalten wird. Da nun das Letztere unserer obigen Einsicht widerspricht, also gewiß unwahr ist; so müßte dieser neue Disjunktionsgrund doch auch in einer, bisher nur nicht bekannten, oder nicht sattsam untersuchten Bestimmung des **Begriffes** liegen, der, als Begriff, doch wohl auch begreiflich sein muß, also keine neue Unbegreiflichkeit hier vorgespiegelt werden darf. Ist aber diese seine Bestimmung begriffen, so läßt aus ihr eben so begreiflich sich Alles ableiten, was in ihr liegt. Welcherlei Verschiedenheiten in der erscheinenden Realität auch vorkommen möchten, jetzt und in alle Ewigkeit; so ist einmal für immer a priori klar, daß sie sind S — D + B + L; Ein und dasselbe, ewig sich gleich Bleibende, und nur in B verschieden; daß daher die **Realität**, mit welcher allein es eine wahre Philosophie zu thun haben kann, indem ja alles Wahre in ihr aufgehen muß, die Falschheit aber, und der Wahn abgehalten werden sollen; hier nicht nur überhaupt vollkommen abgeleitet und verständlich gemacht, sondern auch nach allen ihren möglichen Theilen a priori zerlegt und analysirt wird. Nach ihren Theilen, sage ich; ausschließend davon L (= Licht). Denn dies ist in der That kein Theil, sondern das Eine wahre Wesen. — Es ist hierbei zugleich klar, wie weit die Ableitung und Nachconstruction des wirklichen Wissens in der W.-L. geht: die Einsicht vermag **sich** einzusehen, der Begriff sich zu begreifen; so weit dieser reicht, reicht auch jene. Der Begriff findet seine Gränze; begreift sich selber als begränzt, und sein vollendetes sich Begreifen ist eben das Begreifen dieser Gränze. Die Gränze, welche wohl ohne alle unsere Bitte oder Gebot Keiner überschreiten wird, erkennt sie nun bestimmt an; und jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht: sie verweiset daher aus sich heraus an das Leben, oder die Erfahrung, nur nicht an das jämmerliche Auffammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zu Theil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.

IX. **Vortrag.** Ich bin im Begriffe, in den drei nächstfolgenden Vorträgen, in eine tiefere Untersuchung, als die bisherigen es waren,. einzugehen. Diese Untersuchung wird, wie sich ergiebt, vorhaben, **um** einen festen Mittelpunkt, und von ihm aus einen bleibenden Leitfaden unserer Wissenschaft zu gewinnen, somit, noch bevor wir diesen Leitfaden haben. — Es ist daher, um uns nicht zu verwirren, viel daran gelegen, daß wir uns an den provisorisch hingestellten halten: — daher:

1) Der Form nach, d. h. in Beziehung auf die Materie, die wir untersuchen, und die Weise, wie wir sie nehmen, sind wir schon wirklich in der W.-L. befindlich, und über die Prolegomena hinaus: denn wir haben (und mit der Erinnerung hieran hob die vorige Stunde an) schon wirklich, und in der That Einsichten in uns erzeugt, welche uns in die ganz neue und der W.-L. eigene, über alle faktische Evidenz, in deren Gebiet die Prolegomena stets verharrten, erhobene Welt hinein versetzt. Wir sind unvermerkt aus den Prolegomenen in die Wissenschaft gekommen; und zwar begab es sich mit diesem Uebergange also: wir hatten das Verfahren der W.-L. durch Beispiele zu erläutern, und bedienten uns, weil ich nach dem Zustande des Auditoriums dies möglich fand, gleich des ursprünglichen Beispiels, der Sache selber. Lassen wir dieses nun als bloßes Beispiel fallen, und nehmen es im Ernste, und für die Sache; so sind wir in der Wissenschaft. Dies, so wie es bisher stillschweigend geschehen, geschehe nun mit unserm guten Wissen, und unserer Declaration.

2) So standen wir in der vorletzten Stunde B — L — S. a (a = unserer **Einsicht** davon). Bild, setzend ein in ihm Abgebildetes, = S und umgekehrt: verknüpft in der Einheit des Lichtes. Also — jenes Verhältniß von B — L — S das **Wesentliche** durchaus alles Lichtes, ohne Ausnahme: dieses **Modifikation**, ohne welche nicht. — Dies giebt nun sehr gut im Allgemeinen den Weg an, aber speciell erkannt ist dadurch noch Nichts. Es waren nur die Prolegomena zu dieser Untersuchung.

Auch hat sich hierbei über einen wichtigen, oben nicht ohne Schwierigkeit in seiner Form behandelten Punkt, schon ein guter

Wink ergeben. Das Wissen sollte, durchaus in demselben Schlage, sich disjungiren nach zwei verschiedenen Divisions-Fundamenten: S — D, Einheit, und x, y, z Einheit. Hier sehen wir, daß das an sich ewig Eine, und sich selber gleiche Licht, nicht an sich, sondern in seiner Einsicht, und als Eingesehen sich theilt in jene Mannigfaltigkeit, welches nun etwa x, y, z sein möchte: das Licht, welches an sich, und in seiner ewigen Gleichheit unabhängig von seiner Einsicht (wenigstens, wie wir diese tiefer gesetzt haben) sich theilt in Sein und Denken; daß daher, falls nur das Licht nie ist, ausser in seiner Einsicht, diese aber disjungirt; und das Licht auch nicht an sich ist, ohne in sich selber sich zu disjungiren in Sein und Denken, die Disjunktion nach beiden Disjunktions-Fundamenten schlechthin Eine, und unabtrennlich ist. Hierbei muß es nun bleiben, und dieser Satz, als bei aller weitern Bestimmung, die er noch erhalten dürfte, in sich wahr, und wahr bleibend, werde nie fallen gelassen (Eben dadurch, daß man doch feste Endpunkte im Wandel der Untersuchung hat, wird man fähig, den verschiedensten Wendungen dieser Untersuchung ohne Verwirrung zu folgen, und sich darin zu orientiren, indem doch der Punkt bleibt, an den Alles sich anknüpft; da man im Gegentheil sehr bald in Verwirrung gerathen würde). —

Nun ist, in Absicht des Begriffes, der weder im Lichte, als dem für den Begriff Abgebildeten, noch in der Einsicht, als dem Bilde, sondern nur zwischen beiden liegt, eingesehen worden, daß seine Form an sich, ein bloßes **Durcheinander**, ohne alle äusserliche Consequenz, d. i. ohne antecedens oder consequens sei, welche beiden, und ihr ganzes wechselndes Verhältniß, nur aus der lebendigen Darstellung dieses Begriffes kommen. Diese Einsicht, die, wo ich nicht irre, in der höchsten Klarheit dargestellt wurde, wird vorausgesetzt, und an sie hier nur erinnert. Wollte ich hier zur Schärfung derselben ja noch Etwas beibringen, so könnte es nur dies sein: dem Begriffe, als absolute Beziehung des Abgebildeten auf's Bild, und umgekehrt, kommt es, da er nur diese Beziehung ist, gar nicht darauf an, daß das Abgebildete das für sich bestehende Licht, und das Bild

— dieses Bild sein soll; Abgebildetes und Bild, bloß als solches, reicht ihm hin; ferner kommt es dem innern Wesen desselben, dieses als absolut für sich bestehend vorausgesetzt, auch nicht einmal an auf Abgebildetes und Bild, sondern dieses innere Wesen ist ja sichtbar ein bloßes Durcheinander. Daß dieses Durcheinander, als eben existent, am Bild und Abgebildeten eingeleuchtet, hat sich faktisch also gefunden. Wer berechtigt uns denn aber, zu sagen, theils, daß dieses Durcheinander einleuchten, oder existent werden müsse, theils, falls es etwa dieses solle, es grade am Bild und Abgebildeten sich construiren müsse, und nicht etwa für andere, und unter andern Bedingungen auf eine unendlich verschiedene Art sich construiren könne: durch welche Erwägung wir die untern Glieder, und ihr Disjunktions-Fundament, in einem System genetischer Erkenntniß nämlich, verlieren. Wiederum, falls man dies uns schenken wollte, wer berechtigt uns denn, anzunehmen, daß das Abgebildete nur das Licht sein könne, und daß daher nothwendig das im Begriffe vorkommende Bild das Licht, als sein Abgebildetes, und vermittelst desselben, das andere Divisions-Fundament herbeiführen müsse: wodurch wir in einem Systeme, das mit faktischer Evidenz sich nicht begnügt, und Alles verwirft, was nicht genetisch als nothwendig eingesehen ist, auch die zweite Hälfte verlieren.

Dies Resultat ergiebt, wie es freilich, sobald wir uns nur ernstlich besinnen, sich ergeben mußte. Setzen wir den Begriff, das absolute Durcheinander, als selbstständiges, für sich bestehendes Wesen, so verschwindet uns Alles ausser ihm, und es zeigt sich keine Möglichkeit, aus ihm heraus zu kommen; grade eben also, wie es uns oben, da wir das Licht also setzten, mit ihm dergestalt erging. Das ist natürlich. Alles selbstständige Sein hebt jedes andere Sein ausser ihm. Wohin du nur irgend dieses Sein setzen mögest, so wird es allenthalben diesen, in seiner Form liegenden, Effekt auf gleiche Weise haben.

Diese Betrachtung giebt uns nun genau die Aufgabe unseres weitern Verfahrens; und ich wünsche, daß wir dieses Verfahren gleich hier im Voraus in seiner Einheit kennen lernten, damit

wir durch die verschiedenen Gestalten und Wendungen, die es im Verfolg nehmen dürfte, nicht irre gemacht, in jeder möglichen, dasselbe Eine Verfahren nur in der oder der besondern Modifikation, unschwer wieder erkennen, und, welches diese Modifikation sei, und woher sie komme? — Der, als unterbrochen eingeleuchtete, genetische Zusammenhang muß hergestellt werden. Dies kann nun nicht etwa also geschehen, daß wir neue Glieder hineinsetzen, und dadurch die Lücken füllen; denn woher sollten wir diese bekommen! Hinzudenken Etwas, wo Nichts ist, vermögen wir nicht einmal. Also, der jetzt ermangelnde genetische Zusammenhang muß in den vorhandenen Gliedern selber liegen; wir haben sie nur noch nicht recht, d. h. wir haben sie noch nicht vollständig genetisch, sondern zum Theil nur erst faktisch angesehen. In den vorhandenen Gliedern, sage ich; also, wenn es uns nur darum zu thun wäre, auf jedem Wege zu unserm Ziele zu kommen; so wäre es gleichgültig, von welchem vorhandenen wir ausgingen. Würde nur Eines von allen bis zu dem in ihm liegenden, erzeugenden Leben von uns durchdrungen; so müßte in uns der Alles absetzende, und zugleich verknüpfende Lichtfluß aufgehen. Es liegt uns aber noch überdies daran, den kürzesten Weg zu gehen; und da ist denn natürlich, daß wir uns an das zu halten haben, was bisher uns als das Allerunmittelbarste erschienen ist, und worin wir wechselnd das Absolute gesetzt haben, nämlich L i c h t und B e g r i f f, und in Absicht deren wir uns eben in Zweifel befinden, welches von beiden das wahre Absolute sei. Wenn wir Beide a l s o durchdringen, daß j e d e s sich als das Princip des andern zeigt, so ist a) klar, daß wir dadurch in jedem m i t t e l b a r zugleich das in dem Andern u n m i t t e l b a r liegende Disjunktions-Princip mit erfaßt haben; b) klar, daß wir, in unserer wissenschaftlichen Erzeugung ausgehend von beiden, doch dem Wesen nach ein höheres gemeinschaftliches D i s j u n k t i o n s- und E i n h e i t s-Princip beider erhalten; darum beide, bisher als absolut hingestellte, diese ihre Absolutheit verlieren, und lediglich eine relative behalten. Also, unsere, der werdenden W.-L., Erkenntniß steigt auf von ihnen, als den absolut Vorausgesetzten; dies wäre der äussern Form nach eine

Synthesis post factum. Da aber dieses Aufsteigen in seinem innern Wesen selber genetisch ist, und nicht bloß, wie bei K a n t gesagt wird, und wir selber hier vorläufig sagen, es müsse da doch noch eine höhere Einheit sein, — sondern diese Einheit selber im innern Wesen construirt wird; so wird sie g e n e t i s c h e Synthesis. Wiederum aber steigt nun die in ihrem Princip genetische, die höhere Einsicht durchdringende, und von ihr durchdrungene, darum mit ihr selber identische W.-L. herab zu dem Mannigfaltigen, und ist s y n t h e t i s c h und a n a l y t i s c h zugleich, d. h. wahrhaft lebendig genetisch. Diese Einheit des L und B zu finden, und sie auf die so eben kurz, aber bestimmt, angegebene Weise zu finden, ist unsere Aufgabe, und diese Auffindung die Einheit, worauf unser ganzes nächstes Verfahren sich zurückführt. Daß dieses nicht ohne Schwierigkeit sei, und daß es besonders einen hohen Grad der Aufmerksamkeit erfordere, will ich nicht verfehlen, sondern es ausdrücklich ankündigen. Davon aber glaube ich überzeugt zu sein, daß derjenige, der nur alles bisher Aufgestellte wirklich eingesehen hat, und das vorstehende Schema, und die oben beschriebene Einheit des Verfahrens festhält, und nach ihr von Zeit zu Zeit sich orientirt, sich nicht verwirren könne. Dies ist aber auch nur das einzige wahrhaft schwere Geschäft in unserer Wissenschaft. Der andere Theil der Ableitung der mittelbaren und secundären Disjunktionen, ist dem, welchem nur das Erste recht gelungen ist, ein leichtes und kurzes Geschäft, so ungeheuer und so wahnsinnig es dem vorkommen mag, der über das Erste Nichts weiß. Dieser zweite Theil nämlich, wie sich aus dem Bisherigen versteht, und wie ich hier nur zum Ueberflusse beibringe, hat eben das Geschäft, schlechthin alle möglichen Modifikationen der erscheinenden Realität, abzuleiten. Darüber staunt nun der bisher in faktischer Evidenz Befangene, weil es die einzige, ihm zugängliche und sichtbare Schwierigkeit ist. Aber diese Ableitung (der Mannigfaltigkeit der erscheinenden Realität) ist nichts mehr, als etwa ein genialischer Einfall, der sich auch nur an die Genialität und das Wahrheitsgefühl des Lesers oder Zuhörers wenden, nimmermehr aber vor der strengen Vernunft sich rechtfertigen kann; wenn sie nicht ihr eigenes Princip hat und

angiebt. Dieses Princip nun zu finden, und klar zu machen, dürfte wohl die rechte Arbeit sein: in dessen Besitze sich befindend, muß die Anwendung wohl so leicht sein, und — da hier die vollkommenste Klarheit und Bestimmtheit Statt findet, -- wohl noch leichter, als anderwärts die bloße Anwendung von Principien; und man könnte erforderlichen Falls sich wohl gar begnügen, diese Anwendung an einigen Beispielen gezeigt zu haben. — Daß ich dies, indem ich es gern einmal für immer abthäte, sogar auf bestimmte Fälle herunterführe: die Ableitung von Zeit und Raum, in der die Kantische Philosophie sich ermüdet, und ein gewisser Theil der Kantianer, als in der wahren Weisheit lebenslang befangen bleiben, oder der Körperwelt, in ihren verschiedenen Stufen der Organisation, oder der Verstandeswelt, in allgemeinen Begriffen, oder der Vernunftwelt, in moralischen oder religiösen Ideen, oder wohl gar der Welt der Intelligenzen, hat gar keine Schwierigkeit, und ist gar nicht das Meisterstück der Philosophie; denn alles dieses, und was man noch etwa dazusetzen könnte, existirt wirklich und in der That gar nicht, sondern es ist die, falls man nur seine Nichtexistenz erst begriffen hat, gar leicht zu begreifende Erscheinung des Einen wahrhaft Existenten. Dem nun freilich, welcher bisher unbefangen an die Existenz der Körper, d. h. der Wahrheit nach, des als Nichts dargestellten Nichts, und — falls es hoch kam — an die Existenz von Seelen, d. h. der Wahrheit nach, an Gespenster, geglaubt; vielleicht tiefsinnige Untersuchungen über den Zusammenhang des Leibes und der Seele, oder der letztern Unsterblichkeit angestellt hat: — damit über den letzten Punkt ich ja keinen Augenblick den Unglauben bestärke, oder den Glauben ärgere, setze ich gleich hinzu: über die Unsterblichkeit der Seele kann die W.-L. Nichts statuiren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist eben so ewig, wie dies: also sie hält es wie Jesus: wer an mich glaubet, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber — wer, setze ich die unterbrochene Periode fort, an so Etwas bisher geglaubt, und an dergleichen philosophische Fra-

gen sich gewöhnt hat, verlangt von einer W.-L., die ungefähr also redet, wie die unsrige, zunächst wohl, daß sie sich auf diese Punkte mit ihm einlasse, und etwa nur erst durch eine Induktion desjenigen, woran er bisher als an Realität glaubte, ihm den Irrthum benehme. So hat es nun z. B. Kant gemacht; aber es hat Nichts geholfen: konnte auch eigentlich Nichts helfen, weil es nicht gründlich ist. Die W.-L. nach strenger Methode und auf ihrem kürzesten Wege einhergehend, macht es noch besser mit ihnen, als sie es begehren. Sie schneidet den Irrthum nicht in seinen einzelnen Zweigen ab, bei welcher Arbeit unter Andern auch gar leicht sich das ergiebt, daß, indem man an der Einen Seite schneidet, es an der andern gar fröhlich wieder wächst, sondern sie begehrt, ihn abzuschneiden in der Gesammtwurzel aller dieser Zweige. Sie bittet vorläufig bloß um Geduld, und daß man nach den einzelnen Phänomenen der Krankheit, welche Phänomene zu heilen sie gar nicht begehrt, nicht zu aufmerksam hinfühle: werde nur erst der ganze inwendige Mensch gesund, so werde es sich mit diesen einzelnen Phänomenen schon von selbst geben.

Diese Angabe des eigentlichen Standpunktes nun, und der Einheit unseres nächsten Verfahrens, der Zusammenhang dieses nächsten Geschäftes, zu betrachten als einen ersten Theil, mit einem nachmaligen Geschäfte, das sich als der zweite Theil ansehen läßt, war nun, was heute in uns aufgebaut werden sollte: und in Beziehung hierauf können Sie alles Vorhergehende betrachten, als das Bedingniß der klaren Einsicht für das heutige. Für materiale Einsicht in den Gegenstand unserer Untersuchung ist dadurch noch Nichts gewonnen; ja es ist sogar ein sehr wichtiger Punkt dieser Einsicht, den wir gestern beiläufig und aliud agendo fanden, als zu unserm heutigen Zwecke nicht gehörig, fallen gelassen worden, den wir morgen, eben für den heute klar angekündigten Zweck wieder aufsuchen werden. Was aber die Form belangt, ist eine allgemeine Uebersicht und ein Orient gewonnen, der uns vor jeder künftigen Verwirrung schützen kann. Das Schema gelte provisorisch als stehend, und es soll keine willkühr-

lichen, sondern nur durch die erweiterte Einsicht begründeten Veränderungen erleiden.

Um zum Beschlusse noch den wiederholenden Zuhörern anzugeben, wo sie im vorigen Gange dasselbe wiederfinden, und sie dadurch in den Stand zu setzen, die W.-L. mit der Vielseitigkeit anzusehen, welche Ihnen die wiederholte Beschäftigung gestattet: Was hier Begriff heißt, hieß im ersten Vortrage inneres Wesen des Wissens, was hier Licht, dort fremdes Sein desselben, das erste lediglich intelligibel, das letztere Intuition; denn es ist klar, daß das innere Wesen des Wissens nur eben im Begriffe, und zwar in einem Urbegriffe, ausgedrückt werden kann; wiederum, daß dieser Begriff, als Einsicht in sich selber, doch abermals Einsicht oder Licht setzt. Es ist daher klar, daß dieselbe Aufgabe, die hier ausgesprochen: die Einheit von B und L zu finden, dieselbe ist, die dort durch die Sätze: das Wesen des Wesens nicht ohne sein Sein, und v. v. oder Intelligiren nicht ohne Intuition und v. v., welche eingesehen, sonach die in ihnen liegende Disjunktion in der Einheit der Einsicht Eins werden sollte. Sie erinnern sich, daß wir uns mit dieser Einsicht geraume Zeit beschäftigten, und daß sie unter verschiedenen Gestalten und Beziehungen, aber immer nach synthetischer Regel, wiederkehrte. Anders wird es hier freilich auch nicht geschehen können, und dieses sich damals schon Ergebende habe ich gemeint, als ich oben von mannigfaltigen Wendungen und Modifikationen desselben Einen Verfahrens sprach. Der Unterschied, und, wie es mir scheint, ein Vorzug des gegenwärtigen Ganges vor dem frühern ist also der, daß gleich von vorn herein, und noch ehe wir uns in das scheinbare Labyrinth stürzen, die verschiedenen künftigen Betrachtungen nach ihrer geistigen Einheit bekannt sind. — Hoffentlich — dieses hoffentlich bezieht sich nicht eigentlich auf mein eigenes Wissen, und Vortragsvermögen, sondern auf das Vermögen der Versammlung, dem Vortrage zu folgen: — hoffentlich wird bald sogar ein ordnendes Princip dieser mannigfaltigen Wendungen darstellbar werden, wodurch das Geschäft sich noch mehr erleichtern möchte. — Und so wird es denn diesem Theile der Versammlung nicht schwer werden, in

dem jetzt so Ausgedrückten dasselbe, was früher anders gesagt wurde, und umgekehrt, wieder zu erkennen, und durch diese Befreiung von meinem zwiefachen Buchstaben überhaupt sich zu befreien von einem Buchstaben, der gar nicht bedeuten will, und lieber gar nicht existirte, wenn ohne ihn ein Vortrag möglich wäre; um dagegen selber in eigenem Geiste, frei von jeder Formel, und mit selbstständiger Lenksamkeit nach allen Seiten hin die Einsicht aufzubauen.

Daß ich, weil wir noch Zeit haben, Folgendes hinzusetze, ungeachtet es zum Wesentlichen nicht gehört, und auf die geringere Anzahl der hier Versammelten eine Beziehung haben dürfte: ausser daß man nur das, was man selbst mit dieser Freiheit von der Form, in der man es empfangen, besitzt, wahrhaft als sein Eigenthum besitzt, kann man es auch nur unter dieser Bedingung zweckmäßig wiederum vortragen und mittheilen. Nur das Lebendige, im Moment, oder nicht entfernt von ihm Empfangene trifft lebendige Gemüther; nicht die durch Gehen aus einer Hand in die andere, oder durch lange Zwischenzeit ertödtete Form. Hätte ich daher diesen Vortrag der W.-L. nebst den vorigen vor derselben Versammlung von Personen zu halten gehabt, welche die W.-L. längst gekannt, und über die Sache keines weitern Unterrichtes bedurft hätte, und deren Absicht bloß die gewesen wäre, sich weiter für den eigenen mündlichen Vortrag der Philosophie auszubilden; so glaube ich doch, daß ich einen ungefähr so verschiedenen Gang hätte nehmen müssen, als ich jetzt nehme, und und daß ich diesen zukünftigen Lehrern der Philosophie über die Benutzung dieser Verschiedenheit ungefähr also hätte rathen müssen, wie ich denen unter Ihnen, für die es Statt hat, so eben gerathen.

X. Vortrag. Unsere nächste Aufgabe ist nun klar bestimmt, L einzusehen, als genetisches Princip von B und umgekehrt, also die Einheit und Disjunktion beider zu finden. (Daß ich dabei noch eine beiläufige Bemerkung mache. Wer unter Ihnen hat denn L oder B, nicht im Allgemeinen und Verworrenen, sondern

in der Reinheit und Einfachheit, in der sie hier dargestellt sind, vor dem Studium der W.=L. gekannt? Mit diesen nun beschäftigt sich die Aufgabe; und durch die *Lösung* dieser Aufgabe ist die W.=L. im *Wesentlichen* beendigt. Die W.=L. beantwortet daher eine Frage, die sie selbst erst aufwerfen muß, löset einen Zweifel, den sie selbst erst erhoben hat; es darf daher Keinem wunderbar erscheinen, daß von der gewöhnlichen Ansicht zu ihr es keine Brücke giebt, und daß man Alles, was sie ist, erst in ihr selber lernen muß). Für die *Lösung* dieser Aufgabe ist Montags schon Etwas geschehen, das wir jetzt kurz wiederholen, und in dessen Besitz uns festsetzen wollen.

Offenbar kam, wie in faktischer Evidenz einleuchtete, das Licht vor in einer doppelten Beziehung; theils als innerlich in sich selber lebendig, und durch dieses eigene innere Leben sollte es sich scheiden in *Begriff* und *Sein*: theils in einer äussern, frei erzeugten, und dieses Licht mit seinem innern Leben objektivirenden Einsicht. Halten wir uns an das Erstere. Was macht hier das innere Leben zum *innern*? Offenbar, daß es nicht ist das äussere. Aeusseres aber wird es in der Einsicht: also, was unmittelbar folgt und dasselbe sagt: zu einem Leben wird es dadurch, daß es durchaus ausser aller Einsicht, der Einsicht unzugänglich, und diese *negirend* ist; in dieser Beziehung. Also es ist gesetzt ein *absolutes inneres Leben des Lichtes*; das nur ist im Leben selber, und ausserdem gar nicht; das daher eben nur unmittelbar im Leben selber, und ausserdem nirgends angetroffen werden kann. Ich sagte: hier liegt das eigentliche wahre *Reale* im Wissen. — Nun haben wir *selber* von diesem innern Leben (damals, und jetzo) gesprochen, es daher allerdings begriffen? Ja: und wie? Als der Einsicht absolut unzugänglich; also wir haben es nur negativ begriffen und bestimmt. *Anders* ist es nicht begreiflich: der von uns aufgestellte Begriff der *Realität*, des innern materialen Gehaltes des Wissens u. s. f. ist daher nur die *Negation* der Einsicht, und kommt nur aus ihr; und dies ist nicht nur aufrichtig zuzugeben, sondern von einer Philosophie, die ihren wahren Vortheil versteht, sogar sorgfältig einzuschärfen. In der Wahrheit ist es freilich keine Ne-

gation, sondern die allerhöchste Position, welches letztere freilich wieder ein Begriff ist; aber in der Wahrheit *begreifen* wir es eben auch nicht, sondern wir *haben* es, und *sind* es. — Dies, wobei es ohne Zweifel unverrückt sein Bewenden haben wird, sei nun unter uns ausgemacht und festgesetzt. Auch entfalle der eigentliche nervus probandi nicht: zwei Weisen des Lichtes absolut zu leben, innere, äussere, — *äussere* in der Einsicht; *innere*, daher absolut nicht in der Einsicht, noch für sie, sie abweisend. — Hierdurch ist nun unser System gegen das größte Gebrechen, welches man einem philosophischen Systeme vorwerfen kann, und beinahe allen ohne Ausnahme mit Recht, gegen den *Vorwurf der Leerheit* geschützt. Die Realität, als wirkliche wahre Realität, ist abgeleitet. Niemand wird ferner diese Realität mit *Sein* (Objektivität) verwechseln; das Letztere ist ein in sich beschlossenes, darum todtes *Fürsichbestehen* und *Aufsichberuhen*. Die Erstere ist nur im Leben, und das Leben nur in ihr, sie kann nicht anders, denn leben; und so ist unser System vor dem Tode, der alle Systeme ohne Ausnahme zuletzt irgendwo in der Wurzel faßte, gesichert, weil es das Leben selbst zu seiner Wurzel aufgenommen. Endlich ist eingesehen worden, daß diese Realität, da Licht und Leben schlechthin Eins, auch durchaus nur Eine und ewig sich gleiche sei. Unser System hat dadurch feste *Einheit* gewonnen, und vor dem Vorwurfe, daß in seiner Wurzel noch Zweiheit sei, sich sicher gestellt.

Die Einsicht, sage ich, wird im lebendigen Lichte durchaus vernichtet. Nun *sehen* wir aber, und *sehen ein* die Disjunktion in B und S. *Diese Disjunktion* daher, die wir bisher dem innern Lichte an sich zugeschrieben, ist ihm nicht zuzuschreiben, sondern nur der stellvertretenden Einsicht, oder dem Urbegriffe vom Lichte. Der Begriff rückt höher, das wahre Licht zieht sich zurück. Absolute Negation des Begriffes, welche für die W.=L., die ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig = 0 bleiben dürfte, und nur im Leben zur Position wird. — Hierbei zwei Bemerkungen, gehörig zur philosophischen Kunst und Methode.

1) Wir nehmen also hier einen Irrthum zurück, in dem wir bisher geschwebt haben. Wie sind wir zu diesem Irrthume, oder

zu dem Satze gekommen, der jetzt als irrig zurückgenommen wird? Erinnern wir uns des Ganges. Nicht in A, der Einheit von S und D, kann es liegen, noch im Disjunktionspunkte, sondern in der Einheit beider; sahen wir unmittelbar ein, getrieben durch ein mechanisch-wirkendes Vernunftgesetz, also faktisch: was der erste Schritt war. Wir erhoben uns hierauf, welches der zweite Schritt war, zur Auffassung des allgemeinen Gesetzes dieser Begebenheit, das wir natürlich nur so auffassen konnten: In einer unmittelbar sich aufdringenden Einsicht wird eine Disjunktion, als an sich gültig, vernichtet, und eine, weiter gar nicht zu beschreibende Einsicht schlechthin gesetzt. Was thaten wir denn nun da zuletzt? Ausserdem, daß wir die Bestimmtheit der Disjunktionsglieder A und , und eben so die Bestimmtheit der Einheit aufgaben, und Disjunktion, so wie für sich bestehende Einheit überhaupt und schlechthin setzten, wo die Möglichkeit des Verfahrens allerdings Wunder erregen und zu einer Frage veranlassen könnte, — ausser diesem, sage ich, thaten wir in der That nichts Neues, sondern faßten nur historisch auf die Regel der Begebenheit, stets getragen von dieser Begebenheit, und ohne alle Stütze unserer Aussage, wenn diese ausgenommen wäre. Daher behielt diese unsere zweite Einsicht, ungeachtet sie an dem erst bemerkten Ingrediens etwas Genetisches zu haben scheint, doch am zweiten ein bloß faktisches Ingrediens; und es bestätigt sich daher schon hier, am eigentlichen Hauptpunkte, was wir gestern als den Grund des unterbrochenen Zusammenhanges zwischen den Disjunktionsgliedern angaben, daß unsere ganze Einsicht noch nicht rein genetisch, sondern zum Theil noch faktisch sein dürfte. Diese, im concreten Falle sich ergebende, durch den zweiten Schritt auf ihre allgemeine Regel gebrachte Einsicht nannten wir nun reines, absolutes Licht, bloß in der Rücksicht, weil sie ihrem Gehalte nach unmittelbar, ohne irgend eine Prämisse oder Bedingung sich ergab: der Form nach aber blieb sie faktisch, und bedingt durch die vorausgehende Vollziehung am concreten Falle. Daß es hierbei sein Bewenden unmöglich haben könne, hätten wir schon aus Folgendem schließen können: Obgleich die Disjunktion des Be-

griffes in A und als ungültig aufgegeben wurde, so lag doch in dem, was Absolutes selbst sein sollte, eine neue Disjunktion, indem es vernichtend und setzend zugleich war, das Erste durch sein formales Sein, das Zweite durch sein Wesen; aber keine Disjunktion kann absolut und bloß faktisch sein, sondern sie muß genetisch werden, so gewiß sie Disjunktion ist; denn die Disjunktion ist ja überhaupt in ihrer Wurzel genetisch. (Dergleichen Bemerkungen, wie die eben gemachte, bringen zwar in der Sache nicht weiter, aber sie erhöhen an jener die Freiheit des Selbstbesitzes und der Reproduktion, und erleichtern das Verständniß des Folgenden). Resultat: weil unsere erste Annahme sich zum Theil noch auf faktische Einsicht gründete, haben wir sie aufgeben müssen. —

Ferner, wie sind wir denn nun zu dieser Einsicht des Aufgebens, und zu dem Höhern, an welches wir es aufgaben, gekommen? Wenn Sie sich erinnern, durch die, freilich nur in faktischer Evidenz gegebene, Unterscheidung zweier Weisen des Lichtes, zu sein und zu leben: der innern und der äussern; und der genetischen Einsicht der letztern, oder der Frage, wie es zu einem absoluten Innern, als innern, kommen solle; also eben durch die Erhebung in genetische Ansicht dessen, was vorher nur verblaßt und faktisch gedacht wurde. Uebrigens gestand ich, wie es ja offenbar ist, und Jeder sich erinnern wird, daß diese ganze Disjunktion zwischen Innerm und Aeusserm doch nur in faktischer Ansicht liege. Für wiederholende Zuhörer noch dies: der hier gemachte Unterschied zwischen innerm und äusserm Leben des Lichtes ist derselbe, der im ersten Vortrage als Unterschied zwischen immanenter und emanenter Existential-Form so wichtig und bedeutend wurde.

B und L, beides sind nur Begriffe: der erste lediglich Disjunktion überhaupt, welche Disjunktion weiter keine Rechenschaft über sich zu geben vermag, d. h. deren Glieder, auf dem Standpunkte, auf dem wir hier stehen, eben nur zwei Glieder sind, ohne allen sonstigen Unterschied. L aber ist nicht überhaupt Disjunktion, sondern eine bestimmte, in Sein und Bild, welches letztere wenigstens als Princip der Disjunktion überhaupt

eben sowohl seinen innern bleibenden Gehalt hat, als S als Princip der Einheit. Seine Disjunktionsglieder sind daher nicht nur eben zwei Glieder überhaupt, sondern sie haben auch sonst einen innern Unterschied. L ist daher auf unserm Standpunkte noch gar nicht vernichtet, noch von ihm aus zu vernichten. Sollte es nun doch zu seiner Vernichtung kommen müssen, wie sich dies a priori versteht, indem wir ausserdem in einer Synthesis post factum befangen blieben; so müßten dazu ganz andere Mittel angewendet werden, als die sind, in deren Besitz wir uns dermalen befinden. — Um nun diesen jetzt wiederholten, und von allen Seiten in unser System eingepaßten Punkt, von welchem ich gestern sagte, daß er selber schon ein Theil des Verfahrens sei, das wir zur Lösung unserer nächsten und ersten Aufgabe anzuwenden hätten, auch in Beziehung auf diese Aufgabe zu charakterisiren: B und L, so wie sie vor diesem unserm Punkte waren, sollen auf Einheit zurückgeführt werden; dies wird also geschehen müssen, daß B so scharf durchdrungen werde, daß man es als genetisches Princip von L einsehe u. v. v. Es ist daher entweder unserer Willkühr, oder vielleicht unserer über ihre Maxime vor ihrer Anwendung vorher nur nicht Rechenschaft geben könnenden philosophischen Kunst überlassen, bei welchem der beiden Glieder wir anheben wollen. In dem eben erörterten Punkte ist angehoben worden bei L, so wie damals die Sache stand; und es ist aus diesem L allerdings genetisch der Begriff hervorgegangen, indem L sich selber in dem Begriff verwandelt hat. Oder dieses bestimmter ausgesprochen: unsere eigene, damals nicht sichtbare Betrachtung, die wir selber lebten, und in ihr aufgingen, über das damals gültige L hat sich in sich selber gespalten, und in dieser Spaltung eben L vernichtet zu $\frac{0}{B}$; also beide, wie sie jetzt dastehen, aus sich erzeugt. — Nun bemerken Sie wohl, daß diese Veränderung der Ansicht, keinesweges etwa bloß eine Veränderung des Wortes und des Zeichens, sondern daß sie eine wahrhaft reale Veränderung ist; denn das vorher hier stehende, ob es L oder B hieß, Licht oder Begriff genannt wurde, sollte sein das Ab-

solute, was eine reale Aussage ist, und sollte sich scheiden in B und S, was gleichfalls eine reale Aussage ist, welche beide vereint einen synthetischen, das Absolute bestimmenden Satz ausmachen. Diesem Satze nun, in seinem Wesen, — völlig unabhängig von den Ausdrücken und Zeichen, an welchen man dieses Wesen realisirt und darstellt, — wird widersprochen durch den realiter gegenüberstehenden Satz: das Princip der Disjunktion in Sein und Denken ist nicht das absolute, sondern ein untergeordnetes: (wie man dieses untergeordnete nun weiter nennen und bezeichnen möge:) im Absoluten aber ist beides nicht geschieden. Hieraus folgt nun zuvörderst eine andere Berichtigung, nicht sowohl unserer Ansicht, als vielmehr nur unserer Art, sich auszudrücken. Es sollte zwei verschiedene Disjunktionsfundamente geben, zwar freilich in einer Einheit wieder zu vereinigen, die aber doch immer durch zwei so verschiedene Grundprincipien, wie bisher das Licht an sich, und sein stellvertretender Begriff erschienen, weit genug auseinander gehalten wurden. Jetzt fällt alle Disjunktion in Einen und denselben Begriff, und dieser dürfte daher sehr leicht das Eine sich ewig gleiche Disjunktionsmoment geben, das nicht einmal in der ursprünglichen, sondern nur in der secundären Erscheinung, der Erscheinung als Erscheinung, — als ein Doppeltes erscheint. —

Daß ich zurückkehre. L, wie die Sache vorher stand, als genetisches Princip von B einzusehen u. v. v., war der Geist unserer Aufgabe. Von L aus haben wir es versucht: der Versuch hat den so eben näher beschriebenen Erfolg gehabt, und die Sache steht nicht mehr, wie vorher, sondern wie das Schema lehrt. Der Geist der Aufgabe bleibt derselbe, bei aller Veränderung der Ansichten, eben weil er Geist ist: L durch B und umgekehrt. Unser wahres L ist dermalen = 0, und daß diesem unmittelbar nicht weiter beizukommen ist, ist klar: es vernichtet alle Einsicht. Jener erste Weg wäre daher durch den ersten Versuch schon erschöpft. Es bleibt uns nichts weiter übrig, als uns an B zu halten, und zu versuchen, ob wir dadurch — nicht 0; denn dieses bleibt rein unveränderlich und unbestimmbar, — sondern als unser eigenes Höchstes, das wir jetzt sind und leben,

etwa weiter bestimmen können. Also — eine neue ordnende Eintheilung, die Bestimmung von B aus, wäre der zweite Haupttheil unseres dermaligen Verfahrens.

Daß ich nur hierüber gleich vorläufige Winke gebe, und dadurch auf die morgende Vorlesung Sie vorbereite, und Ihnen eine ungefähre Uebersicht vorausschicke!

Das innere durchaus unveränderliche Wesen des Begriffes ist schon aus einer frühern Untersuchung bekannt als ein *Durch*. Zwar hatte diese Einsicht, obwohl sie selbst in ihrem Inhalte gar nicht faktisch, sondern rein intelligent war, einen faktischen Träger: die Construction des Bildes und Abgebildeten, und die Indifferenz der Consequenz zwischen beiden. Dennoch wird es uns erlaubt sein, dieses Grundcharakters des Begriffes uns vorläufig zu bedienen, wenn es uns nur gelingt, in diesem Gebrauche seinen faktischen Ursprung zu vernichten. Es läßt sich ohne Weiteres absehen, wenn man ein *Durch* nur ein wenig energisch umfaßt, daß dasselbe Princip einer Disjunktion sei. Nur wird immer dieselbe Frage wiederholt werden müssen, die schon oben bei derselben Gelegenheit vorkam: wie soll es mit diesem, — bei aller Fähigkeit, mit der es zum Leben ausgerüstet ist, eben vermittelst der *Durchheit*, des Fortgehens von Einem zum Andern, wenn es nur einmal in Gang gebracht wäre, — dennoch in sich *todten*, eben weil es keinen Grund in sich hat, zur Verwirklichung zu kommen, — wie soll es, sage ich, mit diesem also beschaffenen *Durch*, jemals zum Leben kommen? Wie wäre es, wenn grade das inwendige Leben des absoluten Lichtes = 0, *sein* Leben wäre, und dadurch zuvörderst, das *Durch* selber ableitbar würde aus dem Lichte, durch den Syllogismus: soll es zu einer Aeusserung, — äussern Existenz, des immanenten Lebens, als solchen kommen, so ist dies nur an einem absolut existenten Durch möglich. Es muß aber zu einer solchen Aeusserung kommen; denn das absolute *Durch*, d. h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft existirt absolut, wie Jeder freilich nur in sich selber finden kann. — Ferner, wie wäre es, wenn grade dieses *lebendige Durch* (lebend freilich durch ein fremdes Leben, aber doch lebend) als Einheit des *Durch* sich spaltete in

Denken und Sein, d. h. *in sich selber*, und in den *Urquell seines Lebens*? Diese Spaltung, als die des stehenden Durch, *als* solchen, wäre aus demselben Grunde durchgreifend, und von ihm und seinem Leben unabtrennlich. Wie wäre es, wenn es nicht unmittelbar in diesem seinem Wesen als Durch befangen, sondern dasselbe selbst wieder objektivirend und ableitend wäre; wie wir selber ja so eben es gethan haben, es daher wohl kennen müssen, — welche Objektivirung und Ableitung ja auch wohl nach dem Gesetze des Durch kommen konnte, da es in der Wurzel nichts Anderes ist, als ein Durch: — wie wäre es, wenn in dieser Deduktion und Ableitung es sich nun spaltete auf die zweite Weise? Nun habe ich in allen diesen jetzt aufgeführten »wie wäre es« 0 immer nur betrachtet als *Leben*; aber es ist nicht bloß dies, sondern unzertrennlich mit dem Leben vereinigt, was wir durch den bloß negativen Begriff der *Realität* fassen. Ist es nun unzertrennlich vom Leben, und lebt das Leben ein Durch, so lebt es als absolute Realität, aber, da es ein Durch ist, eben nur im Durch, und als Durch. Nun überlege man, was daraus folgt, wenn die Eine, absolute, nur unmittelbar zu lebende Realität in die Form des absoluten *Durch* eintritt. Ich sollte denken, dies: daß sie an keiner Stelle aufgefaßt werden kann, ohne daß dem Gefaßten entstehe ein antecedens, durch das es sein soll; und, da es ja selber nur als Durch gefaßt wird, ein consequens, das durch dasselbe sein soll; und daß dies durchaus bei allem Auffassen der Realität unausbleiblich erfolgen müsse: kurz, daß die bekannte unendliche Theilbarkeit, bei absoluter Continuität, als das Grundphänomen alles unseres Wissens, — mit einem Worte das, was die W.-L. *Quantitabilität* nennt, als unabtrennbare Form der Erscheinung der Realität, entstehe.

Ich habe in diesem letzten kurzen Absatz meiner Rede den gesammten Inhalt der W.-L. zusammengedrängt. Wer dies gefaßt hat, und es ihm als nothwendig einleuchtet, — die Prämissen aber und Bedingungen dieser Evidenz sind schon vollständig gegeben, — der kann nun hier nichts Neues mehr lernen und er kann nur das Eingesehene sich durch Analyse noch deut-

licher machen. Wer es noch nicht eingesehen, der ist wenigstens zur künftigen Einsicht gut vorbereitet. Für den Einen wie für den Andern morgen die Fortsetzung.

XI. Vortrag. Es gelang mir gestern in einigen wenigen kurzen Zügen, das Wesen und den ganzen Inhalt der W.-L. hinzustellen. An der rechten Stelle Zeit verlieren, heißt, sie gewinnen; darum will ich die heutige Stunde, gegen mein anfängliches Vorhaben, dazu anwenden, um über diese kurze Schilderung weitere Betrachtungen anzustellen. Je fester wir zum Voraus über die Form sind, desto leichter wird uns die wirkliche Bearbeitung des Inhaltes in dieser Form werden.

B = Durch; worin Disjunktion liegt. »Wenn es mit diesem Durch,« sagte ich, »nur zum Leben zu bringen wäre«: es hat bei aller Anlage des Lebens, dennoch in sich selber nur den Tod. Es wird zuträglich sein, über diese Aeusserung weiter nachzudenken, indem an ihr das Durch so klar verstanden werden kann, wie es bisher wohl noch nicht verstanden ist; dieses Durch, was nach dem Vorhergehenden doch die Hauptsache abgiebt in unserer ganzen Untersuchung. Was es heiße: es kommt wirklich zu einem Durch, es wird ein Durch vollzogen, es ist ein Durch existent, ist wohl unmittelbar klar. Ich glaube ferner, daß Jedem, der über die Möglichkeit dieser Existenz nachdenkt, einleuchten werde, es gehöre dazu, ausser dem bloßen Durch, der Form nach, noch Etwas: im Durch liegt bloß die formelle Zweiheit der Glieder; soll es zu einer Vollziehung desselben kommen, so bedarf es eines Uebergehens von Einem zum Andern, also es bedarf einer lebendigen Einheit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als Leben nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Uebergehen von Einem zum Andern, im Durch liegt: — so wie denn überhaupt das Leben schlechthin von sich selber ist, und nicht vom Tode genommen werden kann. — Resultat: Existenz eines Durch setzt ein ursprüngliches, an sich

gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes Leben voraus.

Dies sehen wir nun ein; was liegt denn nun in dieser Einsicht? Offenbar führt die im Setzen einer Existenz des Durch gebildete Einsicht, und die Frage nach der Möglichkeit dieser Existenz, das Leben, im Bilde nämlich und Begriffe, bei sich. Das Leben ist daher in dieser Einsicht in der Form eines Durch, d. i. nur mittelbar erfaßt. Die Erklärung des Durch ist selber ein Durch. Das Erste setzt seine Glieder in Einem Schlage; und ist eben in der Einsicht, also durch das erklärende Durch, gesetzt, als sie in Einem Schlage setzend. Das Erste setzt, in derselben Rücksicht, und was die innere Bedeutung, den Gehalt betrifft, seine Glieder nicht in Einem Schlage, sondern das Leben soll die Bedingung und die Existenz des Durch, das Bedingte, also das Erste im Begriffe als Begriffe, in der Wahrheit und an sich, das antecedens, das Letztere das consequens sein: — beide sichtbar nur in Beziehung auf einander, und nur in dieser Beziehung zu unterscheiden. — Der Mittelpunkt von Allem bleibt hier der Begriff. Er construirt ein lebendiges Durch, und dies zwar problematisch. Soll dieses sein, so folgt daraus die Existenz des Lebens. Es ist unmittelbar klar, daß ein problematisches Soll sich auf gar kein Dasein gründet, sondern lediglich ist im Begriffe und hinfällt, wenn der Begriff hinfällt: daß sonach in ihm, diesem Soll, der Begriff sich ankündigt, als rein, und an sich existirend, und als Schöpfer und Erhalter aus sich, von sich, durch sich. Das Soll ist eben der unmittelbare Ausdruck seiner Selbstständigkeit; aber ist seine innere Form und Wesen selbstständig, so ist auch sein Inhalt selbstständig; daher die Existenz eins Durch kündigt sich hier an, als durchaus absolut und a priori, keinesweges gegründet wieder auf eine andere, ihr etwa vorhergehende wirkliche Existenz. Er daher, der Begriff, ist hier das antecedens, und absolute prius zu dem problematischen Gesetztsein der Existenz des Durch: und die letztere ist nur sein, des Begriffes, Ausdruck, das, was durch ihn ist, und wodurch er, als Begriff, sich als absolutes, inneres Durch bewährt. W. d. E. w. — In dieser seiner Lebendig-

keit verwandelt er sich nun in Einsicht, die sich selbst schlechthin macht, — Einsicht eines nothwendig vorauszusetzenden Lebens an sich und von sich. — Ich kann daher aufsteigend sagen: der absolute Begriff ist Princip der Einsicht oder Intuition, und diese das Leben an sich, nämlich das in der Intuition. Es erscheint sehr wohl als möglich, die Existenz eines Durch zu denken, nämlich flach und verblaßt, ohne daß Einsicht eines vorauszusetzenden absoluten Lebens entstehe. Mit voller Energie und Lebendigkeit muß diese Existenz zu diesem Zwecke gedacht werden: nur sage ich (und es ist dies ohne Weiteres klar), in jener Verblassung ist das Durch überhaupt gar nicht gedacht, wie es hier gedacht werden soll, als genetisches Princip; denn wäre es so gedacht, so würde eben einleuchten, was einleuchten soll. Somit ist der wahre Mittelpunkt, das eigentlich ideale prius, nicht einmal mehr der Begriff, sondern das inwendige Leben, dessen posterius erst der Begriff ist; und nicht, wie oben gesagt wurde, das Soll ist der höchste Exponent der Selbstständigkeit der Vernunft, sondern die Erscheinung der innern Energie. (Wenn ich Sie auffordere, energisch zu denken, fordere ich Sie eigentlich auf, ursprünglich vernünftig zu sein!) Das problematische Soll ist wieder Exponent dieses Exponenten: und nicht, wie erst gesagt wurde, ist der Begriff das Princip der Intuition, sondern das innere, unmittelbar nur seiende, und gar nicht erscheinende Leben der Vernunft, welches als Energie erscheint — (welche Energie ja offenbar wieder der Ausdruck eines in sich selber immanenten Durch ist —) dieses innere Leben, sage ich, ist Princip des Begriffes und der Intuition zugleich und in demselben Schlage: — also das absolute Princip von Allem. — Dies, sage ich, wäre idealistisch argumentirt.

Nachdem wir dies also getrieben haben, lassen Sie uns höher steigen, um den eigentlichen Geist, und die Wurzel dieser Argumentations-Weise kennen zu lernen. Ohne Weiteres leuchtet ein, daß wir unser ganzes Verfahren so hätten aussprechen können: die Intuition eines ursprünglichen und absoluten Lebens sei, wie und aus welchem Princip kommt sie zu Stande? Construire mir einmal nach, oder begreife in seinem Werden dieses

Sein; — dies ist denn nun wirklich und in der That geschehen, und als genetisches Princip dieses Seins ist ganz richtig das innere Leben der Vernunft als ein lebendiges Durch abgeleitet. Also der Grundcharakter der idealen Ansicht ist, daß sie ausgeht von der nur problematischen, daher absolut in ihr selber begründeten Voraussetzung eines Seins: und es ist sehr natürlich, daß sie dasselbe Sein, welches sie als absolut vorausgesetzt, in der genetischen Ableitung wieder als absolut findet: indem sie ja gar nicht darauf ausgehet, sich zu vernichten, sondern sich nur genetisch zu erzeugen. Also, die Maxime der äussern Existential-Form ist das Princip und der charakteristische Geist der idealistischen Ansicht. Durch sie wird die Vernunft, welche wir als ein lebendiges Durch schon sehr gut kennen, zum Absoluten; wird es, sage ich, in der Genesis, weil sie es schon ist in der stehenden Voraussetzung. Die absolute Vernunft, als absolute, ist daher Durch = äusserer Existential-Form. Eben an diesem Durch, wobei es schlechthin bleibt, zeigt sich das Voraussein und absolute Sein, innerlich stehend, ruhend und todt; an der Problemativität dieses Seins zeigt sich das innere, auch schon gesetzte, Leben der Vernunft. Es ist nun noch beizubringen, was an sich klar ist, daß die idealistische Ansicht, da sie ein faktisches Sein voraussetzt, nicht rein aufgeht in der Genesis, daß sie daher nicht der wahre Standpunkt der W.-L. ist. Dies war auch aus einem andern Ausdrucke klar: in der idealistischen Ansicht ist, oder lebt die Vernunft, als absolute Vernunft. Lebt sie aber nur als absolut (im Bilde dieses Als); so lebt sie nicht absolut, ihr Leben oder ihre Absolutheit ist selber durch ein höheres Durch vermittelt, wovon sie in diesem Standpunkte nur das posterius ist. — Soviel zur scharfen, eindringenden Kritik der idealistischen Ansicht, welches um so wichtiger ist, da Anfänger leicht in Versuchung kommen, in derselben, weil an ihr ihre spekulative Kraft sich zuerst entwickelt, einseitig befangen zu bleiben.

Kehren wir jetzt die Sache um, und fassen sie von der andern Seite. Soll es zu einer Existenz des Durch kommen; so wird ein absolutes, in sich selbst begründetes Leben vorausgesetzt.

Dieses Leben daher ist das wahre Absolute, und in ihm innerlich geht alles Sein auf. Hierdurch ist nun offenbar die Intuition selber vernichtet; nicht zwar als faktisch; denn wenn wir uns schlechthin darauf legen, im Zustande der Energie zu bleiben, und gar Nichts weiter zu bedenken; so werden wir stets finden, daß wir es doch nun in der Intuition auffassen. Dies ist, — daß ich im Vorbeigehen diesen Punkt berühre, — die Hartnäckigkeit des Idealismus, sich, nachdem man sich einmal errungen hat, nicht fahren zu lassen, gegen welche, da es allerdings ein Absolutes ist, durch kein Vernunft=Räsonnement sich etwas ausrichten läßt, sondern welches nur dem Aufgange des Urabsoluten weicht. Man hat dem Gespenste der W.=L., das sich im deutschen Publikum herumtreibt, unter andern auch diese idealistische Hartnäckigkeit zugetraut, ungeachtet man freilich selbst über die Beschuldigung sich nie klar aussprechen konnte: z. B. Reinhold thut dies alle Tage seines Lebens, weil man die wahre W.=L. nicht kennt. Die Sache verhält sich also: der Nichtphilosoph oder Halbphilosoph vergißt sich, oder die absolute Intuition, weil er sie entweder nie gekannt, oder falls er sie gekannt, sie von Zeit zu Zeit wieder vergessen. Der einseitige Idealist, der sie kennt, und sie festhält, läßt sie nie fahren, weil er nichts Höheres kennt. — Daß ich zurückkehre. Durch die Anerkennung des absolut immanenten Lebens ist die Intuition vernichtet in Absicht ihrer genetischen Erklärbarkeit, und in einem Systeme rein genetischer Erkenntniß. Denn ist das immanente Leben in sich geschlossen, und ist in ihm schlechthin alle Realität befaßt; so läßt sich nicht nur einsehen, wie es zu einer objektivirenden und entäussernden Intuition desselben kommen solle, sondern es läßt sich sogar einsehen, daß es zu einer solchen Intuition nie kommen könne, — und selber diese letztere Einsicht läßt sich ihrer Faktivität nach, nicht wieder einsehen, sondern eben nur vollziehen schlechtweg; es ist das in sich selber aufgehende absolute Einsehen. Wie hartnäckig man daher auch auf seinem unmittelbaren Bewußtsein jener Intuition verharren möge; so hilft dies hier Nichts zur Sache; dieses Bewußtsein in seiner Faktivität wird gar nicht bestritten. Es wird nur behauptet,

und bewiesen, daß es nicht nur unbegreiflich sei, sondern sogar begreiflich als unmöglich. Die Wahrheit seiner Aussage an sich also wird geläugnet, keinesweges aber der leere Schein.

Hier liegt nun, daß ich dies im Vorbeigehen bezeichne, die Stätte der Vernichtung unser selber in der Wurzel, d. h. sogar in der Intuition des Absoluten, was denn doch wohl ohne Zweifel unsere Wurzel sein dürfte, und bisher dafür gegolten hat. Wer an dieser Stelle zu Grunde geht, der wird wohl keine Wiederherstellung von einer relativen, endlichen und beschränkten erwarten. Zu dieser Vernichtung kommen wir nun nicht, wie es sonst geschieht, durch Gedanken= und Energielosigkeit, sondern durch das höchste Denken, das Denken des absoluten immanenten Lebens, und durch Aneignung der Maxime der Vernunft, der Genesis oder des absoluten Durch, welches hier seine Anwendbarkeit läugnet, und so sich durch sich selber vernichtet. Dieses so eben geführte und näher charakterisirte Räsonnement ist nun das realistische. In ihm ist gar keine Reihe und keine Mannigfaltigkeit mehr, sondern reine Einheit. — Daß ich Sie zurückversetze in den Zusammenhang! Hier stehen die beiden höchsten Disjunktionsglieder, inneres und äusseres Leben des Lebens, auch immanente und emanente Existential=Form, einander absolut gegenüber, getrennt durch eine unausfüllbare Kluft, und durch den wirklich eingesehenen Widerspruch. Will man sie vereinigt denken, so sind sie eben durch diese Kluft und durch diesen Widerspruch vereinigt. —

Lassen Sie uns jetzt, so wie wir es oben mit der idealistischen Ansicht hielten, ebenso der jetzt vollzogenen realistischen Ansicht einen Geist und Charakter aufdrücken. Offenbar ging die ganze Ansicht von der Maxime aus, auf das faktische Sichbegeben unseres Denkens und Einsehens, und die Erscheinung desselben im Gemüthe gar nicht zu reflektiren, sondern nur den Inhalt dieses Einsehens gelten zu lassen; also mit andern Worten: die äussere Existential=Form des Denkens in uns selber nicht zu beachten, sondern nur die innere desselben Denkens. Wir setzten eine absolute, als Gehalt des Denkens sich offenbarende Wahrheit, die allein wahr sein könne. So wie oben, geschah uns,

wie wir voraussetzten und begehrten; weil der innere Gehalt gelten sollte, so galt er wirklich auch nur allein, und vernichtete, was in ihm nicht lag. Von uns genetisch gemacht, war er es eben. — So viel im Allgemeinen. Lassen Sie uns jetzt diese Voraussetzung einer innern absoluten Wahrheit im Realismus, ihrem eigenen innern Geiste nach, näher schildern. Ich glaube, es giebt keine Mittel, hierüber eine nähere Beschreibung, die denn doch allerdings erfordert wird, zu geben, als folgendes: es erscheint diese Wahrheit an sich als ein lebendiges, durchaus bestimmtes, unveränderliches Bild, das sich selber in dieser Unveränderlichkeit hält und trägt. Nun offenbarte sich diese Wahrheit an sich am absoluten Leben: und es ist sogleich einzusehen, daß sie sich nur an ihm offenbaren konnte; denn das Leben ist, eben so wie sie, das in sich selbst begründete, und von sich selber gehalten und getragen; die Wahrheit ist daher in und durch sich selber nur sein Bild, und wiederum ein Bild des Lebens allein giebt Wahrheit, so wie wir sie beschrieben haben. Nun tritt vermittelst der Wahrheit, als von ihr selber begründet, nur noch hinzu das Bild. — Wir stehen also ungefähr so wie oben zwischen dem Bilde des Lebens und dem Leben an sich, wovon wir einsahen, daß sie dem Gehalte nach, der im Realismus allein gelten sollte, völlig gleich, und nur in der Form, welche der Realismus eben fallen ließ, verschieden sind. Nun ist merkwürdig, daß nur in der Wahrheit als Wahrheit sein sollte B — das sich selber trägt und hält: — wo ja das Erste wieder dem Denken, und das Zweite dem Sein, dem Charakter nach, vollkommen gleich erscheint. — Daß wir daher im Realismus selber, und von ihm aus, wenn wir ihn nur nöthigen, seine Grundannahme sich deutlich zu machen, auf eine Ansicht geführt werden, die dem Idealismus so ähnlich ist, daß sie es wohl selber sein dürfte.

Ohne uns über den letzten Wink, der indessen nur zur Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Folgende hingeworfen sein mag, hier weiter einzulassen; schärfe ich nur und fasse in ein Ganzes zusammen die heutige Vorlesung durch folgende Betrachtung. Der Idealismus sowohl als der Realismus gründeten sich auf

eine Voraussetzung, welche beiden Voraussetzungen, in ihrer Fakticität nämlich, und daß es wirklich hier zu dieser, dort zu jener kam, sich auf eine innere Maxime, ohne Zweifel des denkenden Subjektes gründeten. Beide daher ruhen auf einer faktischen Wurzel, welches weniger merkwürdig ist an dem Idealismus, der Fakticität hinstellt, als an dem Realismus, der in seinem Effekte und Inhalte abläugnet und widerlegt, was er im Grunde selber ist. Beide sind, wie wir gesehen haben, gleich möglich, und, falls man ihnen nur das Anfangen verstattet, gleich consequent im Fortgange; jeder widerspricht auf dieselbe Art dem anderen, der absolute Idealismus vernichtet die Möglichkeit des Realismus; der Realismus die des begreiflichen Seins und der Ableitbarkeit. Es ist klar, daß dieser Widerstreit, als ein Widerstreit der Maximen, nur durch Aufstellung eines Gesetzes der Maximen selber gehoben werden kann; daß wir uns daher nach einem solchen Gesetze werden umzusehen haben.

Wie es mit der Beilegung dieses Widerstreites ausfallen werde, läßt sich ungefähr schon im Voraus abnehmen. Alle bisherigen Aeusserungen der W.=L. zeigen eine Vorliebe für die realistische Ansicht, und die Billigkeit dieser Vorliebe hat sich unter Anderm hier auch daraus ergeben, daß der Idealismus sogar das Sein des Entgegengesetzten unmöglich macht, also entschieden e i n s e i t i g ist; dagegen der Realismus doch wenigstens das Sein seines Gegensatzes unangefochten läßt. Nur macht er es zu einem u n b e g r e i f l i c h e n Sein, und dadurch legt er, was er auch sonst für Vorzüge haben kann, seine Untauglichkeit zum Princip einer W.=L., in der Alles genetisch begriffen werden muß, an den Tag. Vielleicht liegt dem oben im Namen des Realismus geführten Beweise, daß es zu einer entäussernden Intuition des absoluten Lebens gar nicht kommen könne, nur ein Mißverständniß zu Grunde, so daß damit nur so viel gesagt werden sollte, und erwiesen ist: es könne zu einer solchen Intuition, als für sich gültig, und auf sich selber beruhend, nicht kommen; welcher Satz noch sehr füglich einem Zwischensatze Raum ließ: es könne zu dieser Intuition sehr wohl kommen, und müsse unter einer gewissen Bedingung dazu kommen, als bloßem nicht

auf sich selber gegründeten **Phänomen**. Die Einsicht dieses Zwischensatzes könnte nun etwa den Standpunkt der W.-L. und die wahre Vereinigung des Idealismus und Realismus abgeben: — so daß nun eben die Intuition, rein als solche, was wir oben uns selbst in der Wurzel nannten, die erste Erscheinung, und Grund aller übrigen Erscheinungen würde, und daß dieß gar nicht Irrthum, sondern selber richtige Wahrheit wäre, sie, in allen ihren gleichfalls als nothwendig einzusehenden Modifikationen, als Erscheinung gelten zu lassen: dagegen aber der Schein und Irrthum da eintritt, wo die Erscheinung für das Wesen selber genommen wird; welcher Schein und Irrthum aus der Abwesenheit nothwendig entsteht, sonach aus der Voraussetzung dieser Abwesenheit sich als nothwendig, seinem Grunde und seinen Gestaltungen nach, selber ableiten läßt. Man hat, ich weiß nicht, ob erfunden, oder nur auf die Erfindung gedacht von Stirnmessern, um den Leuten am Kopfe das Maß ihrer geistigen Capacitäten zu nehmen. Die W.-L. könnte sich wohl des Besitzes eines solchen innern Geistes-Maßes rühmen, wenn es sich nur anlegen ließe. Die Regel ist jedes Mal die: Sage mir nur genau, was du Alles nicht weißest und nicht begreifest, und ich will a priori auf's Genaueste alle die Irrthümer und Hirngespinnste angeben, an die du glaubst, und es soll gewiß zutreffen. —

XII. Vortrag. Es hat sich im letzten Conversatorium bei denen, die zugegen waren und über die Sache sich vernehmen ließen, gezeigt, daß sie mir bis in die letzten tiefen Untersuchungen nicht allein recht wohl gefolgt sind, sondern auch, worauf es eben so sehr ankommt, eine umfassende Ansicht des innern Geistes und der äussern Methode der Wissenschaft, die wir hier treiben, sich in ihnen erzeugt hat. Ich setze consequenter Weise voraus, daß es um so mehr mit den Uebrigen, die sich nicht geäussert, eben also sich verhält; abstrahire von Allem, was nicht auf diesem Wege an mich kommt, und trage kein Bedenken, die Untersuchung in der Strenge und Tiefe, in der wir sie angefangen haben, fortzusetzen.

Kurze Wiederholung: Vier Theile. 1) Erzeugung einer Einsicht, die in ihrem Inhalte viel Genetisches haben mochte, aber denn doch gewiß in ihrer Wurzel nur faktisch sein konnte, indem wir ausserdem nicht höher gekonnt hätten. Soll es wirklich zu einem Durch kommen, so wird ein inneres, an sich vom Durch unabhängiges, auf sich selber ruhendes Leben, als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt. Zweiter Haupttheil: diese in uns erzeugte Einsicht machten wir nun selbst wieder zum Objekt, um sie zu zerlegen und zu betrachten in ihrer Form; und da stellten wir uns denn zuvörderst also, daß wir einsahen, unser Begriff von einem wirklichen Durch, oder vielmehr, da doch Alles daran lag, daß dieser Begriff energisch sei und lebendig, das innere Leben dieses Begriffes sei Princip der uns ergreifenden organischen Einsicht eines Lebens jenseits, welches als an sich bestehend, in dieser Einsicht intuirt worden; also Princip der Intuition und des Lebens, in der Intuition, welches Letztere nun eben ausser der Intuition gar nicht vorzukommen braucht, und dessen Bestimmung, als Leben an und für sich selber, nicht an sich gilt, sondern aus der bloßen Form der Intuition, als projicirend ein für sich Bestehendes, in der äussern Existentialform, vollkommen erklärbar ist. Diese Weise, sie anzusehen, da sie ausging von der Energie der Reflexion und sie zum Princip machte, ließ sich nach unserer bekannten provisorisch gewählten und erklärten Terminologie füglich, falls eine andere Ansicht möglich sein sollte, benennen die idealistische Ansicht.

Diese andere Ansicht derselben zum Grunde gelegten Einsicht war aber möglich, und wurde, welches der dritte Theil war, also vollzogen. Das vorausgesetzte Leben an sich soll durchaus und schlechthin An sich sein; so ist es eingesehen; es geht daher in ihm alles Sein und Leben auf, und es kann ausser ihm nichts Anderes geben. Die angemerkte subjektive Bedingung dieser Ansicht und Einsicht war die, daß man nur nicht hartnäckig auf dem Princip des Idealismus, der Energie der Reflexion beharre, sondern sich nur geduldig jener gegenüberstehenden Einsicht hingebe. Realistische Ansicht. Hierbei noch, nicht als ob ich bei Einem, welcher über die Sache sich erklärt,

Spuren dieses Mißverständnisses getroffen, sondern weil überhaupt leicht darein gefallen wird, wie denn das philosophische Publikum fast ohne Ausnahme in Beziehung auf die gedruckte W.=L. in diesem Mißverständnisse sich befindet, — die Warnung! Halte man diesen Idealismus und Realismus ja nicht für den künstlichen philosophischer Systeme, denen die W.=L. sich hierdurch etwa entgegenstellen wolle: in dem Umfange der Wissenschaft selber angekommen, haben wir es mit der Kritik der Systeme nicht mehr zu thun; sondern es ist der natürliche, ohne alles unser bewußtes Thun in dem gewöhnlichen Wissen, wenigstens in seinen abgeleiteten Aeusserungen und Erscheinungen sich ergebende Idealismus und Realismus: und ungeachtet beide freilich in dieser Weise, und so aus ihren Principien eingesehen, dermalen noch bloß in der Philosophie und insbesondere in der W.=L. vorkommen dürfte; so ist es doch grade die Absicht der letztern, sie als ganz natürliche, und von selbst sich ergebende Disjunktionen und Einseitigkeiten des gewöhnlichen Wissens abzuleiten.

Es werden (welches der vierte Theil) diese beiden Ansichten ihrem innern Wesen und Charakter nach näher bestimmt. — Also grade wie zuerst — erhoben wir uns selber über beide, indem wir ja doch, die wir von der einen zur andern gelangten und nicht eingepfählt waren in ihrer Fakticität; zu der Genesis beider, aus ihren relativen und beiderseitigen Principien; die Einsicht daher, die wir in diesem vierten Theile lebten und waren, war eben so Genesis ihrer, so wie sie selbst Genesis der ersten waren, in der beide zusammenfielen. So sind wir daher, unserm wissenschaftlichen Grundgesetze nach, stets zur höheren Genesis aufgestiegen, bis wir uns ganz in dieselbe verlieren werden.

Wir charakterisirten sie dergestalt: die idealistische Denkart setzte durch ihr bloßes Sein sich in den Standpunkt der Reflexion, machte ihn eben durch sich selber zum absoluten, und ihre weitere Entwickelung war gar Nichts mehr, als die Genesis dessen, was sie ohne alle Genesis, ausser der absoluten ihrer selber, schon war. Sie war daher in ihrer Wurzel faktisch, nicht etwa in Beziehung auf etwas Anderes ausser ihr (z. B. der Kantische höchste Satz:) sondern in Beziehung auf sich selber. Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles Uebrige von selbst folgt; und über dieses ihr absolutes Setzen entbindet sie sich der weitern Rechenschaft. Nicht anders verfährt die realistische Denkart. Sie setzt, mit völliger Abstraktion von der Fakticität ihres Denkens den bloßen Inhalt desselben; als allein gültig, und schlechthin wahr voraus, und vernichtet nun freilich ganz consequent alle andere Wahrheit, die darin nicht enthalten ist, oder, wie dies sogar hier der Fall sein wird, die ihr widerspricht. Dieses Beruhen im Inhalte aber ist selber ein absolutes Faktum, das sich eben, ohne weitere Rechenschaft über sich geben zu wollen, absolut macht, wie das des Idealismus. Beide sind daher in der Wurzel faktisch, und noch ganz abgesehen davon, daß sie, einseitig aufgestellt, jedes das andere aufheben, tragen sie an sich das Zeichen ihrer Untauglichkeit zum höchsten Princip der W.=L. schon in dieser Fakticität. — Es ist, daß ich es noch mit diesen Formeln beschreibe, dies nun auf seiner höchsten Spitze der Widerstreit der beiden absolut zu vereinigenden Glieder: S und B oder der Form und des Inhaltes, oder der äussern und innern Existentialform, oder, in dem vorigen Vortrage, des Wesens und des Daseins. Die absolute Disjunktion scheinen wir zu haben; ihre Vereinigung verspricht die absolute Einheit herbeizuführen, und so unsere Aufgabe gründlich zu lösen.

Stellen wir über diese Lösung noch heute vorläufige Betrachtungen an, — vorläufige, indem wir, um nur auf den Punkt zu kommen, frei fortschreiten werden: — um uns auf die höchste Einheit gründlich vorzubereiten.

Zuvörderst muß klar sein, daß nicht etwa durch Combination, Versetzung u. s. f. des bisher Bekannten, die Aufgabe gelöst werden kann. In Beziehung auf unsere nächsten Zwecke ist alles Bisherige nur Vorbereitung und Schärfung unseres Geistes für die höchste Einsicht: und soll dieses Bisherige noch ausserdem Etwas bedeuten, so kann es zu dieser Bedeutung nur durch die Deduktion aus dem höchsten Princip kommen. Wir müssen jetzt etwas durchaus Neues herbeischaffen, d. h. nach der schon oben beigebrachten Ansicht: gewiß ist uns selber noch irgendwo Etwas

faktisch und concret geblieben. Dieses haben wir aufzusuchen und es genetisch zu durchdringen. Daher ist die Regel, dieses Faktische aufzusuchen. Bei den Ansichten, in denen wir zuletzt, in einer nach der andern, aufgegangen sind, die daher ohne Zweifel das Höchste enthalten, was wir, die W.-L., bisjetzt selber sind, haben wir ihre faktischen Principien nachzuweisen. Eins von beiden müßte genetisch werden. Es fragt sich, welches von beiden?

Das Princip des Idealismus ist, wenn man sich einmal darauf festsetzen will, als absolut unwiderleglich zugestanden. Dies schilt nun der Realismus ohne Weiteres idealistische Hartnäckigkeit und eine falsche Maxime, die er verwirft. Also er läugnet das Princip, und so kann er mit dem Idealismus gar nicht räsonniren. Wiederum von der andern Seite macht der Idealismus sogar das ganze Eintreten des Realismus unmöglich; er ignorirt ihn völlig, kann daher ihm Nichts anhaben, da er für ihn nicht ist. Nun giebt sich der Realismus aber doch offenbar, eben durch sein Abläugnen des idealistischen Princips und durch seine eigene Entstehung aus diesem Abläugnen, für höher; auch bleibt in ihm, eben durch dieses Abläugnen doch noch ein negativer Zusammenhang mit dem Idealismus, da dieser hingegen jenen sogar der Möglichkeit nach ausrottet. Den Realismus daher, mit vorläufiger völliger Abstraktion vom Idealismus, müssen wir hören; und da wir ihn aufgestellter Maßen nicht für absolut gelten lassen, sondern ihn berichtigen wollen, vom Idealismus aus aber nicht gegen ihn streiten können, müssen wir aus ihm selber gegen ihn streiten; ihn selbst mit sich selbst im Widerspruche antreffen. Durch diesen Widerspruch, der ja eine Disjunktion in ihm herbeiführt, würde sein faktisches Princip genetisch, und in dieser Genesis vielleicht selber Princip eines höhern Idealismus und Realismus in Einem werden. Die erste Forderung, das zu genesirende faktische Princip aufzufinden, ist gelöst. Lassen wir also den Realismus in seiner Kraft. Sein punctum probans war das Ansich und Insich des Lebens, an welches Merkmal wir uns nun allein halten, und indessen das Leben fallen lassen können. Aus diesem Ansich schloß er die Vernichtung Alles ausser dem Ansich.

Wie bringt er denn nun dieses Ansich selber zu Stande? Construiren wir es ihm nach; energisch denkend das Ansich. Ich sage und fordere Sie auf, dieses selbst zu bedenken, und es unmittelbar als wahr einzusehen: — Das Ansich hat keine Bedeutung, ausser inwiefern es das Construirte, alles Construiren und alle Construirbarkeit durchaus negirt. Bedenken Sie wohl, wenn Sie sagen: so ist's an sich, schlechthin an sich; so sagen Sie: so ist's durchaus unabhängig von meinem Sagen und Denken, und allem Sagen und Denken und Anschauen, und was noch Alles ausser dem Ansich Namen haben mag. So, sagen Sie, müssen Sie das Ansich sich erklären, falls Sie es sich erklären wollen, und jede andere Erklärung gäbe nicht das Ansich. Resultat: das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende.

Erste überraschende Bemerkung. Hierdurch ist nun zuvörderst der Realismus, den wir in der vorigen Stunde, seiner Folge nach, nur faktisch evident in uns vollzogen, seiner Genesis nach begriffen. Oben entstand uns nämlich die Einsicht und ergriff uns, daß, jenes Leben an sich gesetzt, durchaus Nichts ausser ihm sein könne. So sahen wir ein und konnten nicht anders. Hier sehen wir ein, daß der Realismus, oder wir selber, stehend in seinem Standpunkte, verfährt wie das Ansich, vernichtend schlechthin Alles ausser sich: daß er daher gewissermaßen, wenigstens quoad effectum, das Ansich selbst ist, und mit ihm zusammenfällt, und aus diesem innern Grunde in der Erscheinung unserer, in der letzten Stunde uns ergreifenden Einsicht, Alles ausser ihm vernichtet. Wir haben daher allerdings etwas am Realismus, das vorher nur faktisch war, aus seinem Princip, also genetisch durchdrungen.

Dieses von der einen Seite abgethan, reflektiren wir näher auf unsere eigene oben von uns erzeugte Einsicht und ihr Princip. Ich forderte Sie auf, das Ansich in seiner Bedeutung scharf und energisch zu denken; worauf Sie sodann einsehen würden u. s. w. Sie gestehen zu, daß Sie es ohne dieses scharfe Denken nicht eingesehen haben würden; ja Sie gestehen vielleicht zu, daß Sie ihr Lebenlang gar oft das Ansich gedacht, verblaßt

nämlich, und doch jene Einsicht sich Ihnen nicht erzeugt hat. (Daß es aller Philosophie ohne Ausnahme also ergangen, läßt sich nachweisen: denn wäre irgend Einem diese Einsicht recht lebendig aufgegangen, so hätte es nicht solange bis zur Erfindung der W.=L. gedauert). Also ihre Einsicht der Vernichtung des Denkens am Ansich setzt selber voraus das positive Denken; und der Satz steht so: Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich.

Um sogleich mehrere Folgerungen hinzuzufügen, mit denen ich Sie im Voraus nur bekannt zu machen wünsche: die Vernichtung des Denkens am Ansich wird nicht gedacht in freier Reflexion, wie das Ansich von uns gedacht werden *soll*, sondern sie leuchtet *unmittelbar* ein. Dies daher ist, was wir *Intuition* nannten: und ohne Zweifel, da hier das absolute Ansich liegt, ist dies die absolute Intuition. Das Projektum der absoluten Intuition wäre daher die Vernichtung, das absolute reine Nichts — versteht sich dem absoluten Ansich gegenüber; und so wäre der Idealismus, der eine absolute Intuition des Lebens setzte, in seiner Wurzel, grade durch noch tiefere Begründung des Realismus widerlegt. Als Erscheinung mag er wohl noch wieder vorkommen: für absolut gehalten, wie er sich oben ausgab, ist er jedoch nur Schein; es bleibt daher bei der schon oben angekündigten Vernichtung unser selbst in der Wurzel, dem Absoluten gegenüber.

Die Vernichtung wurde *intuirt*: das Ansich gedacht. Ich frage, wie und auf welche Weise wurde es gedacht; und erkläre diese an sich dunkle Frage durch die Antwort selber. Nämlich construirten wir etwa dieses Ansich, es zusammensetzend aus Theilen, so wie wir z. B. bald am Anfange unserer Untersuchung die Einheit im Hintergrunde construirten, als nicht die faktisch erscheinende Einheit, noch die Mannigfaltigkeit, sondern eben Einheit beider. Ich sollte nicht glauben, sondern wir setzten es eben schlechthin in reiner Einfachheit hin: und seine Bedeutung, als die eigentliche Construction: *Vernichtung* des Denkens, leuchtete uns schlechthin ein, ergriff uns, als aus ihm in seiner Einfachheit hervorgehend. *Wir* daher — es ist dies bedeutend, —

construirten es gar nicht, sondern es construirte *sich durch sich selbst*.

Unmittelbar mit dieser seiner Construction war nun die Intuition, das absolute Entspringen des Lichtes und der Einsicht verknüpft. Dieses wollen *wir* jedoch nicht erzeugt haben, indem es offenbar sich selber erzeugt und uns mit sich fortreißt. — Also die absolute Sichconstruction des Absoluten, und das ursprüngliche Licht, sind ganz und gar das Eine, Unzertrennliche, und das Licht geht selber aus dieser Sichconstruction, so wie diese wieder aus dem absoluten Lichte hervor. Es bleibt demnach hiervon einem vorgegebenen *Uns* Nichts übrig: — und dies wäre die *höhere* realistische Ansicht. Nun bestehen wir aber doch, und können dies mit Recht, auf der Anforderung, daß wir denn doch das Ansich hätten. *Denken* und energisch denken, also der lebendigen Sichconstruction, im Lichte des Ansich, uns doch hätten hingeben müssen, und daß wiederum diese Energie die erste Bedingung sei von Allem, welches einen neuen, jedoch höher liegenden *Idealismus* gäbe.

Hierbei aber giebt es abermals zwei Dinge zu bedenken: zuvörderst, jenes Denkens, oder jener Energie sind wir uns dann doch bewußt, und unsere Berufung, daß sie *seien*, ohne welches Sein überhaupt sie auch nicht Princip sein könnten, gründet sich ja offenbar nur auf dieses Bewußtsein. Dies aber setzt das Licht voraus. Wenn nun selber das Licht, wenigstens in dieser seiner objektivirenden Gestalt, nicht an sich ausser dem Absoluten wäre, wie es ja nicht sein kann, da ausser dem Absoluten Nichts ist, — sondern seine Quelle im *Ansich* hätte; so könnten wir uns ja nicht auf das berufen, was selbst, näher untersucht, gegen uns zeugt. Ueberhaupt wäre es, wenn man diese höhere Voraussetzung des Lichtes für alle möglichen Aussagen des Selbstbewußtseins, als der Quelle aller idealistischen Behauptungen, annimmt, der beständige Geist des Idealismus in seiner höchsten Gestalt und sein in der Wurzel zu widerlegender und auszurottender Grundfehler, daß er bei einer Fakticität, aus welcher freilich faktisch nie, aber nur intelligibel herausgegangen werden kann, bei dem *objektivirenden* Lichte stehen bleibt.

Sodann, welches freilich wieder dasselbe ist, nur von einer andern Seite, ist gegen jene idealistische Einwendung zu bedenken: — Du denkst ja das Ansich nicht, ursprünglich es construirend, — erdenkst es nicht; wie vermöchtest du dies! Auch ist es dir nicht durch Anderes, was nicht Ansich ist, bekannt, sondern es ist dir schlechthin bekannt: also dein Wissen an und durch sich selber setzt es ab, oder wie die Sache wohl richtiger genommen werden dürfte: es setzt sich selber in deinem Wissen und als dein Wissen ab. Das hast du nun gethan, ohne alles dein Wollen, und ohne die mindeste Energie, Zeit deines Lebens; in den verschiedensten Gestalten, so oft du das Urtheil: das und das ist — aussprachst: — und eben, nicht über das Verfahren selbst, sondern wegen der Gedankenlosigkeit dabei hat dir die Philosophie den Krieg gemacht, und dich in ihre Zirkel gezogen. Ueber die Begebenheit selber wirst du demnach deiner Freiheit und Energie kein Verdienst beimessen. Nur, daß du jetzt dieses Verfahrens und seiner Bedeutung dir bewußt worden, missest du deiner Energie bei; gleichfalls wiederum auf Aussage dessen, was sich dir ohne alle Energie ergiebt, der Intuition. Ehe wir dich daher überhaupt hören, müssen wir näher untersuchen, wie weit das Zeugniß dieser Intuition gilt. — Noch dieses zum Schlusse. Das verblaßte Ansich, — ob es nun vorkomme in seiner Einheit, als entweder ertödteter, oder nie lebendig gewesener Begriff eines philosophischen Systems, wie bei uns vor der Einsicht in seine Bedeutung; oder in einer besondern Bestimmung, als ist eines einzelnen Dinges, — ist immer in der Intuition, und ist darum todt. Für uns ist es im Begriffe, und ist darum lebendig, und darum ist für uns in der Intuition Nichts, weil im Begriffe Alles ist. Dies ist nun der allerschärfste Unterscheidungspunkt der W.-L. vor allen möglichen Standpunkten des Wissens, die es nicht sind. Sie begreift das Ansich: jede andere Denkart begreift es nicht, sondern schaut es nur an, und tödtet es in sofern gewissermaßen. Jede dieser Denkarten nun begreift sie selber aus ihrer eigenen heraus, und als deren, nicht zwar absolute, aber privative Negationen. — Was im Aufsteigen von uns, als nicht absolut

gültig, befunden worden, wie der einseitige Idealismus und Realismus, oder noch also befunden werden dürfte, wird sie im Absteigen, eben als solche mögliche Negation der absoluten Einsicht, wiederaufnehmen.

XIII. Vortrag. Noch heute, und noch länger werde ich frei heraufsteigen. Frei, sage ich, für Sie, indem ich vor dem Gebrauche die innern Fundamente der Unterscheidungen, welche hier heraustreten werden, nicht angeben kann, sondern sie erst durch den Gebrauch Ihnen bekannt machen muß; ungeachtet wohl eine feste Regel des Aufsteigens meinem Verfahren zu Grunde liegen dürfte. Wird mein Vortrag nur übrigens scharf gefaßt; so ist ungeachtet des erst erwähnten Umstandes dennoch keine Gefahr der Verwirrung; denn wir haben, statt der zuerst hingestellten Wendepunkte L und B, die beiden Ansichten: Realismus = Genesis des Lebens; und Idealismus = Genesis des Begriffs. Diese müssen durch die deutliche Darstellung am Freitage und die Wiederholung von gestern bekannt sein. Mit einem Worte, diese Ansichten sind unsere dermaligen Leiter, bis wir zu ihrem Einheitsprincip kommen, und dann ihrer unmittelbar entbehren können. Hier wird nun, wenn irgendwo, das Vermögen erfordert, das Hingestellte fest und unverrückt, in seiner Sonderung von Allem, was wohl in der Vernunft damit verbunden sein dürfte, festzuhalten; ausserdem überspringt man, und greift der Forschung vor, und die Genesis zwischen dem erst gefaßten und seinem höhern Gliede, auf die es eigentlich ankommt, wird nicht gefaßt, sondern beide fließen faktisch in einander. Man greift vor, sagte ich; aber nicht eigentlich man, nicht der Ich ist es, dem dies begegnet, sondern die mechanisch fortfließende spekulative Vernunft. (Denn daß ich dies im Vorbeigehen anmerke: die einmal angeregte und in den Gang gebrachte Spekulation, wie ich zum Theil weiß, daß sie in Ihnen wahrhaft in Gang gebracht ist, ist so thätig und lebendig, als die empirische Ideenassociation es immer sein mag, weil sie einen freiern, leichtern Aether um sich hat: und man hat, in die

ser Welt einmal angekommen, eben so sehr gegen die Sprünge der Spekulation zu wachen, als vorher gegen die Hartnäckigkeit des Empirismus. Besonders warne ich diejenigen vor dieser Gefahr, denen die Objekte der gegenwärtigen Untersuchungen sehr leicht vorkommen: ich rathe Ihnen, sich dieselben ein wenig schwerer zu machen; denn jener Schein der Leichtigkeit dürfte wohl den Verdacht erregen, daß die Sache mehr mit der spekulativen Phantasie, als mit der reinen, ewig ruhigen Vernunft gefaßt worden.)

Zur Sache.

Das Ansich leuchtete unmittelbar ein, als durchaus unabhängig von seinem Wissen oder Denken, daher als dasselbe, in seinem eigenen wesentlichen Effekte, falls man ihm einen solchen zuschriebe, völlig vernichtend. In diesem unmittelbar wahren und klaren Begriffe construirten nicht Wir das Ansich, sondern es construirte sich selber, wie uns gleichfalls einleuchtete, so wie es in der Construction war, als vernichtend das Denken; — mit welchem Begriffe nun die unmittelbare Einsicht, das absolute Licht, unmittelbar vereinigt war und gleichfalls einleuchtete. Also das absolute Ansich offenbarte sich als Quelle des Lichtes, daher das Licht keinesweges als ein ursprüngliches: — welches jetzo das Erste sei, und offenbar das Gepräge eines höhern Realismus an sich trägt.

Gegen diesen Realismus versuchte sich nun ein anderer Idealismus zu erheben, hervorgehend aus dem Grunde: damit wir das Ansich einsahen, als vernichtend das Sehen, mußten wir ja energisch auf dasselbe reflektiren. Also, ungeachtet wir nicht läugnen können, daß es sich selber construirt und mit sich das Licht, war doch dieses Alles bedingt durch unsere energische Reflexion, diese sonach das höchste Glied von Allem. — Offenbar ist dies, als sich stützend auf absolute Reflexion, Idealismus, und als nicht, wie der vorige, auf die Reflexion eines Bedingten, der wirklichen Vollziehung eines Durch, um dazu die Bedingung einzusehen, — sondern auf der Reflexion des unbedingten Ansich beruhend, ein höherer Idealismus.

Diesen Idealismus haben wir nun vorläufig niedergeschlagen

durch folgende Betrachtung. — Du daher, würden wir ihn, personificirt gedacht, anreden, — du denkst das Ansich; dies ist dein Princip. Woher weißt du denn dies? Du kannst mir nicht anders antworten und wirst nie eine andere Antwort aufbringen, als diese: ich sehe es eben, bin mir desselben unmittelbar bewußt, und zwar siehst du es, schlechthin objektiv und intuirend. — (Der letzte Punkt ist wichtig, und ich will ihn näher auseinandersetzen: Auch im Realismus wird schlechthin eingesehen die Sich-Construction des Ansich; aber sie wird eingesehen, d. h. es wird hineingesehen auf ein Lebendiges in sich selber, und dieses Lebendige reißt die Einsicht mit sich fort, wie wir dasselbe Verhältniß bisher schon mehrmals an jeder, von uns als genetisch aufgestellten Evidenz gefunden haben. Ungeachtet nun allerdings auch die rein objektivirende Intuition über der Genesis zu schweben scheint, so wird doch diese sogleich zur Genesis, und mit der Genesis fortgerissen. Es scheint daher in dieser Einsicht nur Vereinigung der äussern und innern Existenzialform der Fakticität und der Genesis angedeutet zu sein. Ganz anders verhält es sich mit dem Sehen seines Denkens, worauf der Idealismus sich beruft. Wir werden nämlich hier ohne Zweifel nicht behaupten wollen, daß wir dem Denken, als Denken, d. i. als erzeugend das Ansich, im Erzeugen zusehen, so wie wir dem Ansich, im Erzeugen seiner Construction allerdings wirklich und in der That zusehen; sondern es fügt sich nur unmittelbar zum an-sich undurchsichtigen, und absolut nur faktisch hinstellbaren Denken, die Intuition; so daß durchaus zweideutig bleibt, ob das Denken aus dieser Intuition, oder die Intuition aus dem Denken entspringe, oder ob vielmehr beide nur die Erscheinungen einer ihnen zum Grunde liegenden, verborgenen Einheit seien. Falls es nöthig sein sollte, dies noch deutlicher zu machen. Könntest du wohl jemals wirklich klar und energisch denken, wovon hier eben die Rede war, ohne dir dessen bewußt zu sein; und umgekehrt, könntest du wohl eines solchen Denkens dir bewußt sein, ohne anzunehmen, daß du wirklich und in der That dächtest? Würde dir wohl der geringste Zweifel über die Wahrheit dieser Aussage deines Bewußtseins

übrigbleiben? Ich denke, nein. Es ist daher freilich klar, und unmittelbar faktisch, daß du das wirkliche Denken von dem Bewußtsein desselben, und umgekehrt, nicht trennen kannst, und daß in dieser Fakticität dein Denken seine Intuition, und diese Intuition die absolute Wahrheit und Gültigkeit seiner Aussage setzt, und hierüber machen wir dir nicht den Krieg. Aber du kannst das genetische Mittelglied dieser beiden Disjunktionsglieder nicht angeben. Du bleibst daher in einer Fakticität befangen. Dagegen aber ist die Genesis, welche in der gegenüberstehenden, realistischen Ansicht sich ergeben hat, dir zuwider; nämlich, das Eine Glied deiner Synthesis, dein vorgebliches Denken, kennen wir dort gar nicht. Dasjenige aber, auf welches du dich zur Bewahrheitung deines Letztern beriefst, kennen wir, obwohl nicht unmittelbar, dennoch in seinem Princip. Ich sage nicht unmittelbar; ein bloßes, absolut ein Faktum aussagendes Bewußtsein, wie das deinige, laut der so eben gegebenen nähern Erörterung, ist, kennen wir dort eben so wenig. Aber in seinem Princip, sagte ich: dein Bewußtsein setzt auf alle Fälle Licht voraus, und ist nur eine Bestimmung desselben: aber das Licht ist eingesehen worden, als selber hervorgehend aus dem Ansich, und seiner absoluten Sich-Construction; geht es aber aus dem Ansich hervor, so kann dieses nicht hinwiederum, wie du willst, aus jenem hervorgehen. In deiner Behauptung, daß du denkest, weil du dir dessen bewußt bist, mußtest du dein Bewußtsein als das absolute setzen, aber sogar die Quelle dieses Bewußtseins, das reiche Licht ist nicht faktisch angesehen, was uns auf dieselbe Stufe mit dir bringen würde; sondern genetisch eingesehen (was mehr bedeutet), als selber nicht absolut. Und so wäre dieser neue Idealismus theils weiter bestimmt; er setzt nicht einmal, wie es zuerst schien, eine Reflexion, die nach ihm bloß dem Denken anheim fällt, sondern er setzt die unmittelbare Intuition dieser Reflexion, als das absolute; ist daher von dem erstern sogar generisch verschieden: theils ist er, als in der Wahrheit gültig, widerlegt, wiewohl, seiner Erscheinung nach, noch nicht abgeleitet. Vorausgesetzt, daß er Ihnen recht klar geworden sei, halten Sie sich nun an diesen, und lassen Sie den tiefern fallen

Beiläufig: ich habe hier im Vorbeigehen und aliud agendo den sehr wichtigen Unterschied berührt, zwischen bloßer faktischer Ansicht, wie die unseres Denkens des Ansich, und genetischer Einsicht, wie die der Sich-Construction des Ansich. Unserm Denken, als Denken, verbaliter als Erzeugen, können wir, laut der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins, nicht zusehen; wir sehen es nur, indem es ist, oder sein soll, und es ist schon oder soll sein, indem wir es sehen; dagegen wir das Ansich sehen als seiend, und sich construirend zugleich und umgekehrt. Dieser Punkt wird natürlich, als höherer Disjunktionspunkt einer noch höheren Einheit, wieder vorkommen müssen, und sehr bedeutend werden. Indessen sei er eingeschärft, und zur Erläuterung desselben noch folgende historische Nebenbemerkung beigebracht, welche als solche für den Liebhaber den Werth haben möge, den sie haben kann. — Zugleich kann sie zu einer äussern Probe dienen, ob man mich wirklich verstanden.

Reinhold, oder, wie Reinhold behauptet, Bardili will das Denken als Denken zum Princip des Seins machen. Sein System stände daher, nach der allerliberalsten Erklärung, etwa in dem so eben von uns beschriebenen Idealismus, und es müßte angenommen werden, daß er das Denken des Ansich, so wie wir es vorgestern vollzogen haben, meine. Nun ist er zuvörderst sehr weit entfernt, dieses Ansich, so wie wir es gethan haben, als vernichtend das Sehen, sich klar zu machen; sodann aber, welches schlimmer ist, beruft er sich in Absicht der reellen Existenz desselben, mit welcher er überhaupt sich nicht einläßt, und welche er zuletzt wohl nur wiederum faktisch, aus der Existenz der einzelnen Dinge, würde beweisen können, — gar nicht auf das Bewußtsein, woran er von mir erinnert worden, was aber bei ihm verloren ist, weil er wohl sieht, daß er dadurch in einen Idealismus würde verwickelt werden, er aber vor jedem Idealismus einen unüberwindlichen Schreck bekommen zu haben scheint. Sonach steht erstens sein Princip ganz in der Luft, und er bestrebt sich, einen Realismus aufzubauen auf dem absoluten Nichts; und er könnte zu demselben nur getrieben wer-

den durch die Verzweiflung, nach der Regel: da es mit Allem, womit ich es bisher versucht, nicht gehen wollte, so muß es wohl mit dem letzten, was in meinem Gesichtskreise allein noch übrig ist, gehen. Zweitens, und in dieser Rücksicht besonders habe ich die Bemerkung beigebracht: da das Denken sich, als Denken *erzeugend*, nach absolutem Vernunftgesetz gar nicht einsehen läßt; so kann es natürlich auch Reinhold nicht einsehen, noch das Allermindeste genetisch daraus ableiten. Er könnte daher nur sagen, wie etwa *Spinoza*: da in ihm Alles, was da ist, liegt, nun aber das und das ist, so muß dies in ihm liegen. Gebildet denn doch in der Kantischen Schule, und nachmals von der W.-L., mag er dies nun nicht thun. Er bestrebt sich daher *abzuleiten*; da dies nun, wenn man nur einen klaren Begriff hat, durchaus als unmöglich erscheint; so entsteht daher eine absolute Dunkelheit und Finsterniß in seinem Systeme, so daß kein Mensch begreift, was er eigentlich will; man sehe denn dieses System von der W.-L. aus, und zwar gerade von dem Punkte aus an, von dem wir es so eben angesehen; dann wird die Unklarheit in ihrem Princip klar. —

Gehen wir zurück zur Sache, und ziehen das Resultat: denn wir haben im Vorbeigehen wieder eine sehr klare Einsicht in das eigentliche Wesen der W.-L., das heißt desjenigen, was wir noch immer aufzustellen schuldig sind, des *Princips* erhalten. Der widerlegte Idealismus machte das unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell und zum Bewährer der Wahrheit; und zwar zeigte sich in ihm das *absolute* Bewußtsein, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als *Selbstbewußtsein* der Reflexion. Dieses stehe nun für's Erste als einer unserer Grundpfeiler fest. Allenthalben, wo wir sagen: ich bin mir dessen bewußt, trägt unsere Aussage denselben jetzt beschriebenen formalen Grundcharakter einer absoluten Intuition, die auf Ansichgültigkeit ihres Inhaltes Anspruch macht. Dieses Bewußtsein ist nun eingesehen, als in seiner Wurzel, *Selbstbewußtsein und Reflexion*: alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins müssen daher aus dem Selbst-

bewußtsein abgeleitet werden; und wir wären damit schon heraufgekommen zu einer umfassenden Einheit.

Es ist klar, daß dieses Bewußtsein in sich durchaus Eins ist, und keiner innern Disjunktion fähig; denn das Denken, das in ihm vorkam, war das des Ansich, das als Ansich durchaus Eins und sich selber gleich ist; also es war auch Eins, und das Bewußtsein desselben war nur dieses Eine Bewußtsein; daher auch Eins. Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche — nicht das *Absolute*; wie bald sich näher finden wird, aber das absolute Ich. Sollte es im Denken des Einen Ansich zu einer mannigfaltigen Ansicht davon, und daß es im Hintergrunde doch immer dasselbe Eine Ansich, oder kategorische *Ist* bleibt, mithin zu einer mannigfaltigen Ansicht des Denkens, mithin der Reflexion, mithin auch des Reflektirenden oder des Ich, kommen; welche Genannten insgesammt doch im Hintergrunde eben so wie das Ansich immer dasselbe Eine bleiben müssen; so müßte dafür erst ein besonderes Disjunktionsprincip nachgewiesen werden. — Es kann sehr wohl sein und wird sich finden, daß wir sogar dieses Disjunktionsprincip niemals rechtlich genetisch auffinden, sondern es faktisch würden erschleichen müssen, falls wir in diesem absoluten Ich befangen blieben, und nicht über dasselbe uns erhöben.

Im Vorbeigehen die historische Bemerkung: Für dieses jetzt beschriebene idealistische System, voraussetzend grade das, so eben genau charakterisirte absolute Ich, als *Absolutes*, und aus ihm ableitend alles Uebrige, ist nun die W.-L., da, wo es ihr noch am Besten erging, gehalten worden; und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höhern Begriffe von ihr erhoben. Daß die Meisten noch tief unter diesem Begriffe stehen geblieben, versteht sich. Sollte ausser dem Urheber dieser Wissenschaft sonst noch ein höherer Begriff derselben Statt finden; so könnte er nur bei ehemaligen Zuhörern, die aber nicht geschrieben; denn was sich schriftlich vernehmen lassen, steht unter der obigen Regel; — oder bei Ihnen angetroffen werden. Diese Bemerkung hat diese Folge, daß doch ja Keiner über das Wesen dieser Wissenschaft bei Andern Bericht

einholen wolle, als dermalen noch bei ihrem Urheber. Wie falsch sogar nach dem bloßen klaren und entschiedenen Buchstaben des darüber in offenem Drucke Verhandelten, die Deutung war, wird sogleich sich zeigen.

Dieser Idealismus ist, als an sich gültig, widerlegt: obwohl er, als Erscheinung, und wahrscheinlich als Urgrund aller Erscheinung wieder Dasein erhalten dürfte, was wir abzuwarten haben: — widerlegt aus dem Grunde, weil er faktisch ist, und eine höhere Genesis auf seinen Ursprung deutet. Faktisch nennt man eine Thatsache, und da hier vom Bewußtsein die Rede ist, wäre diese Thatsache eine Thatsache des Bewußtseins; oder es strenger ausgedrückt: nach diesem idealistischen Systeme, wäre das Bewußtsein selber Thatsache, und da das Bewußtsein ihm das Absolute ist, das Absolute wäre Thatsache. Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine Thathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinausgewesen. Sie hat dieses noch auf andere, eben so unzweideutige Weise gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkte, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen, ihr Princip sei, — als gefunden, ist es nie reines Ich, sondern nur die individuelle Person eines Jeden, und wer da meint, es als rein gefunden zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns aus Unkunde des wahren Princips der W.-L. auch vorgeworfen hat. — Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als erzeugt sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch da die Erzeugung höher liegen wird, als das Erzeugte. Diese Erzeugung eben des Ich, und mit ihm des ganzen Bewußtseins, ist jetzt unsere Aufgabe. —

Der mit seiner Gültigkeit an sich abgewiesene Idealismus ist gleich dem absoluten, unmittelbaren Bewußtsein; demnach, daß wir jetzt, worauf es ankommt, mit aller Strenge aussprechen, die W.-L. läugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als solche, und grade darum, weil sie das ist, und beweiset diese ihre Abläugnung; und so allein bringt sie die Vernunft in sich zur Ruhe und zur Einheit. Nur das schlechthin zu Intelligirende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig. Und damit man keinen Augenblick durch einen hier leicht sich aufdringenden Einfall verwirrt werde, füge ich sogleich einen nächstens weiter auseinander zu setzenden Wink hinzu. Nämlich es dürfte Jemand sagen: wie kann ich doch intelligiren, ohne in diesem Intelligirenden bewußt zu sein? Ich antworte: dies kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts vorschlagend. Es bleibt dieses nur die äussere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht herauskommen kannst, und worüber dir auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist; so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo dir Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum. Hier leuchtet nun ein: 1) wie die W.-L. in der That ihr Versprechen gehalten, und als Wahrheits- und Vernunftlehre, alle Fakticität aus sich ausgetilgt. Das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen ist das Bewußtsein. Dieses kann Nichts bewahrheiten, laut des Beweises der W.-L., wo daher von Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahiren. Inwiefern nun die W.-L. nach ihrem zweiten Theile, der nur aus dem ersten, und auf seinem Grund und Boden möglich wird, Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre ist, leitet sie allerdings beides ab, als existent, aber bloß wie es eben existirt, als faktisch. 2) Ist ganz klar geworden, daß und warum sich gegen die W.-L. durchaus Nichts

von Aussen herein aufbringen läßt, sondern man immer damit anheben muß, in sie einzudringen. Wovon man ausgehen könnte, um mit ihr zu streiten, ist entweder intelligirt, oder nicht. Ist es intelligirt, so ist es entweder unmittelbar intelligirt, und dieses ist das Princip der W.-L. selber, oder *mittelbar*, und dies müßten sein Ableitungen des Grundphänomens oder selber aus ihm abgeleitete Phänomene. Zu den letztern kann man nur vom ersten aus kommen. In diesem Falle daher wäre man auf jede Bedingung einig mit der W.-L., und die W.-L. selber, und mit ihr keineswegs im Streite. Wäre es nicht *intelligirt*, und sollte daher wahr sein, so müßte man sich zur Bewahrheitung berufen auf sein unmittelbares Bewußtsein; denn es giebt kein drittes, um zum Absoluten selber, oder wenigstens zu einem Scheine desselben zu kommen. Mit dieser Berufung wird man aber ohne Weiteres abgewiesen, unter dem Bescheide: daß grade deßwegen, weil du dir desselben unmittelbar bewußt bist, und hierauf dich berufest, es falsch sei. Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skepticismus, und glaubt, daß Nichts so hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könne. Von der W.-L. muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und Jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie aber die Ansichgültigkeit des Bewußtseins bezweifeln — und dies ungefähr ist's, was sie in einigen ihrer Repräsentanten gern möchte, auch es an dieser oder jener Ecke nothdürftig thut, wiewohl sie es noch nie zu einem recht gründlichen Generalzweifel hat bringen können; — will sie dies, so käme sie selbst mit diesem Generalzweifel für die W.-L. zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene Ansichgültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Grade der Besitzer der W.-L., der alle Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skepticismus aufstellen, bei welchem

wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit! Vielleicht könnte man sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dermalen stagnirenden philosophischen Interesses machen.

Es ist, daß ich noch dies hinzufüge, klar, daß, wenn die äussere Existentialform, als solche, zu Grunde geht, sogleich ihr Gegensatz als solcher, daher mit dem Idealismus, den wir hier, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, lieber *Subjektivismus* nennen wollen, zugleich der Realismus, oder richtiger der *Objektivismus*, zu Grunde geht. Die Realität bleibt, als *inneres* Sein, wie wir uns eben ausdrücken müssen, um nur reden zu können: aber sie bleibt durchaus nicht als Glied irgend einer Beziehung, weil ein zweites Glied der Beziehung und überhaupt alle Beziehung an ihr aufzugeben ist: daher nicht objektiv; denn dies Wort hat Bedeutung nur der Subjektivität gegenüber, welche auf unserm Standpunkte selbst keine Bedeutung hat. — Von dieser Wahrheit hat nun ein neuerer philosophischer Schriftsteller, ich meine *Schelling*, mit seinem sogenannten Identitätssysteme einige Ahnung gehabt; nicht etwa, daß er die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt eingesehen hätte, sondern daß er mit ihnen eine Synthesis post factum meint; und durch diese Operation glaubt er der W.-L. den Rang abgelaufen zu haben. Damit verhält es sich nun so: dieses Synthesiren hat er der W.-L., die es treibt, abgesehen, und glaubt nun mehr zu sein, wenn er *sagt*, was sie *thut*. Dies ist der erste üble Streich, der ihm begegnet: das *Sagen*, das allemal aus der Subjektivität stammt, und seiner Natur nach ein todtes Objekt hinlegt, ist gar nicht vornehmer, sondern geringer, als das *Thun*, was zwischen beiden im Mittelpunkte des innern lebendigen Seins steht. Ferner beweist er diesen Satz gar nicht, sondern den Beweis soll ihm die W.-L. führen (s. *Zeitschrift für spekul. Physik*, II. 2. §. 6. S. 5.); was wieder seltsam aussieht, daß ein System, das geständig den Beweisgrund unseres Grundsatzes, daher das Princip unseres eigenen Systems enthält, *unter* denselben locirt werden soll. Nun hebt er an, und sagt: die Vernunft sei die ab-

solute Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt. Hier muß ihm nun zuerst geschenkt werden, daß sie nicht absoluter Indifferenzpunkt sein kann, ohne zugleich absoluter Differenzpunkt zu sein. Daß sie daher keines von beiden absolut, sondern nur relativ ist; es daher, wie man es auch anfangen will, in dieser Vernunft zu keinem Funken von Absolutheit zu bringen ist. Sodann sagt er: die Vernunft ist; er entäussert sich sonach derselben von vorn herein, und stellt sie objektivirend vor sich hin; so daß man ihm noch gratuliren muß, daß er mit seiner Definition nicht die rechte Vernunft getroffen. Diese Objektivirung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft aussen herumreden, sondern das Vernünftigsein wirklich und alles Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie. Dennoch ist dieser Schriftsteller dermalen der Heros aller feurigen, und dabei wüsten und verworrenen Köpfe; und selbst diejenigen, welche Gebrechen, wie die oben gerügten, zu denen, wo möglich, noch ärgere kommen, nicht abläugnen, meinen denn doch entweder: die Folgerungen seien gut, wiewohl die Principien falsch, aber das Ganze sei doch vortrefflich, ungeachtet freilich alle einzelnen Theile Nichts taugen, oder endlich, es bleibe doch sehr interessant, ungeachtet es weder wahr, noch gut, noch schön sei. Ich für meine Person habe dies nur historisch und zur Erläuterung meines Standpunktes gesagt, keineswegs aber, um bei irgend Jemand die Achtung vor seinem Helden zu schwächen, oder dieselbe auf mich zu leiten. Denn so Jemand schlechterdings zum Irrthum verdammt sein will, habe ich Nichts dagegen.

XIV. Vortrag. Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen, ungeachtet zugestanden worden, daß wir aus demselben nicht herauskönnen. Daher 1) haben wir dies nun einmal eingesehen, so wollen wir ja doch, ungeachtet wir faktisch es nicht vernichten können, realiter, und über Wahrheit urtheilend nicht daran glauben, sondern im Urtheile davon abstrahiren; ja wir müssen dies unter der Bedingung, daß wir zur Wahrheit gelangen wollen, nicht unbedingt; denn es ist nicht

nothwendig, daß wir die Wahrheit einsehen. Hier werden nun zuvörderst wir selbst mittelbar in die Wissenschaft und den Kreis ihrer Evidenz verflochten, und es findet sich ohne unser Zuthun; weil von Bewußtsein die Rede, und wir uns selber faktisch als Bewußtsein finden, was zur genetischen Deduktion des Ich, auf welche wir ja ausgehen, sehr dienen dürfte. Ferner sollen wir uns hier eine Maxime, eine nur durch Freiheit sich anzueignende Regel des Urtheilens bilden; und diese Maxime soll das absolute Princip, wenn auch nimmermehr der Wahrheit an sich, denn doch der faktischen Erscheinung dieser Wahrheit für uns werden; was theils überhaupt bedeutend sein, und einen neuen Idealismus in einer Region, wo er allein gelten kann, als Princip der Erscheinung, herbeiführen dürfte: theils unsere oben bei Charakterisirung und Widerlegung der tiefer unten liegenden Idealismen und Realismen geschehene Aeusserung bestätigt, daß beide, als gegründet auf entgegenstehenden Maximen, nur durch eine höhere Maxime wieder vereinigt werden können. Und so bemerken Sie denn dabei zugleich, daß von der Maxime des obigen Realismus, schlechthin nur die Wahrheit gelten zu lassen, die gegenwärtige sehr verschieden ist darin, daß sie bedingt ist: wenn die Wahrheit gelten soll, so muß rc.: übrigens wohl zugebend, daß es nicht nothwendig zum Gelten der Wahrheit kommen müsse. Endlich zeigt sich hier die Freiheit in einer ihrer ursprünglichsten Gestalten, in Rücksicht ihrer realen Wirkung, wie wir sie immer beschrieben haben, nicht als affirmativ, erschaffend die Wahrheit, sondern nur als negativ, abhaltend den Schein. Welches Alles nur Expositionen, wiewohl sehr bedeutende sind, der Einsicht: hat das Bewußtsein an sich gar keine Gültigkeit und Beziehung auf Wahrheit, so haben wir in unserer noch bevorstehenden Untersuchung, welche eben die Wahrheit, und das Absolute rein zu Tage zu liefern hat, von allem Effekte dieses Bewußtseins zu abstrahiren.

2) Wovon denn nun eigentlich haben wir zu abstrahiren, und welches ist dieser sein unausbleiblicher Effekt? Offenbar von demjenigen punctum saliens und Nerv, um dessen willen es als ungültig abgewiesen worden. Dieser Nerv war aber, laut

unserer gestrigen Untersuchung der, daß es *faktisch* Etwas projicirte, — namentlich in seiner höchsten Potenz, in unserm Falle die Energie, die sodann Denken wurde, — dessen genetischer Zusammenhang mit ihm es durchaus nicht angeben konnte: also daß es rein, und per absolutum hiatum hindurch projicirte. Fassen Sie ja diesen Charakter genau, so wie er angegeben worden, und erinnern Sie sich für diesen Zweck des gestern ausführlich Gesagten: — z. B. du wirst nicht annehmen, daß du wirklich denken könntest, ohne dir dessen bewußt zu sein, und umgekehrt, daß du dir deines Denkens bewußt sein könntest, ohne daß du wirklich dächtest, und dieses Bewußtsein dich nur *täusche*; wenn du aber über den Zusammenhang dieser beiden Glieder nach einem erklärbaren und erklärenden Grunde gefragt würdest, würdest du einen solchen Grund nie herbeibringen können. — Also, uns mit dir dahin versetzt, von wo aus du deinen Beweis führest: dein Bewußtsein des Denkens soll ein wirkliches, wahres, realiter vorhandenes Denken enthalten, ohne daß du Rechenschaft darüber zu geben vermagst: dieses Bewußtsein projicirt daher eine *wahrhafte* Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch.

Diese Projektion per hiatum ist sichtbar dasselbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äussere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen *Ist*. Denn was bedeutet dies, als eine Projektion, über die weiter keine Rechenschaft abgelegt wird, also per hiatum: ist dasselbe, was wir genannt haben den Tod in der Wurzel; der hiatus, das Abbrechen des Intelligirens an ihm, ist eben das Lager des Todes. Diese Projektion nun, oder äussere Existentialform, sollen wir, ungeachtet wir faktisch uns ihrer nie entledigen können, dennoch als wahr nicht gelten lassen, und wissen, daß sie Nichts bedeutet: allenthalben, wo sie vorkommt, wissen, daß sie doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist, ungeachtet etwa dieses Bewußtsein uns in seiner Wurzel verborgen bliebe, darum uns nicht durch sie irre machen lassen. Dies ist der Sinn der gefundenen Maxime, diese werde von nun an die unsrige, für alle Fälle, wo wir derselben bedürfen. Eben das *Ist* ist die Ur-

erscheinung: welches nun sehr verwandt, und vielleicht dasselbe sein dürfte mit dem oben als Urerscheinung hingestellten Ich.

3) So decretirt gegen den höchsten Idealismus, und diese Maxime legt uns auf der bis jetzt höchste Realismus. Ehe wir nun unter seiner Leitung weiter gehen, dürfte es rathsam sein, ihn selbst nach dem von ihm selbst aufgestellten Gesetze zu prüfen, also geradezu vor seinen eigenen Richterstuhl ihn zu ziehen, um zu finden, ob er denn selber reiner Realismus sei. — Er ging aus von dem *Ansich*, und stellte dieses hin, als das Absolute. Was ist denn nun dieses Ansich, als solches, in sich selber? — Sie sind hier aufgefordert zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion. — Obgleich das erst vom Bewußtsein hingespiegelte Denken desselben durch das Bisherige erledigt ist, obgleich ferner schon oben zugegeben werden mußte, daß dieses *Ansich* nicht von uns construirt worden, sondern daß es schon ganz und gar construirt und fertig, und in sich verständlich, also in sich und durch sich selber construirt vorgefunden werde, also Wir auf alle Fälle Nichts dabei zu thun haben: so lassen Sie uns doch diese ursprünglich fertige Construction, ihrem stehenden Inhalte nach, näher untersuchen.

— Ich habe gesagt, daß ich Sie zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion auffordere. Welches nun eigentlich diese Abstraktion sei, die freilich eben mit Worten so gut beschrieben worden, als es sich thun läßt; dies würde dann wohl durch den Erfolg nothdürftig klar werden; aber es kann Nichts schaden, und ist in jedem Falle sicherer, daß es noch vorher klar sei, und ich mir die Arbeit, das Höchste in Worte zu fassen, und Ihnen, es in reiner Form zu verstehen, auflege. Also — abermals, wie schon oben, vom Ansich ist die Rede, und wie gleichfalls oben zu einer Erwägung der innern Bedeutung desselben, und einer Nachconstruction davon, sind wir aufgefordert. Wir wollen doch nicht das schon Vollzogene abermals vollziehen, wodurch wir, in einem Zirkel befangen, nicht von der Stelle kommen würden; oder, falls wir etwas Anderes wollen, wie ist dieses vom Ersten unterschieden? So: oben setzten wir das *Ansich* voraus, und erwägten seine Bedeutung, indem wir Leben, oder

Urphantasie hinzuthaten und in dieser aufgingen; und unsere Wurzel hatte: freilich sollte dieses Leben nicht unser Leben, sondern das Leben und die Sich-Construction des Ansich selber sein: dies war nun eine innere, in diesem Zusammenhange sich unmittelbar ergebende Bestimmung des Urlebens selber, das denn doch hier herrschend blieb. So damals. — Jetzt aber zuvörderst erheben wir uns zu dem, in jenem Verfahren vorausgesetzten Ansich, als vorausgesetztem und schlechthin unmittelbar, unabhängig von jener lebendigen Nachconstruction, bestimmtem, und verständlichem: ohne welche Urbedeutung ja die Nachconstruction, als bloße Nachconstruction und Verdeutlichung, keinen Grund noch Leiter hätte. Darum sagte ich oben, die ursprünglich fertige Construction, der stehende Inhalt, solle nachgewiesen werden. Sodann muß eben in dieser Arbeit so verfahren werden, daß das absolut Vorausgesetzte Ausgesagtes bleibe, daß daher die Lebendigkeit, die wir herbeibringen werden, durchaus nicht, weder als unsere Lebendigkeit, noch als Lebendigkeit überhaupt gelte, somit die Gültigkeit selber der Urphantasie, obwohl sie faktisch nicht abzuhalten sein dürfte, doch realiter geläugnet werde, in welcher Abläugnung denn wohl dás wahre Wesen der Vernunft bestehen dürfte. (Oder kürzer, wenn man es verstehen will; in jener Construction ist die versinnlichte, in dieser soll sein die rein intelligirte Bedeutung des Ansich).

So viel zur vorläufigen formalen Beschreibung dieser neuen Nachconstruction des Ansich. Jetzt zur Lösung. — Wie man das Ansich auffassen möge, so ist es doch immer bestimmt durch Negation eines ihm Entgegengesetzten, somit, als Ansich, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit, und umgekehrt. Freilich wohl eigentlich synthetisches und analytisches Princip zugleich, wie wir es von jeher gesucht: aber doch keine vorher selbstständige Einheit; denn die Einheit läßt sich nur fassen durch die Zweiheit: obwohl freilich die Zweiheit auch durch die Einheit sich vollkommen fassen und erklären läßt. Mit Einem Worte, das Ansich, tiefer erwogen, ist kein Ansich, kein Absolutes; denn es ist keine wahre Einheit, und sogar unser Realismus ist nicht zum Absoluten durchgedrungen. Nach Strenge angesehen, ist in der

Einheit im Hintergrunde, eine Projektion des Ansich, und Nichtansich, die sich gegenseitig setzen, zur Erklärung und Verständlichkeit, und vernichten in der Realität; und wiederum die Einheit ist eine Projektion der beiden Glieder. Ferner geschieht diese Projektion schlechthin unmittelbar, per hiatum, ohne gehörige Rechenschaft von sich ablegen zu können. Denn wie aus der Einheit, als bloßer reinen Einheit, ein Ansich und Nichtansich folge, läßt sich nicht erklären; freilich, wenn sie schon vorausgesetzt wird, als Einheit des Ansich und Nichtansich; dann aber ist die Unbegreiflichkeit, und Unerklärlichkeit in dieser Bestimmtheit der Einheit, und sie selber wäre nur das proiectum per hiatum irrationalem. Diese Bestimmtheit hätte kein anderes Unterpfand, als das unmittelbare Bewußtsein; und es hat, wenn wir uns rückgehend besinnen wollen, wie wir zu allem jetzt Gesagten gekommen, in der That kein anderes. »Denken Sie ein Ansich,« hat es angehoben, und dieses Denken oder Bewußtsein war möglich. Diese Möglichkeit nun hat unsere ganze bis jetzt geführte Forschung bestimmt; also doch auf das Bewußtsein, wenn gleich nicht in seiner Wirklichkeit, dennoch in seiner Möglichkeit haben wir uns gestützt, und in dieser Qualität es zu unserm letzten Princip gehabt. Unser höchster Realismus daher, d. h. der höchste Standpunkt unserer eigenen Spekulation, ist hier selber als ein bisher nur in seiner Wurzel verborgen gebliebener Idealismus aufgedeckt; er ist im Grunde faktisch, und proiectum per hiatum, besteht nicht vor seinem eigenen Gericht, und ist nach der Regel, die er selbst aufstellt, aufzugeben.

4) Warum ist er aufzugeben; welches war die eigentliche Quelle der Gebrechen, die wir in ihm entdeckten? Sein Ansich, als Negation, und Glied einer Relation. Dieses daher müssen wir unbedingt fallen lassen, wenn er, oder wenn unser ganzes System bestehen soll. Bleibt uns denn aber sodann noch irgend Etwas übrig. Ich sage ja, und fordere Sie auf, dieses mit mir zu finden: das Setzen und Bestehen und Beruhen eines Ansich, als Absolutes genommen, bleibt übrig — und gesetzt, ich fügte hinzu: das Sein und Beruhen auf sich, so wüßte ich nun wohl, daß das Letztere ein bloßer Zusatz zur Verdeutlichung und Ver-

sinnlichung wäre, der aber an und für sich gar Nichts bedeutet, und dem innern Wesen des Seins keinen Zusatz giebt zu seiner Vollendung und Selbstständigkeit. — Sein **Ansich**, wenn ich auf den letztern schon verworfenen Ausdruck zurücksehen will, heißt doch wohl ein Sein, das zu seinem Sein gar keines andern Seins bedarf. Wird es denn nun durch diese Nichtbedürftigkeit in sich selbst mehr, und realer, als es zuvor war; und gehört zu seinem absoluten Nichtbedürfen nicht zugleich das Nichtbedürfen des Nichtbedürfens, und wiederum das Nichtbedürfen dieses Nichtbedürfens von dem Nichtbedürfen, so daß dieser Zusatz in seiner unendlichen Wiederholbarkeit immer gleich, und gleich Nichts bedeutend bleibt in Beziehung auf das Wesen im Ernste und innerlich genommen. Also, ich sehe ein, daß die ganze Relation und Vergleichung mit dem Nichtansich, aus der erst die Form des Ansich, als solche entsteht, überhaupt und in ihrem Mittelpunkte, also gerade als der Einheitspunkt, der vorher geprüft und verworfen wurde, dem Wesen gegenüber, völlig nichtig ist, ohne Bedeutung, und ohne Effekt. Und da ich dieses einsehe, somit ungefähr eben so vernichtend mit dem leeren Beisatze umgehe, als das Wesen selber; so muß ich als Einsicht auf gewisse, eben noch zu erörternde Weise am Wesen Theil haben.

Nun kann ich freilich, wenn ich auf mich Acht habe, immer inne werden, daß ich dieses reine Sein objektivire und projicire: aber daß dieses Nichts, und am Sein Nichts ändert, noch ihm zusetzt, weiß ich ja schon. Diese Projektion wird wohl in einer andern Gestalt der Zusatz des Ansich sein, dessen Nichtigkeit schon eingesehen worden: ich werde daher durch ihn nie getäuscht werden. — Kurz, die ganze äussere Existentialform ist in jeder Gestalt zu Grunde gegangen, denn sie ist es in der höchsten, in der sie vorkam, in dem Ansich; wir haben es nun noch mit dem innern Wesen zu thun, um dieses recht zu durchdringen: wir durchdringen es aber wahrhaft, wenn wir es als genetisch einsehen für seine Erscheinung in der äussern Existentialform; und dazu gerade kann uns Nichts leiten, als daß wir uns durch diese Form nicht täuschen lassen.

XV. **Vortrag.** Mein heutiges Vorhaben ist dies, **zuvörderst** den gestern entdeckten Hauptpunkt ganz und vollständig auszuführen, sodann eine allgemeine Wiederholung des in dieser Woche neu Hinzugekommenen anzustellen, und so gleichsam Rechnung abzuschließen, indem wir mit dieser Vorlesung die Wochenarbeit schließen, und ein Conversatorium dazwischen fällt.

An das erste Geschäft. Hierbei zur Vorerinnerung. — Zuvörderst der Punkt, den ich aufzustellen habe, ist das **Allerklarste** und zugleich das Allerverborgenste, da wo **keine** Klarheit ist. Viel Worte lassen sich über ihn nicht machen, sondern er muß eben mit Einem Schlage begriffen werden; um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnisse nachhelfen, da die erste Grundwendung aller Sprachen, die **Objektivität**, schon längst in unserer Maxime aufgegeben ist, und hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll. Ich kann daher an dieser Stelle nur auf Ihre innere, durch die bisherigen Untersuchungen erworbene Klarheit und Schnelligkeit des Geistes rechnen. — Sodann: ich gab bei einer gewissen Gelegenheit der W.=L. zwei Hauptheile; den daß sie eine Vernunft- und Wahrheitslehre, zweitens daß sie sei, eine zwar **wahre**, und auf Wahrheit gegründete Erscheinungs- und Scheinlehre. Der erste Theil besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte, den ich sogleich hinstellen werde, anheben und beschließen. Zur Sache. Nach Aufgabe der absoluten Relation, die selber noch am ursprünglichen **Ansich**, das auf ein Nichtansich hinwies, sich zeigte, blieb uns Nichts übrig, als das reine bloße Sein, wobei unsere objektivirende Intuition, der Maxime zufolge, als ungültig abgewiesen werden mußte. — Was ist nun in dieser Abstraktion von der Relation dieses reine Sein? Können wir es uns etwa noch deutlicher machen, und es nachconstruiren? Ich sage ja: selber die uns aufgelegte Abstraktion hilft uns. Es ist durchaus **von sich, in sich, durch sich**; dieses **sich** gar nicht genommen als Gegensatz, sondern **rein innerlich**, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, wie es sehr wohl gefaßt werden kann, und wie ich z. B. mir innigst bewußt bin, es zu fassen. Es ist daher, um uns auf eine scho-

lastische Weise auszudrücken, construirt, als ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. W. d. E. w.

Dieses einige Sein und Leben kann nun nicht ausser ihm selber sein, oder aufgesucht werden, und es kann ausser ihm gar Nichts sein. Kurz, und mit Einem Worte: es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit Statt, sondern nur Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin steht ihr Wesen. Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, verbaliter, esse, in actu, ohne unmittelbar im Leben selber; aber es ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt: und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in That und Wahrheit der Ansicht aufgiebt, kommt man zur Vernunft.

Umgekehrt, was unmittelbar lebt, da ist das esse, denn nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit, die nicht ausser sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zur Zweiheit, von der daher unmittelbar gilt, was wir eben bewiesen haben.

Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.

Daß wir nun dieses Wir mit seinem inwendigen Leben selbst wiederum objektiviren, dessen sind wir uns, wenn wir uns recht besinnen, freilich unmittelbar bewußt: wir müssen aber einsehen, daß diese Objektivität eben so wenig, als irgend eine andere, Etwas bedeutet, und wir wissen ja, daß gar nicht von diesem Wir an sich die Rede ist, sondern lediglich von dem einen in sich selber lebenden Wir in sich, welches wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier faktisch aufdrängte. — Jenes Wir, im unmittelbaren Leben selber; jenes Wir, nicht bestimmt, oder charakterisirbar durch irgend Etwas, das hier Jemandem beifallen dürfte, sondern charakterisirbar lediglich durch unmittelbares, actuelles Leben selber.

Dies war nun die überraschende Einsicht, zu der ich Sie erheben wollte, in welcher die Vernunft und die Wahrheit rein aufgeht. Sollte es Jemand bedürfen, so will ich es noch von einer andern Seite kürzer zeigen. — Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein: welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. Wir stützen uns daher hier gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung unseres Lebens, welche, als eine Modifikation des Bewußtseins durchaus abzuweisen wäre; sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Construction des Einen Seins, und umgekehrt. Daß nun selber diese Einsicht als solche, mit ihrer Umkehrung, zur Sache gar Nichts thue, und vor ihr verschwinde, wissen wir schon, und abstrahiren gänzlich von ihr; nur zur Ableitung der Phänomene werden wir nöthig haben, wieder auf sie zurückzusehen. Dieses, so wie es jetzt aufgestellt ist, läßt sich nun an und für sich durch nichts Anderes klarer machen; denn es ist selber die Urquelle und der Grund aller andern Klarheit. Doch läßt durch die tiefere Erklärung der unmittelbar umgebenden Glieder das subjektive Auge sich aufklären, und fähiger machen zu jener Klarheit; und auch in dieser Absicht füge ich noch eine Betrachtung hinzu, die ohnedies auf dem Wege des Systems liegt. Gestern, und auch noch heute beim Anfange unserer Betrachtung, ungeachtet wir das Sein nach seinem innern Wesen construirten, haben wir dasselbe, wenn wir uns nur besinnen, doch objektiv vor uns liegen, ungeachtet wir, jetzt nur noch der Maxime zufolge, diese Objektivität nicht gelten ließen: — zwar nicht intelligibel, und in der Vernunft; aber doch faktisch blieb das Sein sich selber entäussert. Aber, so wie in dieser Ueberlegung uns die Einsicht erfaßte, daß das Sein selber absolutes Ich, oder Wir wäre; so wurde die

erst noch vorhandene Disjunktion des Sein, und des Wir völlig, auch in der Fakticität, aufgehoben, und die erste Gestalt der Existentialform sogar faktisch vernichtet. Vorher gingen wenigstens Wir faktisch aus uns heraus zum Sein, wobei sehr wohl bestehen kann, daß das Sein nicht aus sich herausgehe, falls nämlich wir nicht das Sein zu sein begehren; und ließen es nur nicht gelten, nach einer Maxime, die ihren Beweis in abgeleiteten Gliedern hatte, welche wohl hier selber eines neuen Beweises bedürftig werden möchte. Wie in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir zufolge dieser Einsicht nicht mehr zum Sein herausgehen, denn wir sind es; und überhaupt absolut nicht aus uns herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann. Die vorherige Maxime hat hier ihren Beweis, ihr Gesetz und ihre unmittelbare Realisation in der Einsicht erhalten: denn diese Einsicht objektivirt in der That das Sein nicht mehr. Nun springt freilich unmittelbar mit dieser Einsicht ein anderes objektivirendes Bewußtsein, — denn damit es dazu komme, bedarf es noch des in der Mitte liegenden sich Besinnens — wohl aber die Möglichkeit eines objektivirenden Bewußtseins, das Wir selber, heraus. Nun ist, was den Inhalt dieser neuen Objektivirung betrifft, schon klar, daß sie gar nicht eine Disjunktion in der Sache selber, wie die erste, zwischen realem Sein, und absolutem Nichtsein, sondern nur die bloße Wiederholung, und zweimalige Setzung eines und desselben, in sich völlig geschlossenen, alle Realität in sich befassenden, und darum an sich völlig unveränderlichen Ich oder Wir bei sich führt; daher dem Urgesetze des im Wesen nicht aus sich Herausgehens nicht widerspricht. Woher denn aber nun doch diese leere Wiederholung und Verdoppelung komme, dies werden wir eben, als das erste Glied unseres Absteigens zur Phänomenologie zu untersuchen haben; heute kam es uns nur darauf an, die, die reine Vernunft ausdrückende Einsicht, daß das Sein, oder das Absolute ein sich selber geschlossenes Ich sei, in ihrer Unveränderlichkeit festzustellen.

Jetzt zum zweiten Theile der allgemeinen Wiederholung. Wir waren, wie der Vortrag der W.-L. anheben muß, faktisch

verfahren, innerlich irgend etwas zum Zwecke Dienendes vollziehend, und Acht habend, wie wir dies machten stets, wie sich versteht, gedrungen durch ein bewußtlos in uns wirksames Vernunftgesetz. Auf diesem Wege, den ich jetzt nicht wiederholen will, hatten wir uns erhoben zu einem reinen Durch, als dem Wesen des Begriffes; und eingesehen, daß die Realisation desselben ein für sich bestehendes Wesen voraussetze. Diese Einsicht als Faktum hingestellt, und über ihr Princip weiter nachgedacht, fand sich; daß entweder die Energie des Denkens eines zu vollziehenden Durch, als das Absolute, und so als die Quelle der Intuition, und des Lebens an sich in der Intuition, setzen kann, welches ein Idealismus war; oder, bedenkend, daß ja das Leben an sich sein solle, dies zum Princip machen, wodurch denn alles Uebrige zu Grunde ginge: das letztere ein Realismus, beide gestützt auf Maxime; der erste auf die: das Faktum der Reflexion, und sonst Nichts, der andere auf die: den Inhalt des eingeleuchteten Satzes, und sonst Nichts gelten zu lassen; und eben darum beide im Grunde faktisch, indem ja sogar der dem Realismus allein gelten sollende Inhalt der Evidenz nur ein Faktum war.

Bei der Nothwendigkeit, die sich daraus ergab, höher zu steigen, und die Fakta genetisch zu durchdringen, wendeten wir uns an das, was hier noch das Meiste zu bedeuten versprach, an das Ansich, verbunden mit dem realistischen Princip, dem Leben an sich: und diese weitere Erwägung war der erste Schritt, den wir in dieser Woche thaten. Es fand sich, daß das Ansich einleuchte, als ein absolutes Verrichten der Gültigkeit alles Sehens, in Beziehung auf sich: daß es in unmittelbarer Evidenz sich selber construire, und eben die unmittelbare Evidenz oder das Licht mit seiner Sichconstruction zugleich herauswerfe: welches nun einen höhern, die Einsicht und das Licht selber ableitenden Realismus gab, welche der erstere sich bloß begnügte zu ignoriren. Gegen diesen neuen Realismus versuchte sich zu stellen ein neuer Idealismus. Wir hatten uns nämlich auffordern und energisch anstrengen müssen, das Ansich in seiner Bedeutung zu erwägen, und glaubten einzusehen, daß erst in Folge dieses Bedenkens dasselbe einleuchte, als sich selbst mit unmittelbarer Evi-

denz im Lichte zugleich construirend; daß daher ja doch diese unsere Energie das Grundprincip, und erste Glied der ganzen Begebenheit sein würde.

Hiergegen ging nun der Realismus, oder wir selbst; denn wir waren damals Nichts mehr, denn dieser Realismus; sehr kühn also an: Denkst du denn auch wirklich, und worauf willst du dich wohl zur Bewahrheitung dieser deiner Behauptung berufen: du kannst weiter Nichts anführen, als daß du dir dessen bewußt bist, kannst aber nicht genetisch, wie du solltest, aus diesem deinem Bewußtsein das Denken in seiner Realität und Wahrhaftigkeit, in der du es behauptest, ableiten; wir aber im Gegentheil können dir sogar das, worauf du dich berufest, und es zu deinem Princip machst, das Bewußtsein genetisch ableiten; denn dies kann ja doch nur eine Bestimmung der Einsicht und des Lichtes sein, das Licht aber geht in sich selber, die Evidenz in unmittelbarer Evidenz hervor aus dem Ansich. Die durch dieses Räsonnement aufgestellte höhere Maxime war nur die, der Aussage des bloßen unmittelbaren Bewußtseins, ob man wohl etwa faktisch sich davon nicht losmachen könne, dennoch in Beziehung auf Wahrheit an sich, keinen Glauben beizumessen, sondern davon zu abstrahiren. Was war nun eigentlich der Effekt dieses Bewußtseins, um dessenwillen es verworfen wurde; was daher dasjenige, das man allemal von der Wahrheit abziehen muß? Antwort: die absolute Projektion eines Objektes, über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk' ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die proiectio per hiatum irrationalem.

Daß ich Sie nun auf diesen Punkt sowohl für jetzt, als für alle Ihre künftigen Studien und Ansichten der Philosophie nochmals aufmerksam mache: warum mein gegenwärtiger Vortrag d. W.-L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine frühern derselben Wissenschaft, und in dieser Klarheit sich wohl erhalten dürfte, und wenn die klare Einsicht in das System durch ihn einen neuen Gewinn gemacht haben sollte, so liegt der Grund

davon lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle. Zwar hat das Wesen dieser Wahrheit geherrscht in allen möglichen Darstellungen der W.-L., von dem ersten Winke an, den ich darüber in einer Recension des Aenesidemus in der A. L. Z. gegeben; denn diese Maxime ist ganz dieselbe mit der der absoluten Genesis; wird Nichts geduldet, was nicht genetisch eingesehen ist, so wird eben die Projektion per hiatum nicht geduldet, indem ihr Wesen eben in der Nichtgenesis besteht. Hat man sich aber nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß diese intelligirend abzuhaltende Nichtgenesis auf jenem Wege des eben in allen unsern Forschungen, und so in der W.-L. selber unvermeidlichen Bewußtseins faktisch immer bliebe; so ermüdet und quält man sich, diesen Schein wegzubringen, als ob er wegzubringen wäre; und der einzig übrig bleibende Weg, um dennoch zur Wahrheit durchzudringen, ist der, daß man den Schein theile, und an jedem Theile ihn im Intelligiren einzeln vernichte, während man in diesem Geschäfte ihn faktisch absetzt auf den andern Theil, den die Vernichtung später treffen wird, wo sodann der erste Theil wieder den Träger des Scheins abgeben wird. Dies war der bisherige Weg der W.-L. — und es ist klar, daß auch er, wiewohl mit größerer Schwierigkeit zum Ziele führe. Weiß man aber gleich im Voraus, woher die Nichtgenesis komme, und daß sie überall Nichts gelte, ungeachtet sie unabweislich ist; so streitet man weiter gar nicht gegen sie, sondern man läßt sie ruhig sich einstellen: man achtet bloß ihrer nicht, und zieht sie ab vom Resultate; und so allein ist es möglich, nicht bloß mittelbar, durch den Schluß von Nichtsein beider Hälften, sondern unmittelbar zur Einheit Eingang zu erhalten, wie wir ihn oben entschieden erhalten haben.

Daß ich die Wiederholung fortsetze: der, die jetzt erörterte Maxime aufstellende Realismus war uns selbst verdächtig, und er wurde vor den Richterstuhl seiner eigenen Maxime gezogen. Da fand sich denn, bei näherer Erwägung des Ansich, so wie es, als einen ursprünglichen, von aller lebendigen Construction un-

abhängigen, und diese selber leitenden Sinn habend, vorausgesetzt wurde, daß es doch unverständlich bliebe, ohne ein Nichtansich, daß es daher im Verstande gar kein Ansich, d. h. an sich Verständliches sei, sondern nur verständlich werde durch sein Nebenglied; daher die durch die Vernunft hier vorauszusetzende Verstandeseinheit gar nicht bloß eine durch sich selber bewußte, reine Einheit, sondern Relationseinheit sei, ohne Sinn, ohne zwei, die in ihr noch dazu selber in zweierlei Beziehungen vorkommen, theils als sich gegenseitig setzend, theils als sich gegenseitig vernichtend, also das ganze bekannte Durch, und die ganze darin bekannte Fünffachheit. Wenn man nun auch zugeben müsse, daß, die Einheit einmal zugestanden, die Glieder sich unstreitig genetisch setzen, so sei doch die Einheit selber nicht genetisch erklärt; sie sei daher vorhanden lediglich vermittelst einer Projektion per hiatum irrationalem, welche unser sich als Realismus gerirendes System, gegen seine eigene Maxime begangen habe.

Dieses entdeckt, war im Ansich durchaus Alles, was auf Relation deutet, fallen zu lassen, und da blieb denn Nichts übrig, als das bloße reine Sein, als absolute, in sich selber geschlossene Einheit, die nur vorkommen kann in sich selber, und zwar in ihrem eigenen unmittelbaren Vorkommen, oder Leben: die daher eben immer ganz vorkommt, wo ein Leben nur Statt findet, und nicht vorkommt ausser ihrem Vorkommen, daher als absolutes Ich vorkommt, wie Sie sich den heutigen Aufschluß gleichfalls in der Kürze repräsentiren können. Ueberhaupt kann man sich diese höchst einfache Einsicht unter unendlich verschiedenen Gestalten denken, wenn sie uns einmal klar geworden. Ihr Geist ist, daß das Sein eben nur mittelbar im Sein oder Leben ist, und daß es nur als ganze, und ungetheilte Einheit ist.

XVI. Vortrag. Der jetzt aufgestellte Grundsatz: das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann, ist theils in sich unmittelbar klar, theils hat sich im Conversatorium gezeigt, daß er ins Besondere auch dieser Versammlung klar geworden. Wir haben daher bei ihm uns durchaus nicht weiter aufzuhalten.

Es enthielt, sagte ich, und vollendete, was man als einen ersten Theil der W.-L. aufstellen könnte, die reine Wahrheits- und Vernunftlehre. Wir gehen jetzt an den erwähnten zweiten Theil; um Alles, was wir bisher, als faktisch und an sich gültig, fallen gelassen, denn doch als nothwendige, und wahrhafte Erscheinung aus ihm, dem ersten Theile selber, abzuleiten. Ich habe bei diesem Geschäft im Voraus nur das zu erinnern, daß die Lösung dieser Aufgabe in absoluter Einheit des Princips nicht ohne Schwierigkeit ist, besonders, da sie in dieser absoluten Einheit, nach einer Bemerkung über die Methode, die ich aus Veranlassung der allgemeinen Wiederholung gegen das Ende der vorigen Stunde gemacht, ganz neu ist, und selber in den frühern Darstellungen der W.-L. nicht also vorgekommen. Dazu kommt, daß diese Lösung nicht ohne einige Verwicklung bleiben kann.

Um nun dennoch auch über diesen Punkt Ihnen ganz klar zu werden, bediene ich mich der auch sonst von mir geübten Methode, Ihnen zuerst eine faktische Bekanntschaft mit den hier vorliegenden Gliedern zu geben, um Sie dadurch für die nachmalige Zusammenstellung und Verbindung wohl vorzubereiten. Diese Vorbereitung ist der nächste Zweck des heutigen Vortrages.

1) Wir gingen in der von uns erzeugten Einsicht (Sie sehen, daß ich zu dieser zurückkehre, also theils, wie es bisher immer gehalten worden, theils, daß nun dadurch wieder eine Art von idealistischer Ansicht eintritt, von welcher Rechenschaft zu geben ich mich hier enthalte) des innern Seins, nach völliger Abstraktion von der Objektivirung, von der wir schon wissen, daß sie an sich Nichts gilt, aus von der Construction dieses Seins, zu der wir ausdrücklich uns aufforderten. Nun will ich, bemerken Sie dies wohl, indem sogleich dieser Punkt Ihnen große Klarheit verleihen kann, ich will weder selbst hier so räsonniren, wie alle obigen Idealismen räsonnirt haben: »mithin hängt das Sein von der Construction desselben ab, und diese ist

sein Princip;« — denn dieser Satz konnte Wahrheit und Bedeutung haben, doch nur in Beziehung auf das faktische Dasein des Seins in der äussern objektivirenden Existentialform, welche Existenz sodann absolut vorausgesetzt, sonach von der Projektion per hiatum unserer Grundmaxime noch gar nicht abstrahirt wäre: welches faktische Dasein überhaupt in seinem Urprincip ja in Frage gekommen, und erst abgeleitet werden soll: — sondern wir wollen rein realistisch, vertrauend auf die Wahrheit des Inhaltes der Einsicht, und consequent unsern Principien, also schließen: Kann das Sein schlechthin nicht aus sich selber herausgehen, und Nichts ausser ihm sein, so ist es das Sein selber, welches sich also construirt, in wiefern diese Construction sein soll; oder, was ganz dasselbe ist: Wir allerdings sind es, die diese Construction vollziehen, aber in wiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind, und mit ihm zusammenfallen; keinesweges aber, wie es erscheinen könnte, und, wenn wir dem Schein uns hingeben, wirklich erscheint, als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir. Kurz, wird das Sein construirt, wie es uns doch in der That also erscheint, so wird es schlechthin durch sich selbst construirt; der Grund dieser Construction, so wie sie uns hier unmittelbar erscheint, unverständlich ist, kann nicht ausser dem Sein, sondern durchaus und schlechthin nur in ihm selber, als Sein; und zwar schlechthin und nothwendig, ohne alle Zufälligkeit, liegen. Bemerken Sie hierbei: 1) Wird das Sein construirt, habe ich gesagt, problematisch mich ausdrückend, und vielleicht dadurch eine künftige Eintheilung der Behauptung in theils wahre, theils unwahre, mir vorbehaltend. So Jemand darauf bestände, daß es construirt würde, wie, dächten Sie wohl, könnte dieser auf unserm gegenwärtigen Standpunkte den Beweis führen? Ich wüßte nicht anders ausser aus seinem Bewußtsein. Nun ist dieser Beweis, als an sich gültig, schon aufgegeben; in wiefern aber und in welchem Sinne das Bewußtsein in seiner Aussage denn doch gültig sei, soll hier eben erst ausgemacht werden; und ins Besondre ausgemacht werden, in wiefern das Bewußtsein, in dem Allerhöchsten, was es aussagt, dergleichen eben hier das Faktum der Construction des Seins ist, gelte. Darum dürfen wir der Untersuchung, die wir durch problematische Aufstellung nur möglich machen wollen, dennoch in Absicht der Resultate nicht vorgreifen. 2) Es hat vom bloßen Sein allerdings schon in der frühern Untersuchung unmittelbar eingeleuchtet, daß es sei von sich, aus sich, durch sich, unmittelbar ein esse, daß es daher sich selber construire, und nur in diesem Selberconstruiren sei; dies war ja der ganze Inhalt unserer Einsicht; aber diejenige Selbstconstruction, von der wir hier reden, die wir nur problematisch, als Aussage des bloßen Bewußtseins hinstellen, und sie nur unmittelbar durch einen Schluß dem Sein für sich bedingen, ist, wie ich Jeden auffordere, unmittelbar einzusehen, eine ganz andere, bloß, wie ich allein es mit Worten beschreiben kann, bildliche und idealische; dagegen nur die erste eine reale werden würde; offenbar erhaltend das letztere Prädikat »real« nur durch den Gegensatz mit der erstern: also in diesem Prädikate, das nur relativ, und durch seinen Gegensatz verständlich ist, sogar vernichtend die Absolutheit der erstern Einsicht. Nun ist eben die Aufgabe, zu finden, in wie weit — nicht sowohl diese ideale oder reale Selbstconstruction des Seins, oder vielmehr das analytisch-synthetische Princip, das ihr zu Grunde liegt, gelten sollte; und diese Frage über die Gültigkeit ist allein durch eine genetische Ableitung desselben zu beantworten. Wir hüten uns daher, vorzugreifen, und lassen den ganzen Unterschied nur problematisch gelten.

2) Gehen wir zurück. Wird das Sein idealiter, wie wir es annehmen, construirt, so geschieht dies schlechthin zufolge seines eigenen immanenten Wesens. Es entgehe Ihnen nur nicht, daß wir in der That etwas Neues und Großes gewonnen haben; nämlich: das Ideale ist in dieser absoluten Einsicht organisch, und absolut gesetzt in das wesentliche Sein selber, schlechthin ohne allen realen Hiatus im Wesen, daher ohne alle Disjunktion im Wesen; auch ist diese Einsicht genetisch, und setzend eine absolute Genesis: als schlechthin nothwendig, unter der Bedingung, daß sie das Glied sei und angenommen werde. Nun führt diese Einsicht lediglich ein absolutes Daß, keinesweges aber ein Wie

herbei; es kann dem absoluten Wesen nicht wieder zugesehen werden, wie es sich idealiter construire, noch der innere Grund dieser Construction wieder construirt werden; was uns gar nicht befremden muß, indem ja lediglich dadurch diese Einsicht sich bewährte, als die absolute, über welche keine andere, und diese Construction als die absolute, über welche keine andere zu stellen. Zu einer solchen absoluten Einsicht und Construction müßte es ja doch kommen, und es ist klar, daß es nur an dieser Stelle bei der aus dem Wesen selber unmittelbar hervorgehenden Einsicht und Construction dazu kommen konnte. Der Hiatus, welcher zufolge der absoluten Einsicht im Wesen durchaus nicht ist, ist nur in Rücksicht des Wie, und falls etwa hierin, nicht mehr der absoluten und reinen Genesis, sondern der Genesis der Genesis, wie es hier erscheint, das Wesen des eigentlich sogenannten Bewußtseins bestehen sollte, er wäre im Bewußtsein, in welchem er, falls nur erst dieses Wie oder diese Nachgenesis der absoluten Genesis abgeleitet wäre, auch sehr wohl bleiben könnte. Daß es daher wohl möglich, und sehr wahrscheinlich wäre, daß wir schon hier im Vorbeigehen den eigentlichen Knoten in der Wurzel gelöst hätten, und die neue, sich gleichfalls nicht verbergende Schwierigkeit tiefer herabfiele, wo sie durch nähere Erwägung des so eben gefundenen Standpunktes sich leicht dürfte lösen lassen. Da indessen der Punkt bei Weitem noch nicht in die Bedingungen seiner höchsten Klarheit gesetzt ist; so wollen wir, ohne hierauf weiter zu bestehen, unsere Entwicklung fortsetzen.

3) Das nun haben wir eingesehen. Machen wir, unserer beständigen Methode nach, diese Einsicht selbst wiederum genetisch. Welches war ihre Bedingung? Offenbar die, daß eine ideale Sichconstruction des Seins, wenigstens problematisch, vorausgesetzt werde. Sie wird vorausgesetzt, heißt sichtbar, und erklärt sich ipso facto so: sie wird absolut projicirt, in der äussern Existentialform vorläufig, ohne allen Grund oder Princip dieses Projicirens, also per hiatum irrationalem.

Nun ist das eben ein Hauptheil unserer Aufgabe, dieser Projektion per hiatum, die sich bisher nur faktisch eingestellt, und der wir die Gültigkeit abgeläugnet haben, ohne uns ihrer je

entledigen zu können, dieser ihr genetisches Princip nachzuweisen.

Bemerken Sie. Ein philosophischer Vortrag kann sehr oft auf die unvermerkte Beihülfe des Verstandes rechnen, ohne allenthalben die Unterschiede, die er macht, in ihren Unterscheidungsgründen anzugeben; das Faktum erklärt oft durch sich selber, und durch seine Folgen seinen wahren Sinn. Immer aber rechnet man sodann auf ein glückliches Ungefähr, das eben so wohl sich auch nicht einstellen kann. Exacter ist es immer, durchaus auch keinen Unterscheidungsgrund unerklärt zu lassen; und selber der Umstand, daß oft und bei mehreren Subjekten die Erklärung dunkler macht, was bei der unvermerkten Beihülfe des Verstandes klarer war, darf uns nicht irre machen; denn es soll nicht also sein, und jene unvermerkte Beihülfe sich gefallen zu lassen, ist nicht der ächte philosophische Sinn. Wir hatten in der vorletzten Stunde den Fall an einer Unterscheidung gesehen zwischen zweierlei Betrachtungsweisen des Ansich, deren Unterscheidungsgrund ich doch noch besonders angab, ungeachtet vielleicht der Unterschied im bloßen Faktum klar geworden wäre. Ein ähnlicher Fall ist hier. Dem hiatus irrationalis, als solchem, d. h. der absoluten Principlosigkeit als solcher, soll ihr Princip nachgewiesen werden. Offenbar nicht insofern, inwiefern sie Principlosigkeit ist, denn dann würde sie selber aufgehoben und vernichtet, weit entfernt, daß ihr ein Princip nachgewiesen werde. Also inwiefern soll es, inwiefern soll es nicht? — Machen wir uns nur den Sinn deutlich. Die ideale Selbstconstruction des Seins wird per hiatum absolut projicirt, also zu einem absolut faktisch, und äusserlich Existenten gemacht. Diese Existenz nun (ich werde das Wort Existenz vorläufig ausschließend von dem äussern Sein brauchen, dagegen Sein, was nur immer verbaliter zu verstehen ist, dem innern, im absoluten Grundsatz aufgestellten Sein vorbehalten, welches hierdurch erinnert sei:) als absolute Existenz, kann durchaus kein höheres Princip in der Sphäre der Existenz erhalten, und ist insofern eben principlos. Sein Princip in dieser Principlosigkeit ist nun eben die Projektion selber. Darum auch, welches wichtig ist, und in den oben № 1. von

der ersten Bemerkung beigebrachten Zweifel wiederum einschlägt: es wird gar nicht behauptet, und kann nicht behauptet werden, daß das Sein sich in sich idealiter construire, sondern nur, daß es, als sich also construirend, projicirt werde. Es bleibt daher — dieses faktische Sein vermittelst Aufweisung der Projektion als seines Princips, als absolutes aufgehoben, — Nichts übrig, als die Projektion selber, und diese, wie Jeder aufgefordert ist, sich bewußt zu werden, als Akt. Es ist ihr ein Princip zu geben, heißt daher: es ist ihr, als Akt überhaupt, und als diesem, in sich ein Principloses setzenden Akte, ein Princip zu geben.

Welches wäre dieses Princip? Durch die Voraussetzung jener idealen Sichconstruction, ohne allen Grund, also durch diese von uns selber, der W.=L., zu vollziehende Projektion, war bedingt die absolut sich uns aufdringende Einsicht, daß die ideale Sichconstruction im absoluten Wesen selber begründet sein müsse; und so ist denn das Princip an seinem Bedingten gefunden, und die dadurch erzeugte neue und höhere Einsicht läßt sich in folgendem Satze fassen: Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß u. s. w., so muß eine solche ideale Sichconstruction absolut faktisch gesetzt werden. — Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut faktische Voraussetzung des zu Erklärenden.

4) Nun lassen Sie nicht aus der Acht, daß hier Alles nur problematisch bleibt. Wenn es eingesehen werden soll, so muß u. s. w. Soll denn nun absolut und kategorisch das Letztere gesetzt werden? Ohne Zweifel, falls das Erstere, und ohne Zweifel nicht, falls das Erstere nicht; denn es hat gar kein Princip ausser dem Erstern. Soll denn nun kategorisch das Erstere? Absolute non liquet, denn es ist absolut p r o b l e m a t i s c h gesetzt. Es ist, welches ich nur zur Erregung der Aufmerksamkeit hinzusetze, daß in diesem problematischen S o l l, als unserer dermaligen höchsten Spitze, Alles zusammengedrängt ist, um dessen Ableitung uns ,es hier zu thun: die ideale Construction des Seins, als Sichconstruction sowohl, als die proiectio per hiatum. Es ist eben so klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematicität im Soll, sowie sie aufgestellt ist, verbleiben muß. Dennoch ist

eben so klar, daß es doch zu einer Kategoricität kommen muß, indem ausserdem unsere Wissenschaft in ihrem Umfange und ersten Punkte bodenlos und principlos wäre. Diese Kategoricität aber müßte sich nun eben im Soll, als Soll, problematisch einfinden, so daß nunmehr das Hauptprincip der Erscheinung, und von ihr geglaubt, des Scheins, darin läge, daß das absolut Kategorische in Beziehung auf die Einsicht, Wahre und Gewisse, als problematisch, d. i. als sein könnend, oder auch nicht, und so sein könnend, oder auch nicht, erschiene.

5) Um nun sogleich für diesen Punkt, soweit es die Zeit verstattet, vorzuarbeiten, fordere ich Sie auf, das Wesen eines Soll mit mir reiflich zu überlegen. Offenbar ist in dem Soll eine innere Selbstconstruction ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen. Man kann der Anschauung dieser Wahrheit, die sich auch allenfalls selber macht, nachhelfen. Es ist, sage ich, ein inneres sich selbst Construiren, durchaus als solches: dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zu Grunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äussern Grund; denn hätte es einen äussern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß. Innere Annahme durchaus von sich selber, habe ich gesagt; sonach eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend. Ein auf sich selber Ruhen habe ich gesagt; denn, daß ich erlaube, es in der sinnlichen Form aufzunehmen, was hier nichts schadet, — ohne diese stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück: es ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer.

Dies, wie wir es beschrieben haben, ist nun das Soll schlechthin, und also ist es, der Voraussetzung nach, von Ihnen Allen eingesehen. Es ist daher, bei aller erst erscheinenden Problematicität, grade darum und deßwegen, im Soll ein Kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens. — Ehe wir nun weiter zeigen, was daraus folgt, heute zum Beschluß noch folgende zwei Bemerkungen. 1) Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Seins

an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend, und tragend sich selber, reines Ich u. s. f.; und zwar innerlich organisirt und zusammenhaltend durchaus als solches. Was das Letztere anbelangt, falls es nach der Klarheit, mit der sich dies schon oben in der Anschauung ergeben haben muß, noch einer Erklärung bedürfen sollte: das innere Sein des Grundsatzes objektivirten wir denn doch immer faktisch, ungeachtet diese Objektivität nicht galt. Das Soll haben wir vorher auch objektivirt, zuletzt aber in seiner innern Beschreibung und Einsicht, sind wir sogar faktisch in ihm verloren gewesen und aufgegangen, und erst jetzt, in der Reflexion darüber, welche wohl eben als proiectio per hiatum, nach der obigen Methode aus dem Soll selber, als seinem Principe, zu erklären sein dürfte, machen wir uns von ihm, und es von uns los. Sonach dürfte wohl dieses Soll, rein und lauter in seiner Einheit, und ohne allen Zusatz, die unmittelbare, d. h. durchaus nicht weiter zu construirende, sondern unmittelbar in der Construction die Sache selber gebende, ideale Sichconstruction des Seins selber sein: — dagegen die oben von dem Soll aus selber problematisch gesetzte Construction desselben, so wie das innere Sein dazu erst ihre Projektion per hiatum, daß wir daher Aussicht hätten, an diesem Soll endlich ein Princip gefunden zu haben, welches in sich selber Construction und Sache, Ideal und Real ist, und Eins nicht sein kann ohne das Andere, welche Zweiheit nun eben in unserer objektivirenden Betrachtung der W.=L., welche dadurch sich selbst, als an sich gültig, aufgäbe, liegen möchte.

2) Dieses Soll hat nun immerfort, uns unbeachtet, in allen unsern bisherigen Untersuchungen die erste Rolle gespielt. Soll es zu dem und dem, zu einer Realisation des Durch u. s. f. kommen, so muß u. s. w.; in dieser Form ging unsere Einsicht immer einher. Kein Wunder daher, daß nach dem Fallenlassen alles Uebrigen allein uns das noch übrig bleibt, was in allen diesen Fällen das wahrhaft Erste war.

XVII. Vortrag. Wie der Theil unserer Wissenschaft, den wir jetzt bearbeiten, von dem erst vollendeten verschieden sei, und was unsere nächsten Vorträge beabsichtigen, nämlich für's Erste die Materialien der Lösung unserer zweiten Aufgabe herbeizuführen, und Sie mit denselben bekannt zu machen, ist in der letzten Stunde gesagt. Zugleich ist zugestanden, daß diese nächsten Vorträge nicht ohne Schwierigkeit und Verwicklung sein können. Es ist leichter, was in der Vernunft durchaus und schlechthin als Einheit liegt, wie der obige Grundsatz, als solches aufzufassen und einzusehen, indem es dazu nur der Abstraktion bedarf — leichter, sage ich, als das, was an sich und ursprünglich innere Einheit ist, auf reine Einheit zurückzuführen, um einen durchaus neuen und unerhörten Begriff in sich zu erzeugen, wozu ohne Zweifel andere Künste erfordert werden. Jetzt legen wir erst Mannigfaltigkeit hin, in einer Ordnung, wie sie uns für die Einsicht die bequemste ist: wahrhaft geordnet und eingesehen können diese erst aus ihrem Princip werden, welches wiederum erst von ihnen aus zu finden ist; es ist daher hier im Gange des äussern Vortrages ein unvermeidlicher Zirkel, der erst durch seine eigene Vollendung aufzuheben ist; daß man den, denn doch seine gute Ordnung habenden, Gang, und die Glieder desselben indessen auffasse, und ihnen die unter den Umständen mögliche Klarheit gebe, ist doch auch hier möglich, und wird angemuthet.

Ein neues, bisjetzt unbekanntes Princip muß aufgestellt werden, habe ich gesagt: und mache dabei zugleich die Nebenbemerkung, daß wir (denkend an obige Unterscheidung der W.=L. in zwei Haupttheile) hier es nicht bloß mit Aufstellung des zweiten, sondern zugleich mit der Vereinigung desselben mit der ersten, zu thun haben.

Der Gang in voriger Stunde war: das reine Sein, das wir eingesehen haben, als ein durchaus in sich geschlossenes Singulare, construirten wir; so, setze ich voraus, konnten wir uns unmittelbar bewußt werden, und wurden uns dessen, der Aufforderung zufolge bewußt: es war dies daher eine ganz einfache, faktisch objektivirende Projektion eines Aktes, den wir Uns, als

gleichfalls selbstständig Existirenden, zuschrieben, und wobei wir in Versuchung hätten kommen können, auf einseitig idealistische Weise, aus diesem Akte der Construction das Sein selber abzuleiten. Dies jedoch, wohl einsehend, daß wir dadurch grade dahin zurückkämen, von wo aus wir uns erst emporgehoben, mithin nicht von der Stelle rückten, hüteten wir uns zu thun. Wohl aber verfuhren wir also, und hatten, falls wir nur ausser dem Einen Sein noch zu etwas Weiterm, dem Phänomene desselben nämlich, kommen wollen, nothwendig also zu verfahren. — Was die Wahrheit an sich jener Construction anbelangt, so kann dieselbe sich auf Nichts, als auf die bloße Aussage des Bewußtseins beruhen. Diese Aussage unbedingt verwerfen, so wie wir sie eben unbedingt verworfen haben, können wir nicht, vermöge unseres dermaligen ganz veränderten Zweckes; denn oben wollten wir das reine Sein in sich selber, und daß für dieses das Bewußtsein durchaus nicht galt, war erwiesen; hier wollen wir dieses reine Sein nicht mehr in sich, denn also haben wir es schon, und so wäre unsere Untersuchung vollendet, sondern in seiner ursprünglichen Erscheinung fassen, und da dürfte wohl das Bewußtsein und hier insbesondere die Construction das erste, dermalen von uns zu erfassende Glied dieser Erscheinung sein. Unbedingt es gelten lassen, können wir eben so wenig; denn inwiefern und unter welcher Bedingung es gelte, ist eben in Frage gestellt. Wir müssen daher diese Aussage problematisch und der fernern Untersuchung nicht vorgreifend also stellen: wenn und inwiefern eine solche Construction wirklich ist, d. h. am Sein Theil nimmt, nicht bloß zu sein scheint, sondern das Sein wirklich in ihr erscheint, so u. s. w. Durch dieses so ist aufgegeben die Bedingung des wirklichen und wahrhaften Seins einer solchen Construction, falls ihr, und inwiefern ihr Sein zukommen könne, eine unmittelbare Evidenz nachzuweisen. Diese Bedingung ist nun gefunden, und es hat ohne Schwierigkeit eingeleuchtet: — Ist wirklich und in der That in Beziehung auf das wahrhafte Sein in der Vernunft, — keinesweges in Beziehung auf die faktische Existenz in dem Bewußtsein, welches, bis es besser begründet ist, gar Nichts gilt; dieser Umstand ist nicht zu überse-

hen — ist in diesem Sinne jene uns erschienene Construction, so ist sie keinesweges gegründet in einem vorgeblichen, des Seins leeren objektivirenden Ich des Bewußtseins, sondern sie ist gegründet im Sein selber; denn das Sein ist Eins, und wo es ist, ist es ganz; im Sein, als Sein; mithin durchaus und schlechthin nothwendig.

Daß ich hier auf die Bedingung, daß Sie sich nicht zerstreuen lassen, eine Nebenbemerkung beibringe, welche, unter jener Bedingung Licht verbreiten kann. Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Construction des Absoluten verfaßt ist, als die Offenbarung und Aeusserung Gottes; so ist hier die letztere eingesehen, als schlechthin nothwendig, und im Wesen des Absoluten selber begründet. Diese Einsicht der absoluten innern Nothwendigkeit, die ich nicht genug einschärfen kann, wogegen die absolute Dunkelheit der Einsicht mit ihrer ganzen Kraft sich sträubt, indem die Freiheit stets das Letzte ist, was sie aufgeben will, und kann sie dieselbe auch nicht für sich retten, so sucht sie dieselbe wenigstens in Gott zu flüchten; — diese Einsicht der innern Nothwendigkeit, sage ich, ist ein Distinktionscharakter der W.-L. absolut von allen andern Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit. Hier wird gleich von vorne an als schlechthin nothwendig eingesehen in der Vernunft und an sich, was hinterher wohl, nicht in der Vernunft und nicht an sich, sondern in einer andern noch erst auszumachenden Beziehung, als zufällig erscheinen wird. Nur unter dieser Bedingung kann die W.-L. hoffen, das Phänomen auf eine rechtliche und gegründete Weise, keinesweges nur so zum Schein, abzuleiten; denn eine wahre Ableitung muß ein feststehendes Princip haben. Ausserdem, wie es wohl auch sich zugetragen hat, leitet man aus dem in sich Zufälligen ein anderes Zufälliges ab, und verschafft aus diesem andern Zufälligen, das da selber ja nur unter Bedingung der Festigkeit das Erstere feststeht, wiederum dem Erstern seine Festigkeit; als ob dadurch, wenn man zwei, deren keines für sich selbst

bestehen kann, nur wechselsweise auf einander stellte, ein rechter, guter, fester Standpunkt herauskäme.

Noch diese Bemerkung: daß in unserer gegenwärtigen Untersuchung dermalen es noch grade also aussieht, wie ich es eben als fehlerhaft beschrieben, daß sie daher, wie zu Anfange freimüthig angegeben worden, ihr Princip sucht, aber noch nicht hat, ist sichtbar, indem ihr erstes Glied, die Construction des innern Seins, in Beziehung auf dasjenige, wonach hier allein gefragt wird, das wahre Sein in der Vernunft — noch problematisch dasteht, sonach auch dasjenige, was erst unter seiner Bedingung ausgemittelt worden, die nothwendige Sichconstruction des Seins, nicht anders sein kann, als ebenso problematisch. Darum sei von nun an Ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, ob denn nun, und wo ein *auf sich selber* ruhendes Princip heraustrete.

Ist Construction des Seins, so ist sie in ihm selber absolut begründet; dies sahen wir ein, und reflektirten wieder auf diese Einsicht und ihre innere gesetzliche Form. Da war nun unmittelbar klar, daß wir von der Voraussetzung eine Construction des innern Seins, welche wir fälschlich dem Ich des Bewußtseins beimaßen, worüber wir aber schon des Bessern belehrt sind, und es darum fallen lassen — ausgingen. Soviel aber bleibt unbezweifelt, daß jene Construction des Seins, als eben absolutes Faktum projicirt wurde. — Haben wir nun etwa diese an sich einfache faktische Projektion durch den Gebrauch, den wir von ihr machten, in einen Zusammenhang mit andern Gliedern gebracht? Offenbar; solle es eine solche Construction geben, so müsse sie begründet sein in dem Sein, sahen wir ein. Nun haben wir diese ganze Spekulation frei übernommen; durch unser Verfahren, das wir hätten sehr wohl unterlassen können, ist die erzeugte Einsicht, die daher sehr wohl auch nicht hätte erzeugt werden können, bedingt, und ist darum überhaupt gar kein fester Standpunkt. Um nun doch einen solchen festen Punkt zu gewinnen, wandten wir ein Verfahren an, das durch seine bloße Möglichkeit seine Rechtmäßigkeit, sofern es derselben dermalen bedarf, beweiset: Setze, sagten wir, es solle zu der von uns erzeugten Einsicht kommen, so wirst du einsehen, daß die vorher

nur mögliche Projektion des faktischen Seins der Construction unter dieser Bedingung nothwendig werde.

Hierdurch hätten wir nun zuvörderst, zum Beweise, daß wir, ungeachtet wir freilich festen Grund noch nicht unter uns fühlen, doch auf gutem Wege sein mögen, gegen alles Vorherige einen großen Gewinn gemacht. Die absolute Projektion per hiatum, die in allen unsern bisherigen Untersuchungen unbegreiflich blieb; somit die ganze äussere Existentialform, ist, unter der Voraussetzung, daß ein höheres Glied, die Einsicht, sein soll, als nothwendig erklärt, sie, die vorher selbst problematisch war. Also die Problematicität weicht aus den tiefern Gliedern, freilich sich werfend auf höhere; aber dadurch wird sie wenigstens. vereinfacht, und uns ihr wahrer Sitz entdeckt, in welchem wir hoffen können, sie in ihrer Wurzel anzugreifen.

Nach dem, was ich über die Nothwendigkeit eines in sich stehenden Princips auch für diese Untersuchung gesagt, wollen wir diese Problematicität zunächst ganz ausrotten; und dabei ist das sicherste Mittel, daß wir ihr fest in's Auge sehen. Im problematischen Soll ist sie ganz zusammengedrängt; dieses allein ist hinlänglich für unsern nächsten Zweck; wir lassen daher den Ort, wo dieses Soll erschien, Einsicht u. s. w. fallen. Daß man zuletzt an dieses *Soll*, als einen der tiefsten Grundpunkte aller Erscheinung, sich werde zu halten haben, konnte auch, unabhängig von dem jetzt genommenen Gange, aus der ganzen bisherigen Untersuchung anschaulich werden, wie ich im Vorbeigehen bemerken will. Alle unsere bisherigen Untersuchungen und erzeugten Einsichten haben angehoben mit einem problematischen Soll, und sind von ihm, als ihrem ersten terminus a quo ausgegangen: »Soll es zu einem Durch wirklich kommen, so muß &c.«: soll es zu dieser eben erlangten Einsicht kommen, so muß &c.«: der *Idealismus*: »soll dieses Leben ein Leben an sich sein, so muß« u. s. w. der Realismus; bis herauf zur höchsten Relation: »soll ein *Ansich* verständlich sein, so muß ein Nichtansich gedacht werden« u. s. w.

Nur in der Einsicht des reinen Seins, und wie wir in ihr aufgingen, verlor dieses Soll sich ganz, und es trat ein eine abso-

lute Kategoricität, ohne alle problematische Voraussetzung. Sobald wir nun wieder, welches die historische Genesis unseres zweiten Theils in unserer ganzen dermaligen Untersuchung gab, auf diese Einsicht reflektirten; so stellte sie sich wieder mit einem Soll, also als zufällig hin, suchend die Grundbedingung dieser Sichconstruction des Seins. Nun haben wir bisher im Aufsteigen uns stets an den Inhalt der erzeugten Einsichten gehalten, und auf die Form der Problematicität, in der sie insgesammt eintraten, nicht reflektirt, welches auch ganz richtig war, indem wir zu dem Urinhalte der Wahrheit als solchem eben hinauf wollten. (Hier im Vorbeigehen beantwortet sich entschieden und gründlich die von Einigen mir geschehene Frage über den wahren Grund der Vorliebe unseres ersten Theiles für den Realismus, und der in ihm herrschenden Maxime, sich immer nach ihm zu orientiren). Jetzt aber im Hinabsteigen haben wir uns nun eben an dieses vernachlässigte Soll zu halten, das ja die fortdauernde innere Seele der Idealismen abgab, die während des Aufsteigens fortwährend sich ausschieden, und nur in Absicht ihres Inhaltes durch entgegengesetzte höhere niedergeschlagen wurden; in der Form aber, wie wir sehen, noch bestehen. Diese Form ist nun nicht durch den ursprünglichen Inhalt unmittelbar zu zerstören, denn alles, was dieser leisten kann, haben wir im Aufsteigen schon geleistet, sondern sie ist durch sich selber innerlich zu erklären und zu berichtigen: sie muß ihre ungegründeten Ansprüche, inwiefern sie ungegründet sind, durch sich selbst widerlegen; ungefähr eben so, wie wir oben den höchsten Idealismus dieses Inhalts, der sich erst für einen Realismus gab, durch das von ihm selber aufgestellte Gesetz widerlegten, und als Idealismus aufdeckten.

Mit einem Worte, daß ich Sie dadurch noch tiefer in den systematischen Zusammenhang hineinführe, zwischen dasjenige Glied, das oben das höchste war in der Erscheinung, die Unterscheidung und Vereinigung des Ansich und Nichtansich, in der ganzen fünffachen Synthesis, und des absoluten innern Seins, als das absolut Realistische, tritt hier ein das neue Mittelglied des Soll, und in diesem muß die sich disjungirende, und zugleich synthetische Beziehung auf die beiden erwähnten Nebenglieder sich ent-

decken lassen. Diese zu finden, ist der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe: sie als festes Princip zu finden, ist ihre Form.

Zuvörderst jedoch die Beziehung auf das innere Sein. Die Form des Seins ist Kategoricität: es müßte daher im Soll selber, so sehr es auch eine Problematicität scheint, etwas Kategorisches liegen. Um dies zu finden, habe ich aufgefordert, auch das innere Wesen eines problematischen Soll reiflich zu bedenken (nach unserer beständigen Methode, das für's Erste dunkel Projicirte zur Klarheit zu erheben). — Wir haben dies schon gestern gethan; wegen der Wichtigkeit der Sache will ich die ganze Operation heute wiederholen.

Sagen Sie energisch und wohl überlegt: *soll* das und das sein, so ist klar, daß dadurch eine innerliche Annahme ausgesagt wird, ohne allen Grund, schlechthin von sich und aus sich, also innere reine Schöpfung, und zwar unmittelbar als solche, völlig rein dastehend, denn eben die völlige äussere Grundlosigkeit, und lediglich durch sich Begründetheit, und nichts Anderes, drückt ja das Soll aus, wenn es nur rein problematisch genommen wird, so wie dies hier die Aufgabe ist, ohne deren Leistung es zur geforderten Einsicht nicht kommt. Ferner, so suchte ich ganz dasselbe noch von einer andern Seite zu fassen und deutlich zu machen: in dem Soll ist ausgedrückt, die absolute Annahme eben so unbedingt fallen gelassen, als sie unbedingt angenommen ist; soll sie nun, und wahrscheinlich mit ihr das ganze *so muß*, das an ihr hängt, nicht fallen, und mit diesem Fallen wahrscheinlich alles Wissen und alle Einsicht hinfallen; so muß es sich eben selber tragen und halten. — So gewiß wir nun dieses eingesehen haben, so gewiß hat uns das Soll eingeleuchtet, als ein, unter Bedingung, daß es sei, sich selbst schlechthin tragendes und haltendes Absolutes aus sich, von sich, durch sich, absolut als solches. Dies, sage ich, ist ein Soll; und wäre es nicht genau so, so wäre es eben kein Soll; wir haben daher eine kategorische Einsicht, vom unwandelbaren und unvermeidlichen Wesen des Soll; bei welcher Einsicht wir indessen ganz abstrahiren können, von der äussern Existenz eines solchen Soll. — Abstrahiren können, sage ich, denn mit gutem Bedachte enthalte ich mich, hier eine sich

zwar leicht darbietende Folgerung zu ziehen, welche für den Zusammenhang noch nicht sattsam vorbereitet ist. Inwiefern nun unsere Aufgabe bloß darin bestand, im Soll selber etwas Kategorisches aufzufinden, so ist sie durch das jetzt Geschehene gelöst.

Ich habe, in der Erörterung des Soll, Sie nicht gewarnt vor dem Scheine, daß Wir es seien, die da annehmen das Problematische, und die da fortdauernd tragen und halten dasselbe; denn dieses Wir des bloßen Bewußtseins dermalen noch gänzlich aus dem Spiele zu lassen, bis es deducirt ist, ist die Regel, und es zu vermögen, ist die Kunst, ohne welche Keiner Eintritt in die Region der W.-L. erhält. Sollte sich dieses Ich inzwischen Jemandem aufgedrungen haben, so läßt es sogar an dieser Stelle unmittelbar sich wieder wegbringen. Nämlich, ob du nun die Annahme erzeugt hast und trägst, oder du nicht; so ist doch immer klar, daß du nur unter dieser Bedingung des Selbsterzeugens und Forttragens ein *Soll* hast. Immer daher, falls du auch der Erzeuger bist, liegt im Soll Regel, und Gesetz, also zu verfahren, ausserdem wird es kein Soll: und mehr haben wir hier auch gar nicht sagen wollen; von der Frage, die du erhobst, und die an einem andern Orte uns gemacht werden wird, ganz abstrahirend.

Und nun noch zum Beschlusse eine scharfe Unterscheidung, die in der Folge entscheidend werden wird, und die nie zu früh klar eingesehen werden kann. Auf die hohe Aehnlichkeit des innern Seins, als eines von sich, durch sich, in sich Geschlossenen, und sich selbst Genügenden, und des Soll, als eben dasselbe, ist schon früher aufmerksam gemacht; doch ist zwischen beiden auch ein Unterschied, den ich der aufgestellten Formel also bezeichnet und erkennbar gemacht habe: das Soll ist ein von sich u. s. w. *als* solches. Ich fordere Sie jetzt auf, sich diesen Unterschied gemeinschaftlich mit mir also klar zu machen. — Das Sein wurde construirt als ein absolutes von sich u. s. w. Ich frage: sollte es nun denn da geben, oder gab es wirklich in unserer Einsicht, falls sie rechter Art war, ausser diesem absolut lebendigen sich construirenden esse, noch ein anderes, stehendes Sein, Substantiv? Nimmermehr, sondern beides ging durchaus in einander auf, und in das rein in sich geschlossene singulum auf, und ganz müssig, ungültig und vernachlässigt war die doppelte Wiederholung. So verhält es sich mit dem Soll, wenn Sie nochmals recht scharf hinsehen wollen: dieses steht als ein fester selbstständiger Mittelpunkt und Träger des absolut Sichschaffens und Tragens da; und das letztere wird gar nicht unmittelbar, wie früher am Sein, sondern nur mittelbar, durch Voraussetzung und Setzung eines Soll — kurz, unter der Voraussetzung, daß es selber wieder sein solle, ein Soll, also durch seine eigene Verdoppelung eingesehen. Es ist hier gar nicht, wie oben, eine unmittelbare Vernunfteinsicht, sondern nur mittelbare, wiederum bedingt durch eine höhere Projektion per hiatum eben des Soll, wie wir denn auch in der That verfahren sind. — Dieses Verhältniß nun haben wir bezeichnen wollen, durch den Beisatz, als solches, d. h. selber in objektiv faktischer Wesens-Einheit.

Wozu nun diese neue Entdeckung weiter führen werde, muß sich finden. Vor der Hand geht in Absicht der Methode soviel hervor, daß, so wie eine Projektion per hiatum, die der Construction des Seins, als nothwendig abgeleitet ist aus dem Seinsollen einer gewissen Einsicht, eine andere Projektion, des *Sollens* eben selbst, als Bedingung dieser Einsicht, und von einer andern Seite wieder durch sie bedingt sich einstellt; worauf wir nun eben weiter uns einzulassen haben werden; daß daher, nur in dem oben genauer abgesteckten Bezirke, unsere gegenwärtige Untersuchung, eben so wie die obige, aufsteigend verfährt, weil sie ihr Princip noch sucht.

XVIII. *Vortrag.* Das bisher Vorgetragene: eine Construction des Seins ist vorausgesetzt; sie wird aus dem Grundsatze, daß Nichts sein könne, ausser dem Sein, eingesehen als nothwendig aus dem Sein selber hervorgehend, so gewiß sie nämlich überhaupt ist: gesetzt daher, es *soll* u. s. w., so muß u. s. w. Das Soll aber ist ein in sich, von sich, durch sich, als solches: dieses, und besonders das zuletzt hinzugesetzte Als, als

ein neuer Mittelpunkt und Träger des sich selbst schaffenden und tragenden Soll, stehe nun fest bei Ihnen.

Ich bringe heute noch eine Grundbemerkung über den wahren, innern Geist des bisher geführten Räsonnements bei, und werde sodann unsere bleibende Aufgabe von einer andern Seite bearbeiten.

1) Was das Erste betrifft: Soll eine Einsicht Statt finden, davon und davon: insbesondere hier, daß die ideale Sichconstruction im Sein selber begründet sei, so muß u. s. w., war die Form unserer höhern Einsicht, aus dem Standpunkte des problematischen Soll. — »Indem du nun,« würde ich anreden, »den Inhalt dieser Einsicht, die da deiner Behauptung nach noch nicht Statt findet, sondern deren Bedingung du bloß suchst, wirklich angiebst, hast du ihn ja ohne Zweifel schon im *Sehen* und in deinem Begriffe; du construirst ihn wirklich und in der That;« (so wie dies hier der Fall ist, mit der idealen Sichconstruction des Seins). Diese Bemerkung geht durch's ganze Bewußtsein hindurch, und läßt sich an jedem Beispiele klar machen: ich kann nicht nachdenken, *wie* irgend Etwas, nach welchem Gesetze, z. B. ein Körper im Raume, der Raum, die Linie u. s. f., begriffen oder construirt werde, ohne eben ohne alles Nachdenken und nach allgemeinem Gesetze sie schon begriffen zu haben. Und hier wird das Gesetz nur an einem der höchsten, andere unter sich fassenden Falle construirt. »Du suchst daher,« fahre ich fort, »entweder dasjenige, was du schon hast, oder du suchst dasselbe Sehen und denselben Begriff, denselben in Absicht des Inhalts, nur in einer andern qualitativen Bestimmung. Daß das letzte dein Fall sei, wird durch eine genauere Betrachtung des aufgestellten Satzes klar, — der Inhalt deines Sehens, des als Inhalt bloßen Sehens, soll durch das, was du Einsicht nennst, erst in einen Zusammenhang mit etwas Anderm im Sehen, als seiner Bedingung und seinem Bedingten zugleich gebracht werden. Also, daß wir das wahre Resultat deines Begehrens bestimmt und genau angeben: Ein schon an und für sich völlig bestimmtes Sehen, das du als bestimmt voraussetzen mußt, um zu deiner Forderung nur zu kommen, soll in dieser bleibenden objektiven Bestimmt-

heit nun auf eine weitere Art, also, da die objektive Bestimmtheit bleibt, nun qualitativ, *als* Sehen, weiter bestimmt werden. Du forderst daher, um es kurz auszusprechen, eine neue Genesis in dem schon seiend vorausgesetzten, und objektiv als dasselbe bleibend vorausgesetzten Sehen.

Eine neue innere Genesis des Sehens, als formalen Sehens selber, ohne allen Inhalts-Unterschied; (was wir auch Objektivität genannt haben). — Nun ist das Materiale dieser formalen Genesis, ihr Resultat, selber wieder Genesis: der stehende Inhalt soll in einen genetischen Zusammenhang mit einem andern Gliede gebracht werden, das erzeuge, und da wiederum von ihm erzeugt werden; also es soll das ganze bekannte Durch, oder die Relation, in ihrer synthetischen Fünffachheit eintreten. Nun kann es wohl sein, daß diese materiale und äussere Genesis mit und aus dem Inhalte, der jedoch seinem innern Wesen nach gar nicht verändert wird, eben in der formalen Genesis des bloßen Sehens selber begründet ist, und gar nicht in der Sache liegt, sondern im veränderten Auge, wodurch nun alles hier anliegende Mannigfaltige zurückgeführt würde auf die Einheit desselben Princips, der formalen weitern Bestimmung. Diese formale weitere Bestimmung oder neue Genesis wird nun gefordert durch ein *Soll*, welches selbst in seinem innern Wesen, für Genesis, schlechthin als solche, erkannt ist; und so könnte diese Genesis eben so in dem Soll selber, als die Relation und fünffache Synthesis in der formalen Genesis ihren Grund haben, so daß das Soll das Grundprincip wäre von Allem, wofür wir es eben schon oben angesehen. Kurz, der Geist des ganzen, seit Anhebung unseres zweiten Theils geführten, Räsonnements ist die Forderung einer innern Genesis in dem, für die Genesis selber vorauszusetzenden Sehen an sich: durch welche dem Sehen in seiner wahren Bedeutung Nichts zugesetzt würde, die daher, wie wir es immer gewollt, in Beziehung auf diese Bedeutung ungültig sein muß. Zugleich dürfte eben diese innere formale Genesis, als durchaus nur die Weise der Ansicht betreffend, Princip des absoluten Idealismus = der Erscheinung sein: und wir selber durch unser im ganzen Räsonnement vorausgesetztes Princip, das Sein werde,

idealiter, d. h. in Absonderung von der realen Sichconstruction, construirt, in einen neuen und höhern Idealismus hineingerathen sein.

Daß nun diese, jetzt charakteristisch vom vorausgesetzten Ursehen unterschiedene Einsicht, sich allein für gewiß ausgiebt, dagegen das Ursehen in Beziehung auf seinen Inhalt nur problematisch sein soll, — (daß die Sache sich also verhalte, und unsere Gewißheit als erzeugt und erschlossen erscheine, ist bei der unmittelbaren Reflexion klar:) — dieser Umstand liegt wahrscheinlich in der Einseitigkeit des Idealismus selber, welcher hier, nichts Anderes kennend, Zeugniß giebt von sich selbst. Diesen Anspruch haben wir nun noch erst zu untersuchen.

2) Bekannte Grundregel: gegen keinen Idealismus läßt auf eine andere Weise sich Etwas ausrichten, als von dem Realismus aus. Nachdem daher unser Räsonnement auf seine geistige Einheit zurückgeführt, und als Idealismus eingesehen worden ist; können wir nicht länger bei ihm verweilen, ohne im Zirkel herumgetrieben zu werden, sondern wir müssen uns wenden an den gegenüberstehenden Realismus, und diesen in seiner Genesis bloß tiefer überlegen.

a) Wir traten, wie uns erinnerlich ist, ein in diesen Realismus nach der letzten Erwägung des Ansich und der Einsicht, daß, in unserm Wissen, dieses Ansich Relation sei und Mannigfaltigkeit, darum, daß es nicht sei absolut, ohne alle Zusammensetzung und Zerlegung zu denkende Einheit, sondern nur, wie wir uns ausdrückten: Verstandes-Einheit. Wir verwarfen dieses Wissen ganz, und doch blieb uns Wissen übrig, das daher absolute innere Einheit, ohne alle Zusamnensetzung und Trennung war: Einheit in sich. Auch wollen wir nicht etwa sagen, daß Wir es in dieser Einheit erzeugt hätten; denn wir wollten wahrhaftig nicht, daß nach Abstraktion von aller Relation noch Etwas übrig bleiben sollte, oder hätten wir dieses gewollt oder wollen können, das Uebrigbleibende mit unserm Wollen umfassen können, so wäre es uns ja schon übrig gewesen: — sondern es war eben schlechthin übrig: Einheit von sich. Auf diesen letztern Punkt kommt Alles an, es ist der, der in allen Systemen übersehen

worden, und der nur der tiefsten Besonnenheit klar wird. Das, was wir Wir nennen, oder unsere Freiheit, und was eben hier erst aus der oben erwähnten neuen formalen Genesis des absolut vorauszusetzenden Sehens = Nachconstruction abgeleitet werden soll, kann nur abstrahiren, eben von seinem eigenen Geschöpfe der Nachconstruction, aber es kann nicht die ursprüngliche Vernunft hervorbringend construiren: obwohl nach vollendeter Abstraktion die ursprüngliche Vernunft ohne Weiteres eintritt. So nun Jemand, im unabtreiblichen Bewußtsein der Simultaneität seiner vollendeten Abstraktion und des Eintretens der reinen Vernunft und dem eben so unabtreiblichen Bewußtsein, daß Er das frei Abstrahirende sei, diese seine Freiheit zugleich überträgt auf das Heraustreten der Vernunft; so täuscht sich dieser, und bleibt in einem Idealismus befangen. Diese letzte Täuschung ist hier in unmittelbarer Evidenz durch tiefe Besonnenheit vernichtet. Nach Abstraktion von der höchsten Verstandes-Einheit bleibt übrig ein Wissen schlechthin, weil es eben übrig bleibt, ohne alles unser mögliche Zuthun. Reines Licht oder reine Vernunft an sich.

b) Diese reine Vernunft ist nun eben so unmittelbar inneres Sein und mit ihm durchaus Eins. Wir haben oben das nach aller Abstraktion Uebrigbleibende inneres Sein genannt; hier haben wir es reines Licht, oder Vernunft genannt. Wie wir es aber auch nennen mögen, so ist es eben das nach aller Abstraktion durch sich selber schlechthin Uebrigbleibende und durchaus untheilbare singulum; und ich möchte wohl wissen, ob wir in diesem aufgestellten Begriffe noch eine Disjunktion zu machen vermöchten, und ob nicht die Einsicht, daß es durchaus ein in sich selbst geschlossenes singulum sei, uns nicht deutlich anzeigte, daß bei aller Verschiedenheit der Worte, mit denen es benannt wird, doch immer eins und eben dasselbe Wesen gemeint sein könne.

c) Als ein in sich, von sich, durch sich = reale Sichselbstconstruction haben wir es ehemals, und jetzt beschrieben, und es anders gar nicht beschreiben können. Dermalen gänzlich abstrahirt von der Fakticität dieser Beschreibung, welche sehr wohl nur die Nachconstruction sein kann, durch die wir eben in den erst angezeigten Idealismus gerathen, reflektirt auf ihre innere Wahr-

heit, und — ich fordere hierbei Ihre ganze Aufmerksamkeit auf, — auf das überraschende Resultat, das ich zu ziehen gedenke! Ich frage: liegt es denn nun nicht in dem, nach aller Abstraktion rein Uebrigbleibenden selbst, — ob Sie es nun Sein nennen wollen, oder Vernunft, — daß es schlechthin von sich selber sei? Wird es etwa willkührlich gesetzt, als von sich selber seiend? Wie könnte es; dies wäre ein wahrer Widerspruch, denn sodann wäre es in der That nicht von sich selber, sondern eben durch das willkührliche Setzen. Ist es gesetzt, als ein, nach Abstraktion von Allem ausser ihm, Uebrigbleibendes, so ist es nothwendig gesetzt, als ein Vonsich; denn wäre es nicht ein Vonsich, so wäre es von einem Andern, es wäre daher im absoluten Setzen, d. h. ursprünglichen Creiren seines Seins, von diesem Andern nicht zu abstrahiren. (Daß aus Faselei und Gedankenlosigkeit das Andere nicht beachtet werden könnte, mag empirisch wahr sein, und soll eben erst erklärt werden; in der absoluten Einen, in sich aufgehenden Einheit ist es nicht wahr.) Wiederum ist es absolut gesetzt, schöpferisch, als ein Vonsich, — es versteht sich, daß dieses Vonsich wirklich ausgedrückt, und nicht etwa bloß intelligirt sei; — so ist es gesetzt, als absolut nach Abstraktion von Allem seiend und übrig bleibend. — Es ist daher klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich, als solche, nicht setzen kann, ohne sich zu construiren, und umgekehrt: daß daher in seinem Wesen Beides zusammenfällt, und durchaus Eins ist, Sein und Selbstconstruction, Sein und Wissen von sich. — Bemerken sie hierbei: 1) ist hier die Einsicht, daß das Sein sich schlechthin selber construiren müsse, welche nach dem Vorgeben des Idealismus nur mittelbar durch einen Schluß von der faktischen Voraussetzung des Vorhandenseins einer Construction erzeugbar sein sollte, durchaus unmittelbar, und ohne alle faktische Voraussetzung, durch die bloße Betrachtung des innern Wesens entstanden. Hierdurch nun wäre zuvörderst der Idealismus, wie er aufgestelltermaßen sich auf Nothwendigkeit einer Voraussetzung für eine gewisse, doch nur mögliche Einsicht gründete, völlig abgewiesen, indem diese Einsicht ohne seine Voraussetzung wirklich erzeugt worden: er muß daher,

falls es doch noch zu ihm kommen soll, sich nach höhern Stützen umsehen. Ferner ist dadurch der im Vorbeigehen zu berührende Satz aufgetreten, daß dieselbe Einsicht auf zwei verschiedenen Wegen, mittelbar, aus Voraussetzungen, und schlechthin unmittelbar möglich sei. Wie wäre es, wenn gerade in dieser Disjunktion der Wege der ganze von uns gesuchte Unterschied zwischen philosophischer und gemeiner Erkenntniß, zwischen dem Standpunkte der W.-L. und dem des gewöhnlichen Wissens, und falls es in den letztern wiederum Grade der Mittelbarkeit geben sollte, der Unterschied zwischen den verschiedenen Standpunkten dieses gewöhnlichen Wissens läge. Uns liegen stets philosophische Systeme am nächsten. — Die Voraussetzung, die der Idealismus, als Princip unmittelbarer Einsicht, wollte, war faktisch. Wie wäre es, wenn z. B. der Beweis, der fast in allen Systemen, und nach ihnen auch in der gewöhnlichen Erkenntniß, aus dem faktischen Dasein endlicher Wesen für das absolute Sein geführt wird, eben dieser idealistische Weg der mittelbaren Einsicht wäre, mit welchem man sich begnügte aus Mangel der unmittelbaren; an sich wohl richtig, und in der allmäligen Erziehung, d. h. Heraufziehung zum Höchsten, an seinem Orte anwendbar; aber durchaus nicht Stich haltend gegen Einwürfe, die hinaufstreben zum Höchsten! 2) Der Unterschied zwischen realer und idealer Sichconstruction des Seins, den wir früher hatten, und worauf eben der Idealismus baute, ist völlig aufgehoben. Sein, oder Vernunft und Licht sind Eins; und dieses kann sich gar nicht setzen, oder sein, ohne sich zu construiren; diese ist daher in seinem Wesen begründet, und durchaus Eine, so wie sein Wesen es ist. Soll es daher späterhin doch wieder zu einer solchen Distinktion kommen, so muß sie erst abgeleitet werden. 3) In der Vernunft an sich, sahen wir ein, falle ihr Sichsetzen, und ihr Sichconstruiren durchaus in Eins zusammen: und so gewiß wir es einsahen, waren wir in dieser Einsicht die Vernunfteinheit selber. Nun liegt da doch immer, nicht jedoch wie in der Verstandeseinheit, als integrirende Theile derselben — denn die Theile werden vielmehr hier in der Einheit völlig abgeläugnet und vernichtet; und die Einheit versteht sich nicht durch die

Theile, sondern sie setzt sich schlechthin; — aber doch als Mittel, um zur Einheit zu gelangen, eine Zweiheit. Es dürfte sich daher vielleicht finden, daß hier schon eine Nachconstruction läge, welche rückwärts nach der idealistischen Seite hin wieder durch ein absolutes Soll gesetzt wurde, aus der wir nun faktisch nicht herauskönnten, ungeachtet ihre Ansichgültigkeit nicht zugegeben wird; daß wir daher gerade an dem Punkte ständen, von welchem aus unsere Aufgabe gelöst werden kann. Wie es sich damit verhalten möge, behalte ich der weitern Untersuchung vor. —

Jetzt füge ich eine Nebenbemerkung hinzu, durch die ich eben den Gang der Untersuchung nicht unterbrechen wollte. Ich habe bei Gelegenheit diejenigen neuen philosophischen Systeme, die das meiste Aufsehen machen, an ihren Principien geprüft, um dadurch der W.-L. größere Klarheit zu geben; so das Reinholdische, so das Schellingische. Neben ihnen und fast noch mehr als sie empfiehlt sich das Jacobische, weil es mit großem philosophischen Talent die Philosophie selber über die Seite zu bringen sucht, und so der herrschenden Geistesträgheit und Abneigung gegen die Philosophie schmeichelt. Die Principien desselben zu prüfen, war eben der Ort. Es geht aus von folgenden Sätzen: 1) Wir können nur nachconstruiren das ursprünglich Seiende. — Dieser Satz, der bei Jacobi fast nur als Postulat steht, ist von uns eben selber aufgestellt und genau bestimmt worden: das ursprüngliche in seinem Inhalte bestimmte Sehen wird, bei unverändertem Inhalte, formaliter genetisch, und dadurch Einsicht eines Zusammenhanges; und diese Genesis, die in Beziehung auf den wahrhaft ursprünglichen Inhalt nur Nachconstruction, in Beziehung auf die faktisch hinzugefügten Glieder wahre ursprüngliche Construction und Schöpfung aus Nichts ist, schreiben Wir uns zu. — In Absicht des letztern Punktes, der absoluten Schöpfung alles Faktischen vom Ich aus, geht er nun schon gar sehr von uns ab; und es ist sehr glaublich, daß er auch dem Faktischen, d. h. dem ausser dem Einen Vernunftsein Befindlichen, das Sein zugesteht, und uns dabei nur das Nachconstruiren läßt. 2) Die Philosophie soll Sein in sich, und an sich offenbaren und entdecken. — Richtig, und eben auch

unser Zweck. — Durch die standhafte Behauptung dieser beiden Sätze hat dieser Schriftsteller sich großes Verdienst um das Zeitalter erworben, und vor allen den Philosophen, die ganz unbefangen nur nachconstruiren, oder auch nachstümpern der Natur und der Vernunft, sich vortheilhaft ausgezeichnet. 3) Darum können Wir nicht philosophiren, und es kann keine Philosophie geben. Das Letzte, so wie ich es ausgedrückt habe, ist seine wahre Meinung, und es muß seine wahre Meinung sein, wenn er überhaupt eine Meinung haben soll. Denn dadurch, daß er gewöhnlich hinzusetzt: Philosophie aus einem Stücke, giebt er uns Nichts. Denn giebt's keine Philosophie aus Einem Stücke, so giebt's überhaupt keine Philosophie, sondern etwa andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre. — Ich gebe ihm den ganzen Inhalt, so wie er aufgestellt ist, nur denselben noch strenger nehmend, als sein eigener Urheber, zu. Wir, die Wir, die nur nachconstruiren können, können nicht philosophiren: auch giebt es überhaupt kein Philosophiren, einzeln und persönlich; sondern die Philosophie muß eben sein, dies ist aber nur möglich, in wiefern das Wir mit all seinem Nachconstruiren zu Grunde geht, und die reine Vernunft, rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder Ich aus giebt's keine Philosophie; es giebt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne. Daß dies nun allerdings möglich sein müsse, ließe sich jenem Schriftsteller aus seinen eigenen Worten beweisen. Denn indem er sagt: Wir können nur nachconstruiren, leistet er ipso facto mehr als bloßes Nachconstruiren, und hat sich selber wenigstens aus jenem Wir, von dem er spricht, glücklich herausgezogen. Denn könnte er nur das, so würde er es eben Zeitlebens thun, nicht aber davon sagen, noch, wie er eben durch dieses Sagen thut, sich zum Nachconstruiren des Nachconstruirens selber erheben. Oder, wenn wir ihm dies erlassen wollten: er sage uns, wie er zu der Allgemeinheit seiner Aussage kommt, wodurch er seinem Wir ein absolutes Gesetz vorschreibt; — also sein Wesen ihm vorconstru-

irt, keineswegees dasselbe nur nachconstruirt, — in welchem Falle er sich bescheiden müßte, sich nur so auszudrücken: Ich, und alle meine Bekannte haben, so viel ich mich erinnere, bis diesen Tag nur nachconstruiren können; ob es nicht etwa morgen zu etwas Anderm kommen wird, steht zu erwarten. Endlich sage er uns, ob er denn diesen seinen Begriff des Nachconstruirens versteht, ohne eben ein Ursprüngliches, schlechthin von aller Construction Unabhängiges vorauszusetzen: zu dem er daher doch über alles Nachconstruiren, so gewiß er sich selber versteht, herausgekommen sein muß. Dieses Ursprüngliche nun zu fassen, und aus ihm das Nachconstruiren, gerade so wie er es ausgesprochen hat, als absolut wesentliches Gesetz des Wir, als solchem, abzuleiten, dies ist die Aufgabe eines philosophischen Systems, wie wir ganz seinem Sinne gemäß aufgestellt, aber erst zum Theil gelöst haben.

XIX. Vortrag. Da wir heute die Woche beschließen, so möchte ich Sie nicht entlassen, ohne noch mit einem festen Resultate Sie ausgestattet zu haben. Dieser Vorsatz nöthigt mich, einige Mittelglieder, die zwischen dem, womit ich gestern schloß, und dem, was ich heute daranknüpfen will, für eine tiefere Betrachtung noch liegen, indessen zu übergehen, um mir dieselben für das Herabsteigen aufzubehalten.

1) Zur Einleitung für unser heutiges wesentliches Geschäft eine erläuternde und Ihre nachmalige Aufmerksamkeit richten sollende Bemerkung, welche zugleich nebenbei den ersten Haupttheil unseres gestrigen Vortrages kurz und bündig wiederholt! Ich sage: schlechthin in allem abgeleiteten Wissen, oder in der Erscheinung ist ein reiner absoluter Widerspruch zwischen dem Thun, und dem Sagen: propositio facto contraria. (Darauf, daß ich dies im Vorbeigehen sage, mußte eben ein durchgeführter Skepticismus, wie ich dessen oben bei einer Gelegenheit gedachte, sich gründen, und diesen im bloßen Bewußtsein unaustilgbaren Widerspruch zur Sprache bringen. Eben darauf gründet sich die sehr leichte Widerlegung, d. h. Abweisung und Darstellung in ihrer Unvollständigkeit, obwohl sehr oft die Urheber dadurch nicht

gebessert werden, aller nicht bis zur reinen Vernunft sich erhebenden Systeme, daß man ihnen diesen Widerspruch dessen, was sie in ihrem Princip sagen, und was sie dabei thun, nachweise: wie mit allen Systemen, die von uns geprüft worden, und noch gestern mit dem Jacobi'schen, also verfahren worden.) Dieser Widerspruch hat sich an demjenigen, was wir bisher als höchstes Princip der Erscheinung hingestellt, dem Soll, selbst nachdem es in seinem festen, und durchaus bestimmten Wesen, als ein Vonsich u. s. w., als solches, begriffen worden, in der ersten Hälfte unseres gestrigen Vortrages entdeckt; durch das Soll nämlich wird eine bestimmte Einsicht, wie in unserm Falle die war, daß das Sein sich selber construire, gesetzt als nicht vorhanden, sondern nur etwa als möglich, und unter einer gewissen Bedingung, die noch gesucht wird, möglich: die denn doch, wenn es nur zu einer Betrachtung ihrer bedingten Möglichkeit kommen soll, allerdings als ein im Inhalte bestimmtes, und insofern unveränderliches Sehen vorausgesetzt werden muß. In diesem Soll stehen daher sein Thun, sein wahrer innerer Effekt, ein seinem Inhalte nach unveränderliches Sehen vorauszusetzen, und sein Sagen, ein anderes Thun desselben, zufolge dessen die Einsicht nicht wirklich, sondern nur möglich sein soll unter einer herbeizuführenden Bedingung, in völligem Widerspruch. Daß das eigentliche äussere Wesen dieses Soll sich fand, als die Forderung einer weitern innern und bloß formalen Bestimmung eines seinem Inhalte nach unveränderlich vorausgesetzten Sehens, durch welche weitere Bestimmung dieses vorausgesetzte Sehen in einen genetischen Zusammenhang mit einem andern, durch diese weitere Bestimmung rein erschaffenen Gliede käme, setze ich nur der Wiederholung halber noch hinzu, sogleich formirend folgenden Schluß: die absolute Vernunft wird daher von diesem relativen Wissen dadurch sich unterscheiden, daß in ihr ausgesagt wird, was sie thut, und sie thut, was ausgesagt wird, in absolut qualitativer Einerleiheit.

2) Wir haben im zweiten Theile unserer gestrigen Untersuchung die reine Vernunft in uns darzustellen gesucht. Ich merkte zu Ende dieser Darstellung an, daß durch die Zweiheit in ihr, die

zwar intelligibel aufgehoben wird, faktisch aber doch unvertilgbar bleibt, sich verrathe, daß in ihr denn doch nicht unmittelbar reine Vernunft dargestellt, sondern dieselbe nur nachconstruirt sein möge. — Dieselbe im Soll aufgezeigte qualitative Bestimmung eines, im Inhalte unveränderlich vorausgesetzten Seheus, nannten wir auch Nachconstruction; in der Nachconstruction selber wird daher der an allem abgeleiteten Wissen so eben entdeckte Widerspruch zwischen Sagen und Thun liegen, was sich auch unmittelbar also klar machen läßt: zwar giebt die Nachconstruction sich ausdrücklich für Nachconstruction aus, setzt daher in ihrem eigenen Begriffe sehr richtig das Ursprüngliche, und hier ist kein Widerspruch. Da sie aber den Inhalt unverändert läßt, — auch in der That keinen neuen schaffen könnte, ohne daß der Zusammenhang zwischen ihr und dem Absoluten völlig aufgehoben würde, so ist ihr Construiren grundlos, und das Faktum selber widerspricht dem Postulate der absoluten Nothwendigkeit in dem reinen positiven Ansich.

An diesem entdeckten Widerspruche, d. i. der Grundlosigkeit des Begriffes einer Nachconstruction, sollte ich nun unmittelbar aufsteigen, und ihn heben. Nach dem zu Anfange angegebenen Vorsatze aber behalte ich es mir vor, ihn im Herabsteigen mittelbar zu vernichten; und jetzt unmittelbar zu unserm gestrigen Räsonnement den Ort der absoluten Nachconstruction anzugeben.

Wir belebten die schon ehemals erzeugte absolute Einsicht also: a) Sie entstand uns nach Abstraktion durchaus von aller Relation, und blieb übrig als Eins, nicht etwa, weil wir wollten, schon schlechthin durch sich selber. Reines Licht, oder Vernunft. b) Oben nannten wir es inneres Sein, hier Licht oder Vernunft; aber es ist klar, daß in dem, als Eins durch sich übrigbleibenden absoluten singulum durchaus keine Unterscheidung Statt findet, daß daher die beiden Benennungen nur zwei verschiedene Namen sind für das als durchaus untheilbar, und untrennbar eingesehene Eins. c) Dieses Eine sahen wir nun damals ein, und sehen es eben jetzt ein unmittelbar, als ein Vonsich, u. s. w. = sich selbst construirend. Ich fragte: sollte denn dies Vonsich, nicht durchaus, als absolute Wahrheit in seinem Wesen

liegen? — und erörterte dies noch weiter in folgendem Bedenken: aus seinem Sichsetzen als dies folgt die Construction von sich, und umgekehrt; denn ist es gesetzt, als dies, als übrigbleibend nach Abstraktion von allem Andern; so ist es gesetzt, als übrigbleibend und bestehend durch sich; denn wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein Anderes, von welchem sodann in seinem wahren ursprünglichen Creiren nicht abstrahirt werden könnte, oder, welches für diese Creation nicht abwesend sein dürfte. Umgekehrt ist es ein wahres, wirkliches, energisches Vonsich; so ist es nicht von einem Andern; denn dann wäre es nicht wahrhaft von sich, es ist daher nothwendig zu setzen, wie es gesetzt ist. — Fassen wir dieses Räsonnement selber, und das Verfahren in ihm schärfer in's Auge; — und ich erinnere, daß dies das Schwerste und Bedeutendste ist unter Allem, was uns bisher vorgekommen. Zuvörderst ist hier, in unserm ganzen Räsonnement, und in dem ganzen bisherigen Verfahren unseres Vortrages, ohne alle Ausnahme das Absolute behandelt worden, als das nach aller Abstraktion von dem Mannigfaltigen Uebrigbleibende; und ob wir gleich das absolute Vonsich, und die reine Einheit in sich bestimmt genug ausgesprochen, so haben wir doch bei jedem Worte, das wir zur Verdeutlichung hinzufügten, wieder dieselbe Relation zu Hülfe genommen; zum höhern Beweise, daß wir selber noch, die W.-L., und das, was wir eigentlich thaten, und trieben, in dem oben aufgedeckten Widerspruche des Sagens vom Vonsich, und des Thuns — Erläuterns durch das Nichtvonsich — uns befanden. — So lautete hier der erste Satz unseres Beweises: welches ein sicherer Beweis von Nachconstruction ist. Zweitens haben wir im Nervus unseres ganzen Beweises die Genesis, und die absolute Gültigkeit des Satzes vom Princip, absolut vorausgesetzt. »Ist es nicht von einem Andern, so ist es von sich, und ist es nicht von sich, so ist es von einem Andern;« war der Nerv des Beweises. Wenn uns nun darauf Jemand sagt: sehr richtig: eins von beiden, von sich, oder von einem Andern, und falls das Eine, das Andere nicht: wenn ich dir nämlich den Gebrauch deines Von überhaupt nachlasse. Wenn ich nun aber sage: kurzum es ist, und damit

gut; wer wollte da nach einem Von fragen? Diesem können wir nun zwar entgegnen: besinnest du dich; so hast du ausser diesem Ist auch noch ein Bewußtsein: du hast daher nicht Eins, sondern Zwei, die du nimmermehr zu Eins machen kannst, und zwischen denen ein hiatus irrationalis liegt; du bist in dem bekannten Tode der Vernunft: — so bleibt ihm noch immer die Ausflucht übrig, welche eben alle Urphilosophen nehmen: darin muß ich eben bleiben, und es ist unmöglich, darüber hinauszukommen: und so käme denn Alles zuletzt darauf hinaus, daß wir über den Gebrauch jenes Von uns rechtfertigten. Dies daher, jenes Von überhaupt, als solches, noch gänzlich abstrahirt von seiner Anwendung, zu rechtfertigen, wäre unsere nächste Aufgabe. Bisher, wie ich Sie auffordere, sich zu erinnern, ist es nie anders, als in faktischer Nothwendigkeit eingetreten.

Diese Rechtfertigung wird sich finden, wenn wir bloß die Analyse des obigen Beweises streng fortsetzen. In der ersten Hälfte fanden sich die merkwürdigen, Ihnen ohne Zweifel unmittelbar deutlich und klar gewordenen Worte: »wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein Anderes, von welchem in der wahren ursprünglichen Creation abstrahirt werden konnte, oder, welches für diese Creation nicht wegfallen durfte:« — und gestern setzte ich noch hinzu: eben für wahre ursprüngliche Creation; denn daß man bei Gedankenlosigkeit und Faselei gar wohl des Andern, durch welches das Erste allein sein könnte, zu vergessen vermöchte. Was ist nun durch diese ursprüngliche Creation, welche gleichfalls in aller Stille den Nerv des Beweises abgab, verstanden? Offenbar, daß unser Denken, oder das Licht, falls es rechter Art sein solle, die eigentliche reale Creation der Sache begleiten und mit derselben aufgehen müsse: daher, falls das Eine sei durch ein Anderes, es dieses durch's Andere mit in sich selbst aufnehmen und aussagen müsse: dagegen ein Denken, welches dieses Durch auslasse, ein bloßes und nicht absolutes Denken sei, das eine wahre Creation nur faktisch, als ein bloßes todtes Dasein, hinsetze.

Nun sieht es hier aus, und ist auch so ausgesprochen worden, als ob die reale Creation, als reale, für sich sein könne,

und ihren Weg zu gehen vermöge. Der Grund dieser Täuschung ist nun hier auf der That ergriffen. Es liegt nämlich in der Möglichkeit, die ursprüngliche Creation auch verblaßt und faktisch zu erblicken, durch die sie eben ein vom Blicke unabhängiges ungetrennt sein könnendes Sein wird. Wir aber haben oben schon eingesehen, daß Licht, und inneres Sein (keinesweges die äussere, durch verblaßtes Denken geschaffene Existenz) ganz und gar dasselbe sind: oder hätten wir es noch nicht eingesehen, so ist hier der Ort, es unmittelbar zu beweisen; denn muß das absolute, unveränderlich und unwandelbar sich selber gleiche Licht Creation begleiten, so giebt es durchaus kein Licht ohne Creation, und wiederum ist die Creation vom Lichte durchaus unabtrennlich: denn sie ist nur durch das Licht, und im Lichte.

Nun ist dieses von uns, der W.-L., als inneres Princip der Möglichkeit der ganzen untergeordneten, und gegenwärtig fallen zu lassenden Beweisführung, stillschweigend, und zwar, — was bedeutend ist, — ohne allen Vorsatz und Plan vor der That, und unmittelbar durch die That selber, vorausgesetzt worden. Ich aber sage, die bloße Möglichkeit dieser Voraussetzung beweiset ihre Wahrheit und Richtigkeit. Daß ich dieses für's Erste indirekt beweise. Wir selber in unserm Thun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht oder wie Sie es nennen wollen. Wäre nun das Wissen, z. B. auf das verblaßte Denken eines Daseins ausser dem Denken, absolut beschränkt; so hätten auch wir nimmer daraus heraus zu jener Voraussetzung einer absoluten Creation kommen können. Indem wir sie wirklich gesetzt, und das Licht als mit ihr absolut Eins gesetzt haben, indem wir selber unmittelbar Licht waren; haben wir eben im unmittelbaren Sein, im Thun die Wahrheit unserer Aussage bestätigt, indem wir auf der Stelle trieben, was wir sagten, und sagten, was wir trieben; und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere. Resultat: 1) Der bisher noch bemerkte Widerspruch in dem, was wir selbst waren und trieben, zwischen dem Thun und dem Sagen = dem Realen und Idealen ist nun, wie er allein konnte, ipso facto in uns selbst aufgehoben, und da dies das Kriterium reiner Vernunft ist, wir sind ipso facto reine Vernunft.

2) Das Licht hat einen ursprünglichen Begriff von seinem eigenen Wesen, der sich ipso facto, im unmittelbar sichtbaren Vollziehen seiner selbst, bewährt. (Wohl gemerkt: hier halten wir uns lediglich an den unmittelbaren klaren Inhalt unserer Sätze. Daß über die Form derselben, z. B. über die wahren Bedeutungen der in ihnen doch noch liegenden formalen Unterschiede noch Frage erhoben werden kann, ist sichtbar. Diese Fragen werden sich von selber zur Sprache bringen, und in ihrer Beantwortung dürften gerade die Grundprincipien der Ableitung der Relation aus dem Absoluten liegen). 3) Lassen wir, gerade aus der angeführten Ursache, diesen unsern faktischen Begriff vom Wesen des Lichtes, der wohl eben das ganze Wir, dessen Ursprung wir suchen, herbeiführen dürfte, liegen, und halten uns lediglich an den Inhalt. Im Lichte absolute Genesis. Offenbar ist das Licht, als Licht, qualitative Einheit (welche in facto eben als Sehen schlechtweg, das nicht weiter gesehen werden kann, eintritt), welche die ganze innere Genesis, als bloße reine Genesis (ich rechne hier auf Ihre Penetration; denn mit der Sprache ist es hier ziemlich zu Ende; —) durchdringt. Was ich Ihnen nun wohl weiter so construiren kann: sie durchdringt die Zweiheit in dem Von a — b; welche Zweiheit aber nur in dem absoluten Von, keinesweges ausser ihm in einer Selbstständigkeit und selbstständiger Unterschiedenheit der Glieder liegt, so daß völlig gleichgültig umgekehrt werden kann. — Dieses Alles sind nun versinnlichende Constructionen, durch die ich mir vergreife; deren Möglichkeitsgrund eben in mir selber, inwiefern ich der faktische Begriff bin, liegen, und besonders abgeleitet werden muß. In der Strenge gilt nichts mehr, als: das Licht ist die das Von durchdringende qualitative Einheit.

Nun ist, gleichfalls nach unserm Begriffe, dieses Von, und eben deßwegen, und daher, daß dasselbe Durchdringen des Lichtes, und eben daher die ganze qualitative Einheit des Lichtes, die ja doch nur gedacht werden kann an einem Von, und seine Zweiheit, um letztere zu vernichten, — dieses Alles, sage ich, hat seinen Grund im Lichte selber, nicht mehr als qualitative, sondern eben als weiter unerforschliche Einheit; es ist daher zwi-

schen dem ganzen frühern Verhältnisse, und dem Lichte an sich ein neues, durchaus nur einseitiges Von; und dieses letztere bedeutet den absoluten Effekt des Lichtes; dagegen das ganze erstere Verhältniß bloß angiebt die Erscheinung dieses Effektes, des eben unmittelbar sich selber efficirenden qualitativen Lichtes.

Alles Von, als Genesis, setzt Licht; — so wie vorher Licht Genesis setzte: und zwar, da hier das absolute Von des rein unzugänglichen Princips liegt, es setzt absolut Licht, schlechthin ohne alle Sichtbarkeit der Genesis, und sich selber nur in diesem absolut faktischen Lichte, und von diesem faktischen Lichte aus. — Haben Sie dies eingesehen, so besinnen Sie sich nun auf sich selber. Wir haben so eben dieses Von, und vermittelst desselben das 0, dessen Unzugänglichkeit wir zugestanden, eingesehen, und haben es eingesehen, als schlechthin daseiend, objektiv und so dasein müssend, falls es zu einer Erscheinung kommen solle. Dies ist das Faktum. Wie haben wir es erklärt? So: es ist da ein absolutes unmittelbares Von, das als solches, weiterhin in sich klares, in einem Sehen erscheinen muß. Wir daher, mit unserm unmittelbaren Sehen selber, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und a — b ist bloße Erscheinung der Erscheinung. Und so ist denn das Urfaktische; die absolute Objektivirung der Vernunft, als seiend, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichtes selber erklärt; und unsere Aufgabe in ihrem höchsten Principe gelöst.

Ich trage kein Bedenken, Sie mit dieser Ausstattung für diese Woche zu entlassen. — Montag — Conversatorium.

XX. Vortrag. Das Sein ist eine schlechthin in sich geschlossene lebendige Einheit. Sein und Licht Eins. Da in dem Dasein des Lichtes = dem gewöhnlichen Bewußtsein, ein Mannigfaltiges angetroffen wird — so empirisch sprechend haben wir unsere Aufgabe erst gestellt, und so müssen wir freilich fortsprechen, bis sie gelöst ist: — so muß in dem Lichte selber, als absoluter Einheit, und seiner Erscheinung, ein Grund dieser Mannigfaltigkeit sich aufzeigen lassen, der alles jenes Mannigfaltige

so wie es in der Empirie vorkommt, erkläre. Im Lichte und seiner Erscheinung habe ich gesagt: es muß daher nun zuvörderst aus dem Lichte die Erscheinung des Lichtes abgeleitet werden, in welcher letztern das Mannigfaltige sich ergeben wird. Dies ist ungefähr der Hauptinhalt des bisher Geleisteten, und des noch zu Leistenden. Besonders dies bemerkt: — es ist die Aufgabe, die Erscheinung überhaupt, und als solche darzustellen. (Es versteht sich: so wie die Erscheinung, und aus ihr das Princip des Mannigfaltigen a priori aus dem Princip erklärt ist, fällt alle Berufung auf Empirie weg, und das vorher faktisch Erhaltene wird genetisch empfangen.)

Gegenwärtig haben wir uns unserm höchsten Princip schon ganz nahe gedrängt. Für das Verständniß der Vorträge, falls uns der transscendentale Sinn aufgegangen, ist es hier hinreichend, die letzten Glieder der Kette gegenwärtig zu haben, falls auch die frühern, durch die wir erst zu den letztern hinaufgestiegen, nicht gleich gegenwärtig erschienen: verloren geht Nichts; im Absteigen finden wir Alles wieder. In diese letzten Glieder muß ich Sie jetzt wieder durch eine Wiederholung der letzten Stunde hineinversetzen, bei welcher ich zugleich ergänzen will und zusetzen. Es war schon früher der Beweis geführt worden, daß das Absolute, schlechtweg als Absolutes, was es auch sonst sein möge (früher war es Sein, Licht, Vernunft, welches Alles diesem Beweise Nichts verschlug, und zu ihm nicht gehörte), von sich sei; und dieser Beweis hing wieder mit dem Postulate, daß das innere Sein nicht von außen construirt werden könne, sondern sich selber construiren müsse, zusammen, mit welchem Postulate wir den ganzen sogenannten zweiten Theil unserer Untersuchung eröffneten. (Auf diese Weise könnte sonach das Ganze zur Hervorbringung des zweiten Theils, und dadurch des Ganzen Geleistete wieder reproducirt werden.) In der letzten Stunde wurde dieser geführte Beweis selber in seinem Hauptnerve und Evidenzpunkte untersucht, und es fand sich ihm zu Grunde liegend die bloße Voraussetzung, daß das eigentliche wahre Sehen, oder Licht, die reale Creation begleiten müsse, und, da Sein und Sehen schon früher als dasselbe eingesehen sind, daß das eigentliche wahre Licht selber immanente Creation, oder ein absolutes Von sei. — Dies, sage ich, fand sich als bloße Voraussetzung, begründend unsere Beweisführung über das Wesen des Absoluten, selber aber durch Nichts begründet. Doch eine kurze Ueberzeugung zeigt uns, daß diese Voraussetzung, gerade durch ihre bloße Möglichkeit und ihre Fakticität, ihre Rechtmäßigkeit beweise; denn wir selbst, indem wir jenen Beweis führten, und die ihm zu Grunde liegende Voraussetzung über das innere Wesen des Wissens, daß es ein Von sei, machten, waren das Wissen; und wohlgemerkt, können wir uns ja bescheiden, und werden uns bescheiden, daß das Wissen nicht etwa an und für sich, unabhängig von aller Ansicht seiner selber sei, und im Von sei, sondern daß es Beides eben nur in der Ansicht sei. Daß es nun in dieser Rücksicht dies ist, haben wir ja durch die Wirklichkeit dieser Ansicht an uns selber unmittelbar faktisch bewiesen. Sie ist und ist das; denn sie ist eben, und ist eben das, und Wir selber, die W.-L., sind sie als das. Es ist ein unmittelbar durch das Faktum selber und seine Möglichkeit geführter Beweis über das Wesen des Wissens. Lassen Sie sich hierbei noch mehr einschärfen, was schon in der letzten Stunde, doch nur im Vorbeigehen, bewährt wurde: wir machten diese Voraussetzung nicht, weil wir wollten, mit irgend einer Freiheit; und wenn dieses Freie, zu einem gewissen Bedenken erst Aufzufordernde, wie es in allen bisherigen Betrachtungen der Fall gewesen ist, allein Wir zu nennen ist: wir machten eigentlich sie gar nicht, sondern sie machte sich selber schlechthin durch sich selbst. Alle unsere bisherigen Untersuchungen gingen davon aus, daß wir aufgefordert wurden, über Etwas energisch zu denken, was wir innig bewußt waren, auch unterlassen zu können; daher Beides nur im Bewußtsein vorging; dies gab uns nun unsere Prämisse, und zwar wurde dieses energisch Gedachte immer mit dem bekannten Zusatze eines Soll, — soll es sein — begleitet. Von dem energischen Denken dieser Prämisse aus ergriff uns nun ohne alles unser Zuthun, und riß uns hin, die Evidenz, anknüpfend an die problematische Prämisse ein anderes Glied, welches sie bedingen und von ihm bedingt werden sollte. Unser hierin ge-

triebenes Wissen trug daher durchaus den von uns oben angegebenen Grundcharakter als bloß nachconstruirendes, und in dieser Nachconstruction jenen an sich unbedingten Inhalt des Wissens in einen bedingenden Zusammenhang versetzendes, secundäres, und bloßes Erscheinungswissen. In diesem Wissen bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher *für sie* (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist *evident*, welches aber keine letzte und feste Evidenz giebt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammenhängenden abhängt. Den Mangel dieser Festigkeit ergänzen sie nun durch eine willkührliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschließen des Auges vor ihrer Problematicität; ohne welche Beruhigung bei irgend einem Punkte sie in den absoluten Skepticismus sich auflösen würden.

So bisher. Jetzt hat die absolute Evidenz sich erhoben zur Prämisse, zur absoluten Voraussetzung selber; und hat dadurch alle Freiheit, und alles Wir, das bei der secundären Evidenz des Zusammenhanges, Behufs einer Prämisse, von uns gesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens, nicht bloß *als* reines Vonsich, sondern unmittelbar, und ipso actu von sich. Was nun insbesondere die Prämisse, *als* Prämisse, anbelangt, so wird durch sie, in dieser Qualität ohne Zweifel ein Consequens, und durch beide ein Zusammenhang gesetzt: sie dient daher in dieser Qualität vortrefflich, um das secundäre Wissen, und da sie absolut ist, um es aus dem absoluten zu erklären, was ja eben unsere Aufgabe ist. Als Prämisse ist sie ohne Zweifel das von uns gesuchte Princip der Erscheinung. Da nun aber die Erscheinung selber nicht das Absolute, rein in sich Geschlossene ist, — was auch an der Prämisse einleuchtet, denn dadurch, daß sie ein Consequens und einen Zusammenhang fordert, zeigt sie sich, als nicht in ihr selbst hinreichend: — so muß es auch eine höhere Ansicht des Wissens geben. Diese Bemerkung kann sehr viel Licht werfen über Al-

les, was wir noch zu leisten haben: ich habe sie darum genauer auseinandersetzen wollen.

Nun ließen wir diesen Punkt, daß wir es voraussetzten, oder richtiger, daß es sich selbst, voraussetzend, setze, also die Form des Satzes aus Gründen, die in der Methode liegen, fallen, und hielten uns lediglich an den Inhalt des Satzes: das Licht ist absolutes Von — analysirend, was wir denn dadurch eigentlich sagen.

1) Von jeher, und offenbar auch in diesem Satze ist zuvörderst gesetzt das Licht, als wesentliches, qualitatives und materiales Eins, gar nicht weiter zu begreifen, sondern nur unmittelbar zu vollziehen, wie wir es ja in allem unserm Wissen, aus dem wir nie herauskommen können, vollziehen. Ich wünsche, über diesen an sich leichten Punkt, der bloß strenger Aufmerksamkeit bedarf, verstanden zu werden. — Frage: *Wissen*, was ist denn dies? Thue es, so thust du es eben; das Wissen in seiner qualitativen Absolutheit kannst du nicht wieder wissen; denn wenn du es wüßtest, und eben jetzt hinwüßtest, so steckt dir das Absolute wieder nicht in dem Wissen, wovon du weißt, sondern eben in deinem Wissen davon, und so wird es immerfort gehen, wenn du auch noch tausendmal diese Procedur wiederholest. Es bleibt ewig dasselbe, daß du eben im absoluten Wissen das Wissen, als wesentlich qualitatives Eins wiederholest. Diese Einsicht ist hier zuvörderst nur zu *vollziehen*; über das Gesetz ihrer Vollziehung selbst wieder nachzudenken, steht uns noch bevor. Dieses Licht ist nun absolut vorausgesetzt als ein Von, unbeschadet seiner qualitativen Einheit; denn dann wäre nicht das *Licht* Von, daher als durchdringend dieses *Von*. Bemerken Sie zuvörderst, was neu ist und bedeutend: so ist es vorausgesetzt, schlechthin; so hat es sich vorausgesetzt in einem besondern Akte; und diese Voraussetzung ist nun bewiesen durch ihre Fakticität und Möglichkeit, und über dies, die Möglichkeit aus einer tiefern Bestimmung des Wissens, dem Haften über dem bloßen, todten Ist und der einfachen Existentialform gegenüber. Keinesweges etwa folgt es aus unserer Einsicht des wesentlichen Lichtes an sich, welches wir sodann eben wieder mit Freiheit energisch würden fassen sollen,

wodurch nun die Evidenz in den Zusammenhang zwischen dem Lichte an sich und dem Von fiele, und wir wieder in das secundäre und bloße Erscheinungswissen verfielen, mit dem es doch endlich ein Ende nehmen muß, und dessen Ende wir vom Anfange an so begierig suchen. Es folgt nicht, sage ich, denn es giebt, wie wir gesehen haben, überhaupt keine solche Einsicht des Lichtes an sich, darum sagte ich: als ein Von setzt sich das Licht absolut, in einem besondern und absoluten Akte oder Genesis; der eben in dieser Genesis, als Genesis der Genesis, unmittelbar nicht zu durchdringen ist, weil ausserdem die Genesis nicht absolute Genesis sein würde. (Was dieses letztere heißt, und nicht heißt, denn auch hier liegt noch eine Disjunktion, wird im Verfolge sich zeigen). Ich sage: es setzt sich ab so absolut, nach der obigen Bemerkung; der Akt ist ein geschlossener, sich selbst genügender Akt; von uns gesetzt ist es lediglich in unserer Beweisführung, als das bloße Mittel, durch das wir zur gegenwärtigen Einsicht heraufstiegen, wir nun ganz fallen lassen, bis wir sie im Herabsteigen wiederfinden. Was d. Erste und bedeutend ist.

Das Licht in seiner unveränderlichen qualitativen Einheit ist ein Von, heißt daher: es ist ein in unveränderter Qualität Durchdringen des Von. Davon wurde nun in der vorigen Stunde zunächst diese Anwendung gemacht: im Von liegt durchaus Disjunktion; absolut aus einem andern Von; keineswegs etwa voraussetzend Glieder, und ihre ursprüngliche vom Von unabhängige Verschiedenheit, sondern als Glieder absolut erschaffen, als solche absolut geschieden nur durch das Von, und sonst durch Nichts: über diese Glieder muß sich nun das Eine, qualitativ ewig sich gleich bleibende Licht, vermöge seiner Identität mit dem Von, in dieser qualitativen Einheit, bei aller Verschiedenheit der Glieder verbreiten. — Daß ich nun diese Einsicht sogleich anwende und belebe, und sie Ihnen dadurch unvergeßlich mache. Durch das Licht ist schlechthin ein Von gesetzt: $a \underline{L} b$. Ist daher Licht, so ist schlechthin nothwendig ein Von. Nun ist das Licht identisch mit dem Von, es verbreitet sich daher in unveränderter qualitativer Einheit über alles Von, und umfaßt alles Von: so gewiß es selber ist. Nun setze man aus diesem Von

wieder andere Von, die ableitbar und begreiflich wären, aus der Ursynthesis des Lichtes in das Von: so ist ganz klar, daß vermittelst seiner Identität mit dem ursprünglichen Von, dasselbe Eine in seiner Qualität unveränderte Licht alle andern Spaltungen durch Von in demselben Schlage begleiten muß; und es ist klar, daß derjenige, der das Princip dieser secundären Spaltung des Urvon besitzt, diesem Gange des Lichtes, als durchaus nothwendig, und in einem Schlage, nachgehen, und ihn völlig rein a priori, ohne alle empirische Voraussetzung nachconstruiren kann; was nun eben das, jedoch selbst nur zweite und secundäre Geschäft der W.-L. ist, indem wir hier das weit höhere treiben, das Princip dieses Princips selber aufzustellen. Jenes Von, in einer absoluten wesentlichen Einsicht, und ohne alle Disjunktion, als reines Sichsetzen des Urlichtes, ist die erste und absolute Erschaffung aus dem Lichte; der Grund und Urquell selber des ist, und alles dessen, was da ist; und die Disjunktion dieses Von, in welcher das wahre Leben zu Grunde geht, und bloß abgesetzt ist in der Intuition eines todten Ist, ist die zweite Nacherschaffung eben in der Intuition, d. i. in dem schon gespaltenen Urlichte. Und so giebt sich die W.-L. mit allem Rechte für eine vollständige Lösung des Räthsels der Welt, und des Bewußtseins.

Dies, sage ich, war die nächste Anwendung, die ich in der letzten Stunde von dem Satze: das Licht ist ein Von, machte, sehend auf die Disjunktion im Von. Wichtiger wohl noch ist es, zu sehen auf die wesentliche und qualitative Einheit dieses Von, und die Worte, welche oben über die Urschöpfung gesagt wurden, erinnern daran. Von in rein qualitativer Einheit ist Genesis: das Licht ist identisch mit ihm und durchdringt es in diesem seinem Wesen, heißt: es ist, in dieser seiner zweiten Potenz nämlich, seiner Erscheinung, selbst Genesis: Genesis und Sehen fallen durchaus und absolut zusammen. — Die Wörter sind leicht verstanden; nicht so leicht ist es, ohne den tiefen Sinn, der hier beabsichtigt wird, durch lebendige Anschauung zu geben, und fast kann ich Sie nur durch ein Beispiel leiten. Die Sache, die ich Ihrer Anschauung vorführen will, tritt ein bei allem Uebergange

aus der Verblassung zur Energie, und für unsern Zweck dient am Besten der oben vorgekommene Fall, wo wir stillschweigend das absolute Wissen als ein Von vorausgesetzt hatten, und übrr die Rechtmäßigkeit dieser Annahme in Anspruch genommen, uns *entsannen*, daß wir in dieser Annahme ja selber wüßten, und das Wissen seien. Ich frage: erschien uns nicht dieses neue Bewußtsein, das vor unserer Annahme noch nicht da war, gleichsam als ein Herausspringen und neues Erzeugen? Nun erwägen Sie ja wohl, und dies ist eben meine gegenwärtige Anforderung, hierbei rein zu abstrahiren: daß dieses Bewußtsein ein Bewußtsein des Wissens, und noch dazu des Wissens, als eines Von ist. Was bleibt Ihnen nun nach dieser Abstraktion übrig? Offenbar eben ein Wissen, Sehen, Licht, eben absolut, qualitativ, wie es oben beschrieben worden, dies darum, weil Sie von allem Inhalte schlechthin abstrahirten, welches Sie, der Voraussetzung nach, vermochten; mithin, als selbst Licht, faktisch den Beweis der Rechtmäßigkeit führten; ferner ein Bewußtsein *absoluter* Genesis. Nun — bemerken Sie wohl diesen Zusatz, der Beweis wird dadurch stringenter und die Einsicht reiner: — können Sie diese Genesis oder Freiheit noch schicklicher auf die Ihnen so eben angemuthete Abstraktion von allem Gehalte des aufgestellten Bewußtseins setzen. Nun ist Ihnen unmittelbar klar, daß es zum *reinen* Lichte, wie es beschrieben worden, nicht ohne die Abstraktion von allem Gehalte komme, noch sie erscheinen kann, ohne daß es zum reinen Lichte komme; daß daher die Erscheinungen beider durchaus unzertrennlich sind, und sich durchdringen; daß daher das reine Licht erscheint als durchdringend die Genesis, oder sich erzeugend. — Es ist durch diesen Beweis beinahe noch mehr bewiesen worden, als bewiesen werden sollte, und der künftigen Forschung vorgegriffen, was ich zur Vorbereitung bemerke: das Setzen des Von durch das Licht, und daß es sich setzt als ein Von, ist schon unmittelbar sichtbar geworden. Warum es uns hier zunächst zu thun war, ist nunmehr mit weniger Zurüstung an zweierlei Beispielen zu zeigen: Wie Sie aufgefordert werden, energisch zu reflektiren, und Ihnen neues Bewußtsein hervorspringt; soll dieses neue Bewußtsein, als neues,

doch nicht sein, ohne die Energie: dieses Bewußtsein, und die Energie sollen daher unzertrennlich in einander aufgehen. Nun setzen Sie hier freilich die Genesis theils in Sich, in die Energie Ihrer Reflexion, theils in das Wesen der Vernunft an sich, indem die Evidenz ohne Ihr weiteres Hinzuthun hervorspringen soll; dieser ganze Unterschied aber soll an sich Nichts gelten, und von ihm abstrahirt werden, und so bleibt, — unentschieden, ob das eigentliche Princip der Genesis in mir oder in der Vernunft an sich liege, — stets ein absolut sich erzeugendes, und ohne die Genesis durchaus nicht Statt findendes Wissen.

Dies nun heißt, wie oben gesagt wurde: das Licht durchdringt das Von in der qualitativen Einheit seines, des Von, Wesens: die angeführten Anschauungen dieser Durchdringung waren bloß Erläuterungsmittel. Wir aber haben, unabhängig von aller Fakticität, a priori eingesehen, daß es zu einer solchen Durchdringung kommen müsse, falls das Licht sei.

Dies war die Eine Seite der ehmaligen Prüfung des Inhaltes des Satzes: das Licht = Von, welchen wir heute wiederholt und bereichert haben. Es gab noch eine zweite, und von dieser mit den heutigen neuen Entdeckungen ausgestattet, morgen!

Zum Schlusse noch eine Nebenbemerkung über das Ganze der Wissenschaft, die ich Ihnen nicht sowohl zu Ihrer eigenen Nachachtung, denn ich hoffe, Sie haben derselben nicht nöthig; sondern vielmehr zur Vertheidigungswaffe gegen Nichtkenner mittheile. Schon früher und heute wieder im Vorbeigehen, ist der Beweis über wesentliche Merkmale des Wissens aus unserm Vermögen, es also zu fassen, geführt worden: der Nervus des Beweises ist klar: wit sind selber das Wissen, da wir nur so wissen können, und dermalen wirklich also wissen, so ist das Wissen also beschaffen. Auch ist klar, daß die Nichtentdeckung dieser Beweisquelle, oder ihre Nichtachtung nachdem sie entdeckt ist, sich auf die wahrhaft närrische Maxime gründet, das Wissen außer dem Wissen zu suchen. Hierüber bedarf es weiter keines Wortes. Nur dies wollte ich bemerkbar machen: Wer nun wirklich nicht vermag, was ihm erst an seinem Vermögen klar und anschaulich gemacht werden könnte, an den gelangt der Beweis

freilich nicht; er ist durch seine Unfähigkeit von der Sache selbst, und eben darum von allem Urtheile über diese ihm völlig verborgene Welt ausgeschlossen. Eben so geht es dem, der wohl etwa könnte, aber nicht will, d. h. der vorläufigen Bedingung des scharfen Denkens und der strengen Aufmerksamkeit sich nicht unterziehen will; denn die Sache selber will Jeder, der sie kann, und kann Jeder, der sie wollen kann. Dies gilt nun in einem Falle, wo die W.-L. noch gar nicht am Höchsten steht. Man hat sich daher gar nicht zu wundern, wie sehr vielen Subjekten, das, was an sich die allerhöchste Klarheit und Evidenz hat, auf keine Weise klar und wahr zu machen ist; man kann vielmehr die Gründe dieser Unmöglichkeit ihnen selbst begreiflich darlegen, wenn sie sich nur zu der Prämisse verstehen wollen, daß es Etwas geben könne, das sie dermalen nicht wissen; — und so wie es jetzt mit ihnen steht, unmittelbar und ohne große Vorbereitung und strenge Disciplin, gar nicht zu wissen vermöchten.

XXI. *Vortrag.* (Von dem bisher Verstandenen wollen wir sogleich Gebrauch machen, und ohne fernere Wiederholung und nähere Bestimmung der untern Glieder einer Wegverkürzung uns bedienen. Daß dergleichen in der W.-L. möglich ist, und warum, wissen Sie, nämlich, weil die untern Glieder im Herabsteigen doch wieder in ihrer ganzen genetischen Klarheit vorkommen, und das Aufsteigen überhaupt nicht für die Sache, sondern für die Verklärung unseres Auges und Eröffnung desselben für das Absolute durch Abstraktion von allen Relationen unternommen wird).

Ich bringe dies mit dem Obigen also in Zusammenhang: das Licht ist *vorausgesetzt* als ein absolutes Von. Nun bewiesen wir zwar sogleich die Rechtmäßigkeit dieser Voraussetzung durch ihre bloße Möglichkeit und Fakticität, indem wir ja selber das Licht und Wissen waren. Aus diesem letzten Beweisnervus ist also die Voraussetzung wahr und rechtmäßig im *Wir*; freilich nicht dem früher die Prämisse frei setzenden Wir, denn hier setzt das Wissen sich selber also, wie gestern scharf auseinander

gesetzt worden; aber in dem im Lichte aufgehenden, und mit ihm identischen Wir: und sie ist wahr, genau so, wie sie faktisch vorkommt: aber sie kommt vor als Voraussetzung. Streng daher genommen, wie wir bisher aus guten Gründen es nicht nahmen, ist wahr und faktisch dargethan, daß das Licht sich voraussetzen könne, und in uns es wirklich thue, als ein Von. In uns, inwiefern wir aufgehen und identisch verschwinden im Lichte selber = W.-L. sind. Diese Voraussetzung hat sich nun freilich selber unvermerkt gemacht, und darauf bauen wir: das aber, bei welcher Gelegenheit sie sich selbst machte, hat sich auch in diesem Sinne nicht einmal selber gemacht, sondern wir, die frei Abstrahirenden und Reflektirenden, haben es gemacht. Sonach dürfte durch dieses Wir wohl bedeutet werden: nur in der W.-L., als höherm und absolutem Wissen, mache sich das Licht zu einem Von; und es wurde schon vorläufig ein Disjunktionsgrund, den wir suchen, zwischen dem niedern gewöhnlichen faktischen, und dem höhern wissenschaftlich genetischen Wissen angedeutet.

Vorausgesetzt ist es, sagten wir. Alle Voraussetzung aber führt bei sich ein problematisches Soll; und läßt dadurch sich ausdrücken; wie wir denn auch in der That in den beiden vorhergehenden Stunden in der Analyse des Inhalts dieses Von nicht anders argumentirt haben, denn also: Ist das Licht = soll Licht sein — und ist es ein absolutes Von = soll überhaupt nie absolutes Von sein, so muß u. s. w. Nur die absolute Einheit des Lichtes haben wir nicht problematisch vorausgesetzt, sondern sie schlechthin eingesehen; zwar wohl nur als qualitative, welches, wie Sie sich erinnern werden, selbst Resultat des Von war, eben so wie die gestern gefundene absolute Genesis im Wissen, als durchdringend das Von und seine qualitative Einheit, beides daher Resultat der Problematicität: so daß nun die reine weiterhin als unbegreiflich hingestellte, bloße Einheit, als kategorisch eingesehen, übrig bliebe. Diese genaue Grenzberichtigung wollte ich im Vorbeigehen vornehmen, und sie sei Ihnen empfohlen. — Zweck. Unser Räsonnement ging einher in der problematischen Form des Soll; und dies zwar schlechthin als selber Wissen und ursprüngliches Wissen, indem ja das Wissen selbst jenes

Von gesetzt hat, hinausgehend über dieses gesetzte und objektivirte Von, das wir analysiren und aus ihm folgern.

(Noch dies über die Methode. Sichtbar reflektiren wir jetzt selber wieder über das, was wir in der vorhergehenden Voraussetzung und Analyse derselben selber waren und trieben, wie wir auf diese Weise in allem unserm Aufsteigen verfahren sind, und ich hätte unser Geschäft auch in dieser Form ankündigen können. Bloß deßwegen, weil wir aus der Freiheit der Willkühr schon heraus, und in der Region des organischen Gesetzes, mit unserm eigenen Treiben angekommen sind, habe ich durch die Erinnerung, daß ja Alles nur auf die Voraussetzung sich gründe, Sie zur gegenwärtigen Reflexion lieber nöthigen wollen, als bloß Ihre Freiheit auffordern).

2) Ein Soll ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis. Ist leicht eingesehen, sagen Sie; soll das und das sein: ist es denn, oder ist es nicht? Darüber sagt Ihr Soll Nichts. Was daher sagt es? Es sucht ein Princip: es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Princips gelten zu lassen, also nur genetisches Sein = der Genesis des Seins gelten zu lassen. Es ist so absolutes Postulat der Genesis; und da Jeder, dem der transscendentale Sinn aufgegangen ist, wohl keine Genesis an und für sich selber ausser diesem ihrem Postulate wird gelten lassen, selber unmittelbar absolute Genesis, und erst mittelbar, nach einem Gesetze, das wir noch aufzuzeigen haben werden, Genesis der subjektiven Genesis. — Oder zur Verstärkung noch dies: Es ist Postulat der Genesis, sagte ich. Nun ist unmittelbar klar, daß Soll ein Postulat ist, und daß ein Postulat eine wenigstens ideale Genesis ist, und ohne diese als solches durchaus unverständlich ist, sonach wäre der Beisatz »der Genesis« ganz und gar müssig. Nun ist sichtbar, daß in unserm problematischen Soll eine Genesis des Seins gefordert wird, welche, als des Seins, das bloße problematische Soll nicht herbeiführen zu können, sich bescheidet, sondern sie erwartet von einem Princip ausser sich; die Forderung jedoch, als selbst Genesis (ideale, wie wir sie genannt haben, um sie mit diesem halb und halb deutlichen Worte nur vorläufig

zu bezeichnen), liegt im Soll, und das Soll ist sie. Es dürfte daher wohl eine Disjunktion und absolute Genesis selber geben, wodurch sie reale und ideale würde; und diese ganze Disjunktion, deren Fundament zu finden, wohl unsere bedeutendste Aufgabe sein dürfte, durch deren Lösung diese Wörter, deren wir uns bisher doch nur vorläufig und nach einem dunkeln Instinkte, in Hoffnung einer einstigen Erklärung bedient haben, selbst klar würden; — diese Disjunktion dürfte nur in der Genesis oder dem Soll sich ergeben. Dies ein bloßer Wink auf eine nothwendig noch dunkel bleiben müssende Partie unseres Systems.

Ganz klar aber ist durch das Gesagte Folgendes: Genesis, laut unseres gestrigen Erweises, = dem Von in seiner qualitativen Einheit. Wir selber, oder das Wissen und Licht an sich, was uns auf der Höhe unserer gegenwärtigen Spekulation ganz dasselbe ist, sind unmittelbar in dem, was wir selber treiben und leben, dieses Von; es bedarf daher gar nicht weiter des durch einen besondern Akt unser, oder des Lichtes gesetzten und vorausgesetzten Von; noch alles dessen, was wir in der Analyse daraus abgeleitet haben; und wir lassen es daher, als bloßes Mittel des Heraufsteigens fallen, bis es im Herabsteigen sich wieder findet. In dem, was wir selber treiben und leben, sagte ich: und selber dieses Treiben und Leben, als Treiben und Leben, folgt eben aus dem Aufgehen in Genesis.

3) Wir oder das Wissen ist, laut des problematischen Soll, absolut genetisch in Beziehung auf sich selber: denn so trieben wir es, da wir selber das Wissen waren; soll das Wissen, d. h. eben wir selber, die wir das Wissen sind, — sein, so muß u. s. w. Also — Genesis keines Andern, sondern seiner selbst, des zugleich Erzeugenden; somit eben absolute Genesis, die den oben sattsam eingesehenen Charakter des Seins oder Lichtes, daß es durchaus in sich geschlossen sei, und aus sich nicht heraus könne, an sich trägt.

4) Diese absolute in sich Geschlossenheit der Genesis in ihrem Grundpunkte, in dem es eine Genesis der Genesis selber sein soll, verhindert nicht, daß nicht fortdauernd zwei Genesen oder zwei Wissen erscheinen; das Eine, welches wir selber treiben, in=

dem wir sagen: soll Wissen, oder Wir selbst — sein: und das Andere, das nun eben sein soll, falls sein Princip sich findet.

Ich halte die Einsicht dieser hier nur noch faktischen Verschiedenheit beider Ansichten des Wissens für leicht; doch ist sie so wichtig, daß ich sie um Vieles nicht dem bloßen Glücke überlassen möchte: darum noch Einiges zur Erläuterung. Wir sind selber das absolute Licht, und das absolute Licht Wir, und es ist hier selbst Genesis; davon kann Nichts abgehen; eine Verschiedenheit in der Sache selber kann daher, ohne unserer ersten Grundeinsicht zu widersprechen, nicht zugegeben werden. Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunktion zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disjunktion in Einem, das bei aller Disjunktion Eins bleibt, dergleichen schon einmal früher uns vorgekommen ist. Populär: es ist nicht Disjunktion zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben.

5) Diese Disjunktion nun vorläufig, so wie sie uns faktisch erschienen ist, stehen gelassen, mit dem Vorsatze, von ihr aus weiter zu arbeiten, entsteht die Frage: welche von beiden Ansichten ist nun vorläufig für die absolute zu erachten, um aus ihr die andern zu erklären? Nach der gestern von uns erzeugten Einsicht, daß das Sehen und Licht, aber nur immer im unmittelbaren Sehen selber, und im geschehenen Sehen liege, offenbar in dem ersten Gliede, in dem, was wir selber leben und treiben; — keinesweges in dem objektivirten, das sein Sein erst an einem Princip erwartet, somit wohl das wahrhaft in sich todte Ist sein dürfte. Diese Wahl ließe auch noch durch einen andern Umstand als durchaus nothwendig sich nachweisen; denn wollen wir weiter arbeiten, so wollen wir eben noch weiter das Wissen treiben und leben, wir müssen daher eben im Leben stehen bleiben, und können von demselben nicht abstrahiren, in der That und absolut, wie sich dies hier versteht, d. h. eben nicht weiter leben und forschen, sondern hier stehen bleiben, welches eben unserm Vorsatze, nicht stehen zu bleiben, sondern weiter zu gehen, widerspricht. Im Vorbeigehen; diese Seite ist nun die, welche wir stets die idealistische genannt haben. So würde also unsere Wissenschaft, ganz zuletzt noch, stehend zwischen einem idealistischen und realistischen Princip, idealistisch, und das zwar, wie wir gesehen haben, nothgedrungen, und ihrer beständig gezeigten Vorliebe für den Realismus zuwider. Daß es nun bei diesem Princip, wie es dasteht, und sogleich noch deutlicher aufgestellt werden wird, sein endliches Bewenden haben werde, wollen wir gar nicht versprechen. Kühner schon können wir das versprechen, daß es zum Objektiven als Princip nicht wieder kommen wird, woraus folgen würde, daß sodann, falls nämlich das idealistische Princip auch nicht gälte, ein drittes höheres, beide vereinigendes sich finden müßte.

6) Die innere Sichgenesis nun, als lebendige innere Einheit vorausgesetzt, — was diese ist, hierüber verstehen Sie mich — als Einheit, also als Licht, qualitativ absolutes, nur zu vollziehendes, keinesweges wiederum zu begreifendes — diese als Genesis, d. h. wie gestern an allem Uebergange von dem verblaßten Denken zum energischen anschaulich gemacht worden, als aufgehend in dem Entspringen eines absolut neuen, und dieses in ihm, so daß das Sehen und dieses Entspringen durchaus unabtrennlich seien — nämlich als Genesis des Sich oder Ich, somit daß das im unmittelbaren Lichte Heraussspringende sei Ich, — wodurch daher eben Wir, oder Ich und Licht rein in einander aufgehen würden, wie es ja in diesem Satze des absoluten Idealismus gefordert worden. Dies hieß es: die innere Sichgenesis, als an sich lebendige Einheit vorausgesetzt: nun ferner die objektive Ansicht des Wissens denn doch auch stehen gelassen, und mit der ersten vereinigt, wie sie im Wissen allein vereinigt werden kann, durch das Princip der Genesis, würde folgen, daß der absoluten, innern und lebendigen Sichgenesis selber nie Princip vorausgesetzt werden soll: und zwar dieses letztere in einem höhern, beide vereinigenden Wissen, wie sich versteht; welches letztere nun das höchste Wissen und die beiden Seitenglieder nur das durch dieses Vermittelte wären.

Der absoluten Sichgenesis wird im höhern Wissen ein Princip vorausgesetzt, heißt: dieses höhere Wissen ist innerlich, und materialiter Nicht-Genesis; doch ist es nicht nicht, sondern es ist wirklich und in der That; also positive Nichtsichgenesis; doch

ist es immanent, ist selbst und Ich, denn dies ist sein unzerstörbarer Charakter, als Absolutes. Was ist nun negirt, ausser der Genesis? Nichts, und zwar ist diese positiv negirt; aber die positive Negation der Genesis ist ein bestehendes Sein; also es erhellt in diesem höhern Wissen, das absolut objektive und vorausgesetzte Sein des Wissens, grade also, wie es uns eben faktisch erschien, genetisch, — um nochmals die Glieder des Beweises zu wiederholen, — aus dem Setzen eines Princips, der absoluten Sichgenesis, im Wissen selber, also die Erklärung der Genesis für nicht absolut; mithin ihrer positiven Vernichtung im Wissen, mithin dem Setzen eines absoluten Seins des Wissens im Wissen.

Haben Sie es nur erst in der Strenge gefaßt, so kann ich jetzt wohl Etwas zur Erläuterung hinzuthun.

Jenes Wissen, das da nur sein soll, ist allerdings eine Sichgenesis des Wissens, eine Sichprojektion desselben aus sich selber; wie wir, darüber stehend, und ihm das Verfahren und das Gesetz desselben nachconstruirend, sehr wohl einsahen: — doch ist es noch immer die Frage, wie wir selber zu dieser Einsicht, und so scheinbar aus dem Wissen herauskommen. In dem immanenten und absolut nicht aus sich herauskönnenden Wissen aber, einer absoluten Sichgenesis gegenüber, welche durch die Hinzufügung eines Princips, selber als absolut vernichtet wird, kann es eben darum durchaus nicht als Sichgenesis, sondern nur als eine Vernichtung aller Genesis erscheinen. Es ist daher hier ein nothwendiger Hiatus in der Continuität der Genesis, und proiectio per hiatum — doch hier vermuthlich nicht irrationalem, sondern nur durch einen solchen, der die Vernunft in ihrer reinen Einheit von aller Erscheinung sondert, und die Realität der Erscheinung ihr gegenüber vernichtet.

Der Vernunft, sage ich, um uns dies zu verdeutlichen; hier war es uns nur um die Ableitung der Form des reinen Seins und Bestehens zu thun. Nun ist dieses Bestehende in unserm Falle, und ganz sicher auf immer und ewig, Genesis; dieses seiende, und insofern der äussern Form nach nicht genetische Wissen ist nun in sich selber abgeschlossen, freilich wieder Genesis,

wie es auch oben also erschien. Dadurch erklärt sich denn das absolute innere Vernehmen, ohne alles äussere Wahrnehmen, Wissen und Anschauen, was Alles in die Sichgenesis fällt, Eines Urprincip und Eines Urprincipiat, in einseitiger und durchaus nicht wechselseitiger Reihe, oder die reine Vernunft a priori, unabhängig von aller Genesis, und diese, als absolutes, vernichtend.

Gehen wir weiter: Nun sind wir selbst, in dem, was wir so eben zuletzt lebten und trieben, sichtbar nicht die reine Vernunft selber gewesen, und in ihr aufgegangen, sondern wir haben sie nur abgeleitet in ihrer Einsicht. Dies war aber nur möglich, inwiefern wir die Sichconstruction als absolut voraussetzten, wie wir thaten; denn nur unter der Bedingung, daß sie als absolutes in sich, von sich, durch sich, vernichtet würde, folgte, was da folgen sollte, und dies war der Nerv unseres Beweises. Wir können diese Sichgenesis, da oben bemerkt wurde, daß auch das höhere, die Vernunft projicirende Wissen im Grunde Sichgenesis sei, und nur nicht also erschien, sehr füglich Nachconstruction der nicht erscheinenden Urgenesis, also das Begreiflichmachen der Glieder der Urgenesis, mithin Verstand nennen. — Somit folgt für uns: Es giebt keine Einsicht in das Wesen der Vernunft ohne Voraussetzung des Verstandes als absolut; und wiederum keine Einsicht in das Wesen des Verstandes, ausser vermittelst seiner absoluten Vernichtung durch die Vernunft. Das Höchste aber, worin wir bleiben, ist die Einsicht in beide, und diese setzt nothwendig beide, wiewohl das Eine, um es zu vernichten. Wir sind auf diesem Standpunkte der Verstand der Vernunft, und die Vernunft des Verstandes, also eigentlich beides in Einheit. Die Disjunktion steht nun in ihrer höchsten Schärfe da. Noch Ein Princip, und sie ist vollkommen erklärt. Hierüber künftigen Montag.

Noch dies; was ich Ihnen so eben vorgetragen, halte ich selber keineswegs für leicht. Aber das liegt in der Sache, und einmal müssen wir hindurch, wenn wir festen Grund sehen wollen. Etwas mehr Licht hierüber kann ich Ihnen wohl aus der Einsicht des noch zu suchenden Princips versprechen, aber sodann wird die Schwierigkeit im Princip selber liegen.

Vor Anderen läßt über Spekulationen in dieser Höhe sich nicht füglich frei und unvorbereitet sprechen, indem man Arbeit genug hat, in gemessener und vorbereiteter Rede darüber sich auszudrücken. Aus diesem Grunde, und um meinem und Ihrem Reize, denn doch die Sache hier frei zu behandeln, zu entgehen, ein besonderes Conversatorium.

XXII. Vortrag. Ungeachtet ich wohl mit Recht, und, wie ich hoffe, auch mit Zustimmung aller derer unter Ihnen, die da historische Kunde von dem bisherigen Zustande der Philosophie haben, behaupten dürfte, daß unsere Spekulation schon jetzt in einer vorher nicht errungenen Höhe schwebe, und Einsicht herbeigeführt habe, welche die Ansicht alles Seins und Wissens von Grund aus abändere; so ist doch dieses Alles nur die Vorbereitung zur wirklichen Lösung der Aufgabe der Spekulation überhaupt. Diese Lösung gedenken wir in dieser Woche zu vollziehen; Ihre ganze Aufmerksamkeit wird daher von Neuem wieder in Anspruch genommen. Wer alles Bisherige vollkommen verstanden, und bis zur ewig unaustilgbaren und nie wankend zu machenden Ueberzeugung eingesehen hätte, ohne das jetzt Vorzutragende eben also einzusehen, und sich davon zu überzeugen, der hätte jene Sicherheit gegen alle falsche Philosophie erhalten; so daß er mit Leichtigkeit jede zu Grunde richten könnte, auch besäße er einige wichtige Wahrheiten, abgerissen, und unter sich getrennt; aber er wäre darum noch nicht fähig geworden, das System der Wahrheit im Ganzen und aus Einem Stücke in sich aufzubauen. Diese Fähigkeit denke ich Ihnen nun mitzutheilen, und nachher wird die Hauptabsicht dieses Vortrages der reinen W.=L. erreicht sein.

Das Absolute, ob man es nun Sein nenne oder Licht, ist schon seit einigen Wochen vollkommen bekannt. Seit dieser erworbenen Bekanntschaft arbeiten wir an der Ableitung, nicht seiner selbst, wie sich versteht, sondern seiner Erscheinung; welcher Ableitung Forderung nun nichts Anderes bedeuten kann, als

daß im Absoluten selber noch etwas Unentdecktes liege, wodurch es mit seiner Erscheinung zusammenhängt.

Aus dem oben freilich nur faktisch Gefundenen, wobei es aber in rein genetischer Ableitung wohl gleichfalls sein Bewenden haben dürfte, wissen wir, daß das Princip der Erscheinung, zugleich, in derselben ungetheilten Einheit, Disjunktionsprincip, versteht sich in der Erscheinung, sei. Was aber die absolute Disjunktion anbelangt, so ersuche ich Sie, sich eines sehr bald nach dem Anfange unserer gegenwärtigen Vorträge gepflogenen Räsonnements zu erinnern, in welchem sich zeigte, daß die Disjunktion, falls sie recht in absoluter Einheit gefaßt werden sollte, wie dies von der vollendeten Form einer W.=L. unerläßlich gefordert wird, und hier unsere Absicht ist, nicht gefaßt werden müsse als bloß einfache Disjunktion, sondern als Disjunktion zweier verschiedenen Disjunktionsfundamente, nicht bloße Eintheilung, sondern sich durchkreuzende Eintheilung einer vorausgesetzten Eintheilung, die wiederum sich selber voraussetzt; oder nach dem Ausdruck, mit dem wir dieses in der neuesten Erwähnung davon bezeichnet haben, kein einfaches Von, sondern Von im Von, und Von des Von. Bei dieser Durchkreuzung nun sich nicht zu verwirren, und das unendlich Aehnliche nur durch die freieste geistigste Unterscheidung Unterscheidbare zu unterscheiden, ist das schwerste Stück der philosophischen Kunst. Ich habe dies erinnert, damit Sie nicht mißtrauisch werden, wenn wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode Nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte. Hinterher werden wir auch darüber Rechenschaft geben; an der That vorher können wir es nicht.

Dies zur allgemeinen Einleitung für diese Woche. — Jetzt zurück auf den Punkt, bei welchem wir zu Ende der letzten Stunde stehen blieben. — Gesetzt — absolute Sichgenesis, und derselben ein Princip gegeben, im Wissen versteht sich, welches da eben ein Principiiren ist; so erfolgt in diesem Wissen absolute positive Negation der Genesis = fertiges und bestehendes Sein; und zwar da diese ganze Untersuchung die reine Immanenz des Lichtes betrifft, ein vorgebliches Sein ausser dem Wis-

sen durch unsere Untersuchungen aber schon längst über die Seite gebracht worden ist, fertiges und bestehendes Sein des Wissens.

Diesen Zusammenhang sahen nun in der letzten Stunde ein, und sehen dermalen wieder ein — Wir; sehen, wie sich versteht, durch Einsicht dieses Zusammenhanges, als eines solchen bestimmten, und in ihr, ein die beiden Glieder: diese also werden selber ein mittelbares, und nur Wir = unsere jetzt vollzogene Einsicht, ist dermalen das absolut Unmittelbare.

Hierbei zwei Bemerkungen. 1) Habe ich eben wieder in Erinnerung gebracht, das innere Sein und Bestehen ist hier Sein des Wissens, das nämlich als absolute Genesis schon bekannt und auch von uns schon in der vorigen Stunde also, als Vernunfterkenntniß a priori eines absoluten Princips, geltend gemacht worden. Hieran, daß es Sein des Wissens sei, ist festzuhalten, auch sodann wenn wir durch eine Sprachverkürzung jenen Beisatz weglassen sollten; denn ausserdem fielen wir wieder zurück in das oben schon da Gewesene, weit entfernt, höher zu kommen. Darum muß uns, und hier mehr als je, stets die ganze Kette unseres Räsonnements gegenwärtig sein. 2) Irgendwo in einem todten Sein und Bestehen bleiben alle philosophischen Systeme stehn, ist gesagt worden. Wenn nun ein System dieses Sein selber, in seinem innern Wesen, ableitet, wie das unsrige durch Setzung eines höhern Princips der absoluten Genesis es gethan hat, worin es sodann nothwendig positive Negation der Genesis, darum Sein wurde; wenn noch dazu dieses Sein nicht des Objekts Sein, also doppelter Tod, sondern des Wissens Sein, also des inneren Lebens, und Genesis nur äusserer Tod ist; so scheint ein solches System schon etwas Unerhörtes geleistet zu haben. Wir aber sind aufgefordert, hier klar einzusehen, daß dadurch von uns noch Nichts geleistet ist, indem sogar dieses durchdrungene Sein des Lebens wiederum ein mittelbares und abgeleitetes wird aus dem, was uns jetzt allein übrig bleibt, der Einsicht des Zusammenhanges. Um nun dieses sogleich für unsern längst bekannten eigentlichen Zweck anzuwenden. — Das abgeleitete Sein des Wissens wird nun geben das gewöhnliche, nicht transscendentale Wissen. Durch unsere gegenwärtige

Einsicht in die Genesis des Princips desselben, eben des jetzt abgeleiteten Seins, und die Reflexion auf diese Einsicht, erheben wir uns in das eigentliche transscendentale Wissen, die W.=L., und zwar nicht bloß faktisch, und uns selber faktisch, so daß wir die faktische Wurzel sind; denn dies sind wir schon seit der Zeit, da wir aufgingen im reinen Lichte; sondern objektiv und intelligibel, so daß wir faktisch einsehend zugleich das Gesetz dieses Einsehens durchdringen. In dieser höhern, jetzt eröffneten Region werden wir nun zu arbeiten haben; in ihr allein wird uns das Erscheinungs= und Disjunktionsprincip, welches wir suchen, aufgehen; welches sodann auf das seiende = gewöhnlich wirkliches Wissen nur angewendet werden soll. Und nun noch dieser Zusatz: seit Eröffnung dessen, was wir den zweiten Theil vorläufig genannt haben, zeigte sich ein problematisches Soll, als lediglich in einen Zusammenhang bringend, und ein absolut aus ihm erschaffenes, bedingendes und bedingtes Glied anknüpfend an ein, wenn man nur recht hinsieht, unabhängig von diesem Soll und seinem ganzen Effekte, ursprünglich vorhanden sein müssendes Wissen. Welches Sie nun den ersten Abschnitt dieses zweiten Theiles nennen mögen. Seitdem wir uns auf einer absoluten Voraussetzung über das Wesen des Wissens, als eines absoluten Von, betrafen; wollten wir von diesem ganzen problematischen Soll, und seinem Effekte des Anknüpfens und Verknüpfens, als bloßem Erscheinungswissen, nichts weiter wissen. Bisher, sagten wir an jener Stelle, haben Wir, das bisher noch gar nicht begriffene Wir, uns getroffen über dem willkührlichen, durch energische Reflexion angedeuteten Setzen der Prämisse, und nur der Zusammenhang hat in der Evidenz ohne unser Zuthun sich ergeben. Hier ergiebt ohne unser Zuthun sich auch die Prämisse; wir fallen daher auch in der Prämisse mit dem absolut in sich selber thätigen Lichte zusammen: halten wir uns an diese. Wir haben dies eine Zeit lang, bis ich Sie für den höhern Flug, den wir in der letzten Stunde begonnen, vorbereitet genug hielt, gethan, in den Erörterungen über jenes Von. Und dies können Sie für die zweite Unterabtheilung des zweiten Theiles nehmen. — In der letzten Stunde stellte sich

wieder der bloße Zusammenhang, und mit ihm, wie wir ahnen können, sogleich aber näher zeigen und brauchen werden, das problematische Soll, davon wir schon entledigt zu sein hofften, wiederum ein. Dies sollte uns befremden! Stellt sich jenes Soll in eben der Bedeutung wieder ein, wie es oben schon niedergeschlagen wurde; so sind wir nicht weiter gekommen, und treiben, ohne Compaß, in der Flut der Spekulation fort. Durch die eben gegebenen Winke über den Unterschied des gewöhnlichen Wissens aus dem Princip des Seins des Wissens, und des transscendentalen in der genetischen Einsicht dieses Princips selber, wird es wahrscheinlich, daß es nicht auf dieselbe Weise vorkomme, sondern das fallen gelassene Soll sei das im gewöhnlichen Wissen bei stillschweigend vorausgesetzter Prämisse; dagegen das jetzt sich einstellende sei das im transscendentalen, die Prämisse selber genetisch, — also ausgehend von einem Soll, — ergründenden Wissen; daß wir daher in dem vorigen Vortrage von einer dritten Unterabtheilung unseres zweiten Theiles angehoben hätten, und die beiden äussersten Unterabtheilungen zusammenhingen in der mittlern der Prämisse, wir darum geschieden durch eine Duplicität in der Prämisse: wodurch nun die beiden äussersten Theile = transscendentales und wirklich seiendes Wissen, wären die zwei verschiedenen Disjunktionsfundamente, ausgehend aus dem Mittelpunkte der sie eben so vereinigenden, als sie trennenden Prämisse: gerade also, wie wir von jeher unser Disjunktionsprincip begehrt haben. Und dieses sei der Compaß, den ich Ihnen auf die schon bequeme Fahrt mitgebe.

2) Ich sagte: es komme da in unserer vollzogenen Einsicht wieder ein problematisches Soll zum Vorschein; und dies zuvörderst ist offenbar: "gesetzt ein Princip der Sichgenesis, so folgt" u. s. w. Beide Glieder zwar haben wir oben faktisch, und insofern abgesondert gefunden; und in der letzten Stunde haben wir sie, unserer Grundregel und Maxime zufolge, genetisch vereinigt. Nachdem wir nun in der Einsicht dieses ihres Zusammenhanges sie selber mittelbar mit erfassen; so bedarf es, diese Einsicht gesetzt, gar nicht weiter ihrer faktischen Voraussetzung: in der Einsicht liegen sie a priori, und die faktische Auffassung

wird fallen gelassen, bis sie etwa durch eine Deduktion wieder sich ergeben sollte.

3) Fassen wir nun diese Problematicität hier gleich in ihrem Mittelpunkte. Wir erschienen uns, — so war es und so ist es eben laut zugestanden — als die beiden Glieder, unserer willkührlich bei Anhebung der ganzen Wissenschaft genommenen Maxime und Regel zufolge, mithin selber willkührlich, genetisch vereinigenden. Hier war nun, jetzt noch mit völliger Abstraktion von der Problematicität der Seitenglieder, die innere Wurzel der Problematicität, eben das bekannte innere sich selber Erschaffen, Halten und Tragen des Soll, als identisch mit dem freien Wir, d. i. der W.=L., — welche innere Problematicität nun wohl es sein kann, die in der Problematicität der Seitenglieder sich erst zeigt und bricht. Es kommt daher nur darauf an, diese innere Problematicität zu vernichten, dadurch, daß in ihr selber Kategoricität aufgezeigt werde, und dadurch unsere Einsicht ihrer Wahrheit, Nothwendigkeit und absoluten Priorität nach zu rechtfertigen. Sodann erst gilt der Schluß, den wir hier nur vorläufig gedacht haben, kategorisch: der, daß beide Glieder, die Sichgenesis des Wissens, und das Sein desselben, gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in der genetischen Einsicht der Einheit beider vorkommen.

(Bemerkung zur Methode gehörig. Wenn man sich durch diese nur nicht zerstreuen läßt, wie ich dies billigermaßen voraussetze; so sind diese hier nöthiger als je, indem die Methode selber hier absolut schöpferisch wird; auch zur Erläuterung des hier vorkommenden Nichts beigebracht werden kann, als dergleichen Bemerkungen. Durch Anwendung der Grundmaxime unserer Wissenschaft, durchgeführt und ohne Ausnahme das Princip der Genesis anzuwenden, ist unsere Einsicht zu Stande gekommen. Diese ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen; somit die Maxime der W.=L. selber und mit ihr die ganze Wissenschaft selber ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen. Die Wissenschaft selbst soll sich in ihr selbst rechtfertigen und beweisen, ehe sie wahrhaft beginnt. Dadurch wird nun die W.=L. befreit von Freiheit, Willkühr

und Zufall, selber absolutes Wissen; wie sie denn dies sein muß, widrigenfalls es nie zu ihr kommen könnte.)

4) Wir führen diesen geforderten Beweis nach einem schon angewendeten Gesetze ohne Umschweife also: Wir haben diese Einsicht erzeugen können, und haben sie wirklich erzeugt; wir sind das Wissen; also diese Einsicht ist im Wissen möglich, und in unserm dermaligen Wissen wirklich. — Nur wenige Bemerkungen über diesen Beweis. a) Die von uns erst vollzogene Genesis ist absolute, in sich geschlossene Genesis, keinesweges wieder Genesis der Genesis; denn sie vernichtet sich selber, innerlich im Wissen selber, wie wir in der letzten Stunde gezeigt haben; — uns wohl, wieder betrachtend und construirend das Verfahren nach seinem Gesetze, leuchtete es ein als Genesis; im unmittelbaren Wissen aber war es bloße stehende Intuition, als äusserlich in seinem Resultate: das war ausdrücklich Nichtgenesis = Sein. b) Der Beweis der absoluten Genesis wird bloß durch ihre Möglichkeit und Fakticität geführt, also selbst nur mittelbar faktisch; es fällt daher hier Fakticität und Genesis durchaus in einander. Die unmittelbare Fakticität des Wissens ist absolute Genesis: und die absolute Genesis ist — existirt als bloßes Faktum, ohne allen weitern möglichen äussern Grund. Und so mußte es freilich kommen, wenn wir je wirklich auf den Grund kommen sollten. c) Wie viel in der W.-L. darauf ankommt, daß man stets den Zusammenhang des Ganzen gegenwärtig habe, indem die Unterscheidungen vorläufig nur durch den Zusammenhang gemacht werden können, davon ist hier ein dringendes Beispiel. Das Wissen, als Genesis, ist so eben faktisch bewiesen. Was geschah denn vor mehreren Stunden, da wir das Wissen als ein Von auf dieselbe Weise faktisch bewiesen? Ist denn Von innerlich etwas Anderes, als Genesis, und haben wir nicht selber diesen Beweis geführt? Nun ist doch die gegenwärtige faktisch erwiesene Genesis eine ganz andere, als die oben erwiesene; und diesen Charakter können Sie nur so fassen, daß Sie merken, hier sei von der Genesis des absoluten Wissens in seiner Grundconstruction, da es Genesis seiner absoluten Sichgenesis ist, die Rede; welches Merkmal ich im Vortrage, lediglich sehend auf

die Beweisnerven des neuen Beweises, freilich weglassen, und davon abstrahiren muß, indem es ausserdem zum neuen Beweise gar nicht käme, mich übrigens stützend auf Ihre, in Ihnen schon erzeugte feste Einsicht; welches Merkmal Sie aber wieder hinzuthun, und durch dasselbe die Einsicht wieder aufbauen und befestigen müssen, falls sie zu schwanken anfängt. — Hinterher werde ich freilich innere Unterscheidungsmerkmale, z. B. dieser beiden Genesen, durch welche sie an sich, und unabhängig vom Zusammenhange unterschieden werden, beibringen; diese aber sind gar nicht eher möglich, noch verständlich, ehe nicht die Unterscheidung am Faden des Zusammenhanges faktisch durchgeführt ist, indem jene innern Unterschiede gar Nichts sind, als das genetische Gesetz des faktischen Unterscheidens, das sich eben nur im Faktum findet. Darum eben auch ist die W.-L. nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst. d) Will ich Sie noch auf Folgendes aufmerksam machen. Noch in dem zuletzt geführten Beweise, in dessen Inhalte Fakticität und Genesis rein durch einander aufgehen sollte, fand sich doch in der Form noch dasselbe auch oben Vorgekommene; ein bloß faktisch, noch keinesweges genetisch durchdrungenes Glied im minor des Vernunftschlusses: »Wir wissen, oder sind das Wissen,« — zwar unmittelbar klar, und einleuchtend, doch aber in seinem Princip keinesweges klar. Hierüber dürften nun Untersuchungen anzustellen sein, und hierin vielleicht der beträchtlichste Theil unserer noch übrigen Lösung liegen.

Ich werde, daß ich gleich den folgenden Gang ankündige — aus guten Gründen, die in der Kunst liegen, nicht unmittelbar auf diesen Punkt gehen, sondern erwarten, bis er sich selber einstellt; dagegen aber also anknüpfen: in der von uns vollzogenen Einsicht entstand allerdings eine objektive, uns unmittelbar ergreifende, und in sich selber bestimmte und klare Einsicht: welches ist diese, wenn wir abstrahiren von den Nebengliedern, als problematisch, und selber nur die Aeusserung der innern Problematicität unserer Vollziehung, von welcher Problematicität wir ja zu abstrahiren haben; also, wir denken, wie wir es oft also

gehalten, und was eigentlich eine realistische Wendung ist, von der Form unserer Einsicht uns zu wenden an den Inhalt, und von ihm aus die Form klar zu machen.

Daß ich kurz wiederhole: der Inhalt der zuletzt erzeugten Einsicht muß Ihnen klar und gegenwärtig sein: der absoluten Sichgenesis selber wiederum ein Princip gegeben, giebt absolute Nichtgenesis = Sein. Heute haben wir nun, was wir schon letzthin anfingen, gänzlich abstrahirt von den beiden Nebengliedern, und bloß gesehen auf unser Einsehen hierin selber, und auf das Verfahren bei seiner Erzeugung: absolute Anwendung der Maxime der Sichgenesis, und dieses Verfahren gerechtfertigt, was nur auf faktische Weise möglich war. Dies der wesentliche Inhalt des Wenigen und leicht zu Behaltenden, was wir für die Sache selber gethan haben.

Ferner sind, in mehreren Wendungen, tief eindringende Bemerkungen über die Methode gemacht worden, deren künftige Gegenwärtigkeit ich Ihnen sehr empfehle, indem Sie sich nur dadurch durch die Verwicklungen, denen wir entgegen gehen, hindurchfinden werden.

XXIII. Vortrag. Der absoluten Sichgenesis, als welche wir das Licht beschrieben haben, ein Princip gegeben, entsteht Nichtgenesis oder Sein, versteht sich des Wissens. Dies haben wir eingesehen, über das Verfahren in der Erzeugung dieser Einsicht wieder reflektirt, und es faktisch gerechtfertiget. Es ist im Wissen sich, und wirklich, denn es ist in uns möglich, und wirklich, da wir das Wissen sind; wo bloß über den letzten Punkt sich noch keine genetische Nachweisung fand.

Wir können dieses Verfahren noch tiefer, und noch von einer andern Seite rechtfertigen. Es entstand uns ja wirklich eine objektiv und absolut uns ergreifende Einsicht; jenes Verfahren zeigt auch hierdurch sich als zusammenhängend mit dem absolut sich selber erzeugenden Lichte. Sonach wird diese Aufgabe, die wir zu Ende der vorigen Stunde als unsere nächste ankündigten: diese objektive Einsicht, in Absicht ihres reinen Inhaltes zu untersuchen, zugleich dienen, unser erstes Verfahren noch tiefer zu rechtfertigen, und vielleicht auch den Punkt genetisch zu machen, der bisher noch rein faktisch dasteht.

— Also — »der Inhalt der sich ergeben habenden objektiven Einsicht!« Offenbar, absoluter Zusammenhang der beiden Nebenglieder. Nun aber sind diese problematisch, ohne sie aber kein Zusammenhang, er, als Resultat problematischer Theile, sonach selber problematisch, und davon sollten wir abstrahiren. Was bleibt nun übrig? Offenbar Nichts, denn die innere Gewißheit der Einsicht; und da sogar die Einsicht als solche abhängt von den Gliedern, bloße reine innere Gewißheit.

Die erste Anforderung an Sie ist, die Gewißheit scharf und durchaus rein zu fassen. Es ist nicht Gewißheit von irgend Etwas, wie dies in unserm Falle der Zusammenhang der Nebenglieder war; denn davon eben ist abstrahirt worden, sondern es ist Gewißheit rein und an sich, mit aller Abstraktion von Etwas.

1) Zuvörderst, daß Gewißheit also durchaus rein gedacht werden müsse, ist unmittelbar klar. In dem Was ausserdem, daß es ist, und das ist, was es ist, auch gewiß ist, liegt wohl der Grund seiner materialen Washeit; nimmermehr aber kann darin der Grund der Gewißheit liegen, denn diese gehört nicht zum Was. Die Gewißheit daher, schlechthin, und rein als solche, beruht schlechthin auf sich selber, und ist schlechthin von, und durch sich selbst; und so ist sie zu denken, ausserdem würde nicht Gewißheit als Gewißheit gedacht.

Im Vorbeigehen: das Sein ist nicht eine aus der Summe der möglichen Realitäten, d. h. der möglichen Bestimmungen eines Was, gezogene Realität; sondern in sich durchaus geschlossen, und ist nach aussen erst die Bedingung und der Träger alles Was, in seinen Bestimmungen: diesen von der alten Philosophie fast durchaus verkannten Satz hat Kant erst geltend gemacht. Was die erstere Hälfte anbelangt: das Sein ist ein absolut in sich geschlossenes, durchaus nicht aus sich herauskommendes lebendiges von sich, aus sich, durch sich, so haben wir diese oben, zum Schlusse des, was wir den ersten Haupttheil nannten, klar eingesehen. Den zweiten Theil des Satzes: »Bedingung und Trä-

ger des Was,« hat Kant nur empirisch hinzugefügt; keinesweges erwiesen: wir wollen ihn genetisch anfügen. Kurz: die Aufgabe, die Erscheinung abzuleiten, oder den aufgestellten Satz vom esse vollständig in seinen beiderlei Bestimmungen zu beweisen, ist ganz dasselbe. Nun haben wir bisher geschlossen, und in tantum bewiesen, daß Licht und Sein ganz dasselbe sei, weil Wir sind, und Licht sind, was alles noch mit Fakticität umgeben ist. Auch trug das Licht in unserer Ansicht noch immer einen Qualitätscharakter, Von, zuletzt noch absolute Sichgenesis. Das Licht ist absolute qualitative Einheit, — sagten wir auf dem höchsten Punkte unserer Spekulation, — die sich nicht weiter durchdringen läßt, kurzum also — rein occulte Qualität. Jetzt erst sind wir auf einen Charakter des Lichtes gekommen, durch welchen es sich unmittelbar zeigt, als Eins mit dem oben eingesehenen Sein: die Gewißheit, rein und für sich, und als solche.

2) Wenn ich Sie nun aufforderte, diese reine Gewißheit sich näher zu beschreiben, und deutlicher zu machen, wie würden Sie verfahren? Ich glaube nicht anders, als daß Sie dieselbe dächten, als unerschütterliches Verbleiben und Beruhen in demselben unwandelbaren Eins; in demselben, sage ich, also im nämlichen Was oder Qualität. Sie können somit die reine Gewißheit nicht anders beschreiben, denn als reine Unveränderlichkeit, und die Unveränderlichkeit nicht anders, denn als bleibende Einheit des Was, oder der Qualität.

3) Ich frage weiter: in dieser Beschreibung der bloßen reinen Gewißheit, kam es Ihnen darauf an, daß das Was irgend ein Bestimmtes sei, oder lag nicht vielmehr in ihrer Beschreibung ausdrücklich die absolute Indifferenz gegen alle nähere Bestimmung des Was? Nur daran liegt es, wollten Sie sagen, und werden Sie ohne Zweifel zugestehen, daß das Was Eins bleibe; keinesweges, was es nun weiter sei. Es ist daher hier die bloße reine Form des Was, oder die Qualität überhaupt, in der Beschreibung angewendet, und nur unter Bedingung dieser Reinheit der Form ist es die geforderte Beschreibung der reinen Gewißheit.

4) Hiermit ist nun zuvörderst ein Begriff, der bisher immer noch dunkel blieb, sowohl nach seinem Inhalte, als nach seiner faktischen Genesis, vollkommen erklärt und abgeleitet, der des Was, oder der Qualität. Die Qualität ist absolute Negation der Wandelbarkeit und Vermannigfaltigung, rein als solche: d. h. dadurch ist der Begriff, ohne alle Möglichkeit eines weitern Zusatzes geschlossen. Klar ist, und es wird hier nur als Zusatz bemerkt, daß durch diese Negation zugleich das Negirte, die Wandelbarkeit, und zwar gleichfalls, rein als solche, ohne weitere Bestimmung, gesetzt wird: Quantitabilität; durch Qualität, und umgekehrt. Genetisch abgeleitet, habe ich gesagt. Gewißheit, als solche, läßt sich nicht anders beschreiben, als durch absolute Qualität; soll sie beschrieben werden, so muß u. s. w. Es ist daher für die ursprüngliche Ableitung des Was = der Erscheinung, ein sehr wichtiger Schritt gethan. Alles hängt nun nur noch davon ab, wie es zur Beschreibung, d. h. Nachconstruction, der Gewißheit komme.

5) Argumentiren wir also: So haben wir die Gewißheit eingesehen und beschrieben. Ist denn nun aber unsere Beschreibung der Gewißheit selber gewiß, wahr und rechtmäßig?

Haben wir, wie wir bei dergleichen Fragen stets verfahren sind, nur Acht auf unsere Verfahrungsweise. Wir haben ein Was überhaupt construirt, und dasselbe als unveränderlich gesetzt; und darin ist uns das Wesen der Gewißheit erschienen. Ich frage, wenn wir dieses Verfahren ins Unendliche wiederholen, wie wir es zu vermögen scheinen; könnten wir es jemals auf eine andere Weise anstellen? Die Construction des Was ist durchaus unveränderlich, und bei allen ihren unendlichen Wiederholungen nur auf die Eine beschriebene Weise durch absolute Negation der Wandelbarkeit möglich: wir erblicken uns daher selber so, wie wir die Gewißheit beschrieben haben, als unveränderlich verharrend in demselben Einen Was der Construction; wir sind, was wir sagen, und sagen, was wir sind.

6) Die Gewißheit ist durchaus und schlechthin in sich selbst begründet. Aber Gewißheit nach ihrer Beschreibung ist Beharren in demselben Was. Also in der Beschreibung ist der Grund der

Einheit des Was durchaus innerlich in die Gewißheit selbst zu setzen. Nicht in irgend einem äussern Grunde, sondern darin, daß Gewißheit ist, liegt die Einheit des Was.

7) Die Gewißheit ist in sich selbst begründet, heißt zugleich: sie ist absolut, immanent, in sich selbst geschlossen, und kann nie aus sich herausgehen: sie ist in sich selber Ich; gerade also, wie oben derselbe Beweis an der *Form* des Seins geführt wurde. Es ist daher klar, daß die bisher von uns hingestellte entäusserte, und objektivirte Gewißheit nicht die absolute ist, der Form nach, ungeachtet sie es im Gehalte und Wesen sehr wohl sein mag. Es ist daher klar, daß wir bei Aufsuchung des Absoluten hiervon abstrahiren, und sie lediglich in dem suchen müssen, was sich als Immanenz, als Ich oder Wir, offenbarte.

In diesem Wir haben wir nun allerdings die Gewißheit, als Nothwendigkeit des Beruhens in der qualitativen Einheit des Verfahrens, gefunden; und die Sache steht nun so (diese Aufzählung erfordert unsere ganze Aufmerksamkeit). Zuvörderst ist absolute Gewißheit, schlechthin in sich und von sich = Ich oder Wir; *uns* oder *sich* selber, was ganz dasselbe heißt, durchaus unzugänglich, rein in sich geschlossen und verborgen. Denn wäre es sich, oder uns, was dasselbe heißt, zugänglich, so müßte es ausser sich selber sein, was sich widerspricht. Daß wir jetzt wirklich davon reden, also es entäussern, davon eben ist, zufolge der obigen Einsicht, zu abstrahiren; und es ist dieser Schein, der, als der Wahrheit widersprechend, nur Schein ist und Irrthum, seiner Möglichkeit nach aus dem Systeme der Erscheinung abzuleiten.

Diese Gewißheit nun *äussert* sich, in sich selber = in Uns, also doch bei aller Aeusserung immanent, auf eine Weise, die uns aus einem Grunde, der sich sogleich ergeben wird, noch nicht klar ist, als *Anschauung* eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens. Diese Aeusserung offenbart sich nun hier nur noch als absolutes Faktum, und darum eben ist hier noch eine Unklarheit. (Verfahren ist Leben, als Leben; unveränderliche qualitative Einheit des Verfahrens, ist Immanenz und in sich selbst Begründetheit des Lebens, unmittelbar nur im

Leben selber ausgedrückt.) Drängen wir uns heran zur Klarheit, so weit wir es hier vermögen. Unmittelbar lebendiges, und immanentes Principsein, ist Licht und ist Intuition mit innerer Nothwendigkeit. — Ich sage: Principsein, darum eben Projiciren und Intuiren. Ich sage: unmittelbar lebendiges und immanentes, schlechthin im Intuiren, vom Intuiren, und aus dem Intuiren ist das Projektum, und das Projiciren ist eben das Leben des Lichtes als Principiiren. Ich sage: mit innerer Nothwendigkeit, und so, daß diese Nothwendigkeit durchaus sich ausdrücken müsse; denn es ist eben Principiiren, *als* Principiiren.

Es ist absolut immanentes *Projiciren*; also Projiciren keines Andern, als seiner selbst, ganz und durchaus also, wie es innerlich ist. — Bemerken Sie: wie es ist, ist es projicirend, zuvörderst sich selber innerlich und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also — *sich zum formalen Intuiren machend*, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, als intelligirend, und intuirend, schlechthin in Einem Schlage, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Erstern. Sodann in diesem innern qualitativen Sichprojiciren (in virtute eius, minime per actum specialem) projicirt es nun nothwendig sich, objektiv; ja noch nicht als objektiv vorliegendes Ich, sondern wie es innerlich ist, zuvörderst als Leben, Eins, der Form nach in sich selber begründetes; dies aber ist Verfahren in rein *qualitativer* Einheit. Dies war nun die Anschauung der innern Gewißheit, und Einheit des Verfahrens, über die wir uns oben betrafen. Diese Einheit drückt sich aus mit Nothwendigkeit, weil sie Resultat ist des absolut lebendigen Principiirens. Wir nannten dieses Verfahren Beschreiben der Gewißheit, und suchten dafür seinen Grund. Er ist gefunden. Ich frage nämlich: findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewißheit an sich, und in der That Statt? Wie könnte es doch; es ist Nichts als der nothwendige, von uns vollkommen abgeleitete und erklärte Ausdruck, und das Resultat des Lebens der Gewißheit, als reines Sichprincipiiren. Dieses Leben aber ist schlechthin nothwendig im Sein oder der Gewißheit. Ferner — es projicirt sich, wie es innerlich ist; aber es ist nicht bloß

Leben, sonderr es ist Leben seiner selbst, und als solches ist es Sichprojiciren. Das so eben abgeleitete Leben als construirendes Verfahren ist daher Construction seiner selber, in der Projektion, daher eben der Gewißheit, objektive genommen, die wir zu Anfange unserer Untersuchung, unbekannt mit den höhern Gliedern, als erstes Glied vorfanden. Die Gewißheit ist ursprünglicher in uns in der lebendigen Beschreibung, als sie objektive an und für sich und ohne Beschreibung ist. Das Letztere ist sie erst zufolge der Construction, die zugleich sich projicirend ist. —

Fassen wir nochmals klarer und bestimmter die drei Haupt-Modificationen des Urlichtes auf, die wir heute entdeckt haben.

Gewißheit oder Licht ist mittelbar lebendiges Princip, also rein absolute Einheit, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann; wollten wir sie beschreiben, so müßten wir sie als qualitative Einheit beschreiben, womit uns hier nicht gedient ist. Es ist ewig unmittelbar Ich. Darum, in dem, was wir sagen, und indem wir das Obige sagten, widersprachen wir uns schon. Indem wir sagten: es ist lebendiges Princip, fingen wir schon an, es zu beschreiben, aber ursprünglich. Das Principiiren ist schon sein Effekt, aber sein ursprünglicher in Uns selber, da wir es sind. Es selber, oder wir, was gleichgültig ist, beschreibt sich also. Principiiren, wenn Sie dies nur recht scharf denken, ist Projiciren; immanentes Sichprojiciren: und zwar, da dies durchaus und unmittelbar im Leben selber liegt, nicht per hiatum und objektive, sondern innerlich und wesentlich, per transsubstantionem, sich zum Projiciren und Intuiren machen. Bemerken Sie: da dies im Leben des Lichtes selber liegt, so ist durchaus alles Licht sich also unmittelbar machend, also es ist also: — also es ist absolut intuirend, und auch die W.-L. kann in allem ihren lebendigen Treiben dieser Bestimmung nicht entgehen, und wir sind ihr auch nicht entgangen; ungeachtet sie, nach einem noch nicht erklärten Gesetze, in das Princip eindringt, und ihr genetisch wird, was ausserdem durchaus ein Sein bleibt. Diese ganze Einsicht in das reale Principiiren ist nun Sache der W.-L. — welches das erste Moment.

Nun schaut das lebendige Wissen sich an, schlechthin wie es innerlich ist, eben weil es sich realiter projicirt. Aber es ist zuvörderst schlechthin von sich; es muß sich daher also anschauen, und hier in specie, als nicht aus der Anschauung seiend. Hier daher entsteht der absolute Hiatus, und die proiectio per hiatum, als reiner Vernunftausdruck des wahren Verhältnisses der Sache: die Ansicht der Intuition oder des Begriffes in seiner Absonderung vom Wesen, nicht als das Wesen selbst, sondern als sein bloßes Bild, und die Vernichtung desselben vor der Sache.

Sodann ist es ein Principiiren, und es muß sich also objektiv und per hiatum anschauen. Hier ist nun klar, daß dieses Principiiren, sein Verfahren durchaus von sich, aus sich, durch sich, der in sich immanenten Anschauung erscheinen muß, als keinesweges in ihr begründet, sondern an sich Statt findend, weil sie per hiatum projicirt: — daß aber die W.-L., welche die Anschauung selber in ihrem Ursprung einsieht, wohl weiß, daß diese ganze Selbstständigkeit sowohl, als Erzeugung nicht an sich wahr ist, sondern nur Erscheinung eines höhern, absolut unanschaubaren Principiirens: — daß daher die ganze Agilität, welche in der Erscheinung des Verfahrens liegt, gar nicht in der Wahrheit begründet, daher sich auch unschwer begreifen läßt, wie die qualitative Einheit der Anschauung an ihr keinesweges zu Grunde gehe.

Sodann ist es ein absolut immanentes Principiiren seiner selbst; und zwar, wie jetzt näher auseinander gesetzt worden, absolut realiter, ohne dazwischenliegendes anderes Licht oder Sehen: als Anschauung. Auch diese Anschauung muß wieder angeschaut, oder per hiatum projicirt werden: woraus nun eben die Anschauung eines ursprünglich fertigen und bestehenden Wissens, das eben sogenannte Sein des Wissens erwächst; zu welchem das erst beschriebene Principiiren in der Anschauung sich nur verhält, wie Nachconstruction. Und so haben wir denn die beiden Seitenglieder, die nur problematisch dastanden, aus der tiefern Einsicht in das Wesen ihres Zusammenhanges, der Gewißheit abgeleitet.

Wo dermalen noch die Schwierigkeit übrig bleibt, haben wir

nicht verholen. Nämlich die Voraussetzung der W.=L., daß die lebendige Gewißheit ein reales Principiiren sei, ihrer Möglichkeit nach zu begründen, und ihrer Wahrheit und Gültigkeit nach zu rechtfertigen. — Ich sage mit Bedacht Principiiren, nicht Sich=Principiiren: ist nur das Erste bewiesen, so folgt das Zweite aus der absoluten Immanenz, und in sich Geschlossenheit, welche vollkommen eingeleuchtet hat, ganz von selber. Darüber nun morgen.

XXIV. Vortrag. Wir haben das ursprüngliche Licht, als ein unmittelbar in sich lebendiges Principiiren gesetzt, und daraus drei nothwendig sich ergebende Grundbestimmungen im Lichte abgeleitet. Für's Erste galt es uns, diesen Satz und die Folgerungen aus ihm zu verstehen, wobei es auf höchst energisches Denken und innig lebendige Einbildungskraft ankam. Ich glaube jedoch, daß es mir gelungen ist, verständlich zu werden. Mit diesem Geschäfte fertig, warfen wir die Frage auf, was uns selber, die W.=L., berechtige, jene Voraussetzung zu machen? und behielten uns die Beantwortung derselben vor, bis heute. a) Ueberlegen Sie zuvörderst, in welchem Sinne wir dort jene Frage aufwarfen. Daß die W.=L. Ich ist, daß das Licht durchaus Ich, und im Ich Licht sei, ist bekannt; ferner könnte Jemand auf den Versuch kommen, hier eben so zu beweisen, wie wir es oben gethan haben; die W.=L. als Ich, und darum Licht, kann und thut's; darum kann's und thut's das Licht. Diese Beweisart muß aber einmal wegfallen, und ihre höhere Prämisse bekommen, indem gezeigt wird, wo könnendes Ich, und könnendes Licht durchaus zusammen, und alle Willkühr, deren Schein denn doch noch unsere Voraussetzung trägt, wegfällt.

Soviel im Allgemeinen. Jetzt ersuche ich Sie, folgende Betrachtung mit mir anzustellen. b) Soll die Willkühr hinweg, so muß sich eine unmittelbar faktische Nothwendigkeit des unmittelbaren Sichprojicirens in der W.=L. zeigen. Unmittelbare Nothwendigkeit, sage ich; die W.=L. muß es wirklich thun, oder besser, es muß sich ihr ohne ihr Zuthun zutragen. Nothwendigkeit, sage ich, und faktische: es muß mittelbar ange-

schaut werden, als nothwendig, aber ohne höhern hinzufügenden Grund. Daher taugt z. B. die Bemerkung, die wir von Zeit zu Zeit und noch in der gestrigen Stunde gemacht, daß wir aus dem Projiciren und Objektiviren des Wissens doch nicht herauskönnen, nicht für unsern Zweck. Es ist noch nicht angezeigt, unter welcher Bedingung und in welchem Zusammenhang wir nicht herauskönnen; auch können wir eigentlich nur in aufmerksamem Denken nicht heraus, im verblaßten aber scheinen wir doch heraus zu sein; und eben wie es sich mit diesen beiden sich widersprechenden Erscheinungen verhalte, soll in's Klare gebracht werden.

Aber Folgendes, was ich ohne weitere Ableitung nur kurz Ihrer Einsicht hinstellen will, taugt und führt zum Zweck: Ich kann vom Lichte Nichts prädiciren, ohne es überhaupt, eben als Subjekt eines Prädikats, zu projiciren und zu objektiviren. Non nisi formaliter obiecti sunt praedicata. Der Satz ist, wenn man ihn nur gehörig erwägt, unmittelbar einleuchtend, ohne allen anführbaren Grund; und so eben mußte er, laut unserer obigen Bemerkung sein, wenn er an diesen Ort gehören sollte. Wichtiger ist es uns, den Inhalt desselben recht zu verstehen. Ich prädicire vom Lichte oder, was dasselbe bedeutet, das Licht prädicirt von sich, heißt: es projicirt sich selber, durch die gestern sattsam charakterisirte stehende Intuition, per hiatum. Ich kann dies nicht erkennen, ohne es überhaupt zu projiciren, heißt, ohne es in der gestern gleichfalls sattsam beschriebenen, ursprünglichen, realen, innern und wesentlichen Projektion, die es erst zum Intuiren macht, zu projiciren.

Sehen wir zurück nach unserer Aufgabe. Grade die Behauptung, von der wir zugestanden, daß sie durchaus in keinem faktischen Wissen, welches immer auf schon fertige Intuition eingeschränkt sei, sondern nur von der W.=L. gemacht werde, — eines absolut ursprünglichen sich zum Intuiren Machen des Lichtes, war in Anspruch genommen. Sie sollte in unmittelbar sich erzeugender Einsicht und Evidenz nachgewiesen werden. Dies ist nun in der von uns so eben erzeugten Einsicht der Fall, die absolute Nothwendigkeit u. s. w. ist daher eingesehen.

Aber wie ist sie eingesehen? Nicht unbedingt, sondern unter Bedingung; unsere Einsicht bringt sie in einen Zusammenhang mit etwas Anderm. Soll prädicirt werden = Anschauung sein, so muß u. s. w.

(Erläuterung aus der Logik: a) Prädikat = minor; absolute Objektivirung des logischen Subjekts = maior. Beide setzen sich schlechthin gegenseitig: und so liegt dem Vernunftschlusse noch etwas Anderes, weit Tieferes zu Grunde, als der maior, auf dessen Entdeckung wir eben ausgehen. Alle philosophischen Systeme ohne Ausnahme, dieses ignorirend, können zu keinem absoluten maior gelangen, sie müßten daher, falls sie nicht irgendwo willkührlich stille ständen mit Denken, in einen bodenlosen Skepticismus versinken.

b) Bei dem abermaligen Vorkommen des Soll, der Problematicität und des Zusammenhanges, befürchte nun Keiner, daß wir wieder zurück, und etwa auf den alten fallen gelassenen Punkt, verschlagen worden; denn sichtbar sind die formalen zusammengefügten Glieder höher, als die dortigen; dort war es die Sichconstruction, = dem gestern in der schon stehenden Intuition vorkommenden Verfahren, und, das Sein des Wissens auf's Höchste genommen, die stehende Intuition; hier aber wird diese stehende Intuition selber mit einer noch höhern, dem reinen und realen Sichprojiciren, in Zusammenhang, nicht versetzt, sondern schlechthin darin gefunden).

2) Indem nun ich, die W.-L., dieses Verhältniß einsehe, als schlechthin nothwendig und unveränderlich, projicire und objektivire ich selber das Wissen, als eben dieses Verhältniß, als eine durch sich selber, ohne alles mögliche Zuthun irgend eines äussern Gliedes bestimmte Einheit: welche ich zugleich in ihrem innern Wesen und Inhalte durchdringe und construire. Welches nun ist ihr Inhalt? — Zuvörderst ein durchaus Beliebiges und lediglich von der Freiheit und dem Faktum Abhängiges, sodann ein schlechthin Nothwendiges, welches die Fakticität, falls sie in's Leben gerufen würde, ohne Weiteres ergreift, und sie bestimmt. Beide in dem Verhältnisse zu einander, daß das eine zwar durchaus eigenes Princip seines Seins ist, aber dies nicht

sein kann, ohne in demselben ungetheilten Schlage Principiat zu werden des Andern, wiederum das Andere nicht wirklich Princip wird, ohne daß das Erstere sich setze. Das Erstere werden wir am besten Gesetz nennen, d. h. ein Princip, welches zu seinem faktischen Principiiren noch ein anderes, absolut sich selber erzeugendes Princip voraussetzt: das Letztere ein ursprüngliches und reines Faktum, das nur nach einem Gesetze möglich ist.

3) So ist das Wissen schlechthin und unveränderlich ohne alle Ausnahme, und also wird es eingesehen. Nun bin ich, die W.-L., in der so eben erzeugten und vollzogenen Einsicht selber ein Wissen, und zwar, wie ich mir erscheine, ein freies und faktisches, indem ich die vorgenommenen Reflexionen gar wohl auch hätte unterlassen können, und zwar ein vom Wissen prädicirendes, sein ganzes Wesen beschreibendes. — Die Fakticität ergreift, laut meiner eigenen Aussage, stets und immer das Gesetz des ursprünglichen Projicirens; daher muß dasselbe auch mich im eigenen Faktum, nur weiterhin unsichtbar ergriffen haben. Im Gesetze liegt die formale Projektion überhaupt, und diese ist faktisch sichtbar genug; nur daß sie zufolge des Gesetzes sei, wird hier hinzugefügt. In ihm liegt ferner, daß es projicirt werde, sowie es innerlich ist, oder, wie wir nun weit besser, und vor allem Mißverstande gesicherter sagen können: wie es nach dem Gesetze projicirt werden muß. Aber wir kennen auf der Höhe unserer Spekulation durchaus kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selber, daß es projicirt werde nach dem Gesetze; und so gerade hat es sich uns auch oben faktisch ausgedrückt; wir haben daher auch über diesen materialen Punkt hier nichts weiter gethan, als hinzugesetzt, daß dieses Projiciren nach dem absoluten Gesetze geschähe. Wir haben daher die oben faktisch erzeugte Einsicht, von der wir heute ausgingen, durch Anwendung ihrer eigenen materialen Aussage auf ihre Form, selber wiederum genetisch abgeleitet, welches die erste wichtige Ausbeute giebt. 1) Ueber eine solche Anwendung der Aussage eines Satzes auf ihn selber, werden wir ohne Zweifel noch mehr zu reden bekommen. Merkwürdig ist er; es scheint eben die schon oben bemerkte Bestimmung des maior durch den minor zu sein;

und dadurch eben scheint die Wahrheit zu beginnen, in sich selbst zurückzulaufen, welche in allen andern Systemen, wenn sie consequent wären, weder Anfang noch Ende haben würde. 2) Bei jeder Gelegenheit haben wir als das Absolute in seiner Art dasjenige hingestellt, das sich selber setzt, und so hatten wir in unserer eben vollendeten Untersuchung ein Gesetz des Gesetzes, oder der Gesetzmäßigkeit selber. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß dieses das absolute Gesetz sein werde, wie denn auch der Akt, den wir nach ihm vollzogen, der höchste unmittelbar gesetzmäßige der W.=L. ist. Was die hinzugesetzte Einschränkung bedeutet, wird sich zu seiner Zeit finden).

4) Gehen wir jetzt an eine andere, höchst wichtige, und, falls es mir gelingt, von Ihnen völlig verstanden zu werden, interessante, und selbst angenehme Untersuchung.

Das absolute Gesetz, nach welchem wir in der heut vollzogenen, und so eben analysirten Einsicht das Wissen in seinem Wesen projicirten, hatte ohne allen Zweifel absolut reale Causalität auf das Innere (— ich rede nicht von seiner äussern Form, die als frei erscheint —) des Aktes, so daß das Gesetz und Er, und zwar Er mit der Einheit in allen seinen unterscheidbaren Bestimmungen sich innigst durchdrangen; absolut ohne Hiatus zwischen beiden. Die Projektion ist theils formaliter, objektivirend, theils materialiter, ausdrückend das Wesen des Wissens. So ist das letztere durchaus nicht ohne das erstere, sondern sie ist beides in einem Schlage, weil sie beides ist durch ein absolut wirkendes Gesetz. Es muß daher der materiale Ausdruck zugleich die Form der Projektion ausdrücken; oder ganz bestimmt: das Wissen in der Projektion kann, ungeachtet der vorherigen Beweise des Gegentheils, wenigstens der Form nach, nicht durchaus also sein, wie es an sich oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion ist. Was könnte es nun sein, das die Projektion an ihr änderte? Nämlich, Sie vergessen nicht, daß wir hier lediglich von dem innern Materialen reden, mit Abstraktion von der äussernden Form des Projicirens, aus der wir nur argumentirten, und die wir jetzt fallen lassen. — Innerliches Wesen der Projektion ist lebendiges Principiiren; dieses, durchaus und schlechthin als solches, müßte in ihr bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen. Was ist dies? Antwort: eben absolutes Beschreiben, als Beschreiben, unter Anderm sehr sichtbar im Zusammenhange des Soll, der wunderbarer Weise zwischen die beiden Glieder trat; denn was ist denn der Zusammenhang, als das Beschreiben des Einen aus dem Andern. Dieses müßte in ihm bleiben, und dürfte nie zu Grunde gehen, eben als in sich lebendiges Principiiren; es müßte sich also immer wieder erneuern lassen als solches, ungeachtet der Inhalt, durch das absolute Gesetz bestimmt, derselbe bliebe, woraus sich nun wohl eben die Erscheinung der energischen Reflexion, und die Wiederholung in's Unendliche des qualitativ absolut Eins bleibenden Inhalts, welche uns zu unserer großen Verwunderung noch nicht haben verlassen wollen, erklären dürfte. Der innere Inhalt, sagte ich, soll durch das Gesetz bestimmt sein; wird nun, indem man darauf sieht, die Beschreibung als ein absolut in sich selber lebendiges Principiiren gedacht, so ist gleichfalls klar, daß sie als Nachconstruction einer ursprünglichen Vorconstruction, durch das Gesetz eben, erscheinen müsse: also mit einem Worte, als Bild, oder als das oft erwähnte nur Aussagen, nur Sprechen oder Ausdrücken dessen, was an sich freilich eben also sein soll: mit einem Worte, das ganze bloß Idealistische, als welches wir all unser Sehen zu betrachten genöthigt sind, falls wir uns in den Standpunkt der Reflexion und des lebendigen Principiirens versetzen.

Es steht daher, daß ich dies sogleich anwende, mit dem Wissen dermalen also. Die ganze Form der Objektivität, oder die Existentialform für sich hat gar keine Beziehung auf Wahrheit; das Wissen selbst aber, so auch Alles, was in demselben vorkommen soll, spaltet sich absolut in eine Zweiheit, deren Ein Glied das Ursprüngliche, und das andere, die Nachconstruction des Ursprünglichen sein soll, durchaus ohne alle Verschiedenheit des Inhalts, also darin wieder absolut Eins; lediglich verschieden in der angegebenen Form, die offenbar eine gegenseitige Beziehung auf einander andeutet. (So ist es denn auch wirklich in allem Ihrem möglichen Bewußtsein, wenn sie den Satz daran prüfen wollen. Objekt, Vorstellung).

Aber führen wir dieses Räsonnement noch weiter. Am Anfange unserer Untersuchung, da die begehrte absolute Einheit sich uns erzeugte, standen wir, wie wir nachher entdeckten, unter dem Gesetze, ohne weder davon, noch von seinem Akte, als solchem, zu wissen. Erst, wie wir auf diesen Akt reflektirten, konnten wir auf ihn, als den medius terminus unseres Vernunftschlusses den Inhalt der gefundenen Einsicht selber anwenden, und zur Einsicht des vorher verborgenen Gesetzes kommen. In dieser Einsicht construirten oder beschrieben wir ihn nun ohne Zweifel selber das Gesetz, und können uns sogleich auf der That ergreifen. Wir standen daher wahrhaft unter dem Gesetze, nur da, wo kein Gesetz im Wissen vorkam, und sind über dasselbe hinaus, es selber construirend, wenn es im Wissen vorkommt. Nun gründet sich unser ganzer Schluß auf ein bloßes Faktum, ohne Gesetz, das daher nicht zu rechtfertigen ist; und der Schluß selber sagt nur von einem Gesetze, ohne es zu sein oder zu haben. Auch dieses Räsonnement daher, so viel Schein es von sich gab, löst sich auf in Nichts. Dies angewendet auf das Obige: die vorgebliche ursprüngliche Construction, welche die Nachconstruction, die als solche sich freimüthig giebt, rechtfertigen soll, ist selber auch nur Nachconstruction, die sich nur nicht als solche giebt. Bei schärferer Reflexion aber verschwindet der ganze Schein.

Daß es nun also ausfiel, und dieser angenommene Standpunkt nicht der höchste war, muß uns willkommen sein. Denn auf ihm lag noch eine Disjunktion, deren genetisches Princip in der Wurzel noch nicht klar ist, bei welcher wir sonach nicht stehen bleiben können. Zwar nicht mehr die äussere Disjunktion zwischen einem Subjekte und Objekte, welche durch völlige Aufhebung der stehenden Form der Projektion und Objektivität wegfiel, wohl aber der immer lebendige Unterschied zwischen beiden; zwei Formen des Lebens. Wie nun diese Schwierigkeit gelöst, und wohin von da an unser weiterer Weg gehen werde, läßt sich schon recht gut abnehmen. Wir beschrieben ja und construirten das absolute Gesetz, daran stieß es sich. Es muß sich zeigen, daß wir es nicht construiren können; vielmehr construirt sich dasselbe an uns und in uns. Kurz, es ist das Gesetz selber, welches Uns, und sich in Uns setzt. Hiervon morgen.

XXV. Vortrag. Soll das Wissen Etwas von sich prädiciren, so muß es sich überhaupt schlechthin projiciren, sahen wir ein als Bedingung. Lediglich auf die Form dieser Einsicht gesehen, lag in ihr ein freies beliebiges Faktum, und ein absolutes Gesetz, welches jenes Faktum, wirklich geworden, unmittelbar ergreifen sollte.

Nun sind wir, die W.-L., in diesem Einsehen gleichfalls Wissen, und ein freies faktisches Wissen, also selber in dem Falle, wovon gesprochen wurde. Wir daher selbst fallen mit diesem unsern Faktum anheim dem Gesetze, das Wissen überhaupt zu projiciren, und es zu projiciren, wie es innerlich an sich ist, oder nach dem Gesetze. So hat auch in unserer Einsicht wirklich das Wissen sich gefunden, als objektives, unveränderliches Eins, und mit der absoluten Evidenz, daß es sich durchaus also verhalte, wie wir aussagen; und nur, daß dies dem unsichtbaren Gesetze zufolge also sei, setzen wir jetzt hinzu.

Es wurde hierauf weiter argumentirt. Dieses Projiciren geschieht, wenigstens der Materie, dem darin ausgesagten Inhalte des Wissens nach, nach einem absoluten Gesetze, das nicht nicht Gesetz sein, nicht nicht Causalität haben kann; es ist daher absolut immanentes Projiciren und kann davon nimmer los; oder, wie wir, als verdeutlichend, hinzusetzten, das Licht in der Projektion kann nicht durchaus also sein, wie es innerlich, oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion wäre. Was heißt dies? Es muß fortdauernd das Zeichen des lebendigen Principiirens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Produkt eines solchen Principiirens erscheinen; darum in's Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projektion durch das Gesetz, als Nachconstruction, was nun die Grunddisjunktion im Wissen gab. Hierbei machten wir uns nun den Einwurf: wird denn das Gesetz nicht selber von uns nachconstruirt? Offenbar; daher gelangen wir ja nie zu einer Urconstruction und dem Gesetz,

sondern haben die Sache recht angesehn, nur jene Nachconstructionen, deren eine sich giebt für das, was sie ist, die andere aber es läugnet, welcher Schein jedoch aufgedeckt werden kann. Und so befinden wir uns noch immer im Willkührlichen darin, sind noch nie eingetreten in das Nothwendige. — Dies nun zu lösen.

1) Zuvörderst, wo liegt es eigentlich, daß wir dieser Nachconstruction des Gesetzes nicht trauen wollen? Weil sie als willkührlich erscheint. Leuchtete sie ein als nothwendig, so leuchtete sie eben selber ein als gesetzmäßig, und als selbst unmittelbarer innerer Ausdruck und Causalität des Gesetzes. Wir erhalten ein unmittelbar faktisches, und das Faktum durchdringendes Gesetz, das Gesetz zu setzen. Mag nun immer das projicirte Gesetz Resultat einer Nachconstruction sein, eben weil es projicirt ist; wenigstens ist das innere Construiren dieses objektiven Gesetzes, keine Nachconstruction, sondern die ursprüngliche Construction selber.

2) Läßt sich nun dieser Beweis der Nachconstruction eines Gesetzes führen? Ich sage: Leicht, wie mir es scheint, auf folgende Weise. Die erste ursprüngliche stehende Projektion trägt an sich den Charakter des Bildes, der Nachconstruction u. s. f. Aber Bild, als solches, deutet auf Sache, Nachconstruction, als solche, auf ursprüngliche. Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmäßig die, jenes Erste zu setzen. — Nun frage ich, wie ist denn das Bild Bild, und Nachconstruction Nachconstruction? Weil sie ein höheres Gesetz voraussetzen, und zufolge desselben sind, haben wir gesagt, und bewiesen. Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, virtualiter und in seinem Effekte. Nun stehen wir, die W.=L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde; daher ist implicite das virtuale Gesetz in uns selber, das sich idealiter construirt, oder setzt: und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst. Bild, als Bild, ist nervus probandi. — Bemerken Sie hierbei: 1) Um den so eben vollzogenen Beweis zu führen, mußten wir das Gesetz, als Urgrund des Bildes, erst voraussetzen, realiter und an sich, keine Rechenschaft

gebend, wie wir zum Begriffe, oder der Projektion davon kommen. Nun ist es vollständig erklärt, wie wir dazu kommen; doch ist die Verschiedenheit der Form dieses Begriffes noch nicht erklärt. Ich begnüge mich, diese noch dunkele Partie hier nur historisch anzuzeigen, hinzufügend, daß ihre Erledigung in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der W.=L. als Wissenschaftslehre liegt, welche zwar immerfort, aber vollständig erst am Ende geleistet wird. 2) An der gestrigen Schilderung des Wissens ist nun Folgendes verändert. Weder in der Nachconstruction, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachconstruction, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz der Satz eines Gesetzes entsteht. Dieses Durchdringen des Wesens des Bildes ist die ursprüngliche, absolute, unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben, im Projiciren, spaltet sich projicirend in stehendes objektives Bild, und stehendes objektives Gesetz.

Ich möchte darüber ganz verstanden sein. Das Licht lebt in ihm selber, was es ist, es lebt sein Leben. Nun ist es Bild — als Bild, habe ich hinzugesetzt, d. h. lebendiges in sich geschlossenes Bilden. Sie haben ganz vorzüglich zu sehen auf das Letztere; denn wie Sie zum Ersten, zum Bilde, als ohne Zweifel von Ihnen objektivirte geschlossene Einheit, haben kommen können, ist ohnedies noch nicht klar. Es ist ein Bilden, formaliter immanent; es bildet oder projicirt sich, aber als das, was es selber innerlich ist, als Bild. Aber Bild setzt ein Gesetz, es projicirt daher ein Gesetz, und projicirt beide, als stehend durchaus in dem einseitigen bestimmten Zusammenhange, in dem wir sie gedacht haben.

Ferner bemerken Sie hier: in der gestrigen Disjunktion sollten beide, das Urbild und das Nachbild, qualitativ Eins sein; weil sie ausserdem gar nicht zusammenhängen könnten. Jetzt hängen beide innerlich und wesentlich, als Bild, setzend ein Gesetz u. s. w. zusammen; und es kann qualitative Einheit durchaus nicht eintreten. Qualitative Einheit ist absolute Negation

der Veränderung: ist daher nur da anzubringen, wo Veränderlichkeit zu setzen ist. Bild aber als Bild ist in sich unveränderlich, es ist wesentliche Einheit, und wiederum Gesetz eines Bildes ist wesentliche Einheit: und sie setzen einander durchaus nur durch ihr inneres Wesen, ohne allen fernern Zusatz. Hierin, in dieser gänzlichen Entfernung der materialen Einheit, die uns bis jetzt nicht vorliegt, liegt ein neues Unterpfand, daß wir höher gestiegen sind.

Da wir heute die Woche beschließen, so will ich keine neue Untersuchung anheben, dagegen aber überschlagen, was wir in der künftigen Woche, in welcher ich, falls es irgend möglich, diesen ganzen Vortrag zu beendigen denke, zu thun haben dürften.

Zuvörderst leuchtet wohl ohne Weiteres ein, daß, falls wir in dem jetzt Vorgetragenen uns nur recht befestigen, keine Möglichkeit abzusehen ist, wie wir je heraus, und zu einem Weitern kommen sollten. Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen. Dies ist im Bilde, setzend sich als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes ein Gesetz des Bildes. Hierdurch ist Alles aufgegangen, und in sich selber vollkommen erklärt und verständlich: die Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas Anderes gar nicht eintreten kann.

Durch welchen Punkt besonders wir uns das Weitergehen verschlossen haben, leuchtete oben sehr klar ein; durch die gänzliche Vernichtung des Begriffes von qualitativer Einheit, durch welche, wie wir aus dem Obigen wissen, zugleich Quantitabilität gesetzt wurde, also ein bequemer Weg sich eröffnet hätte, in das Leben, und in seine Mannigfaltigkeit herabzukommen. Nun wurde diese qualitative Einheit vernichtet durch die in sich wesentliche, auch sogar das bloße problematische Setzen einer Veränderlichkeit ganz abweisende, Einheit des Bildes und seines Gesetzes; bei welcher es, da sie absolut eingeleuchtet hat, ohne Zweifel sein Bewenden haben muß, wir daher uns nicht etwa dadurch helfen können, daß wir jene Qualität ohne Weiteres einmischen. — Wovon ich nun besonders wünschte, daß Sie es bei sich anmerkten, wäre, daß wir eben, nur durch ein regelmäßig aufzuweisendes Glied des nothwendigen Zusammenhanges, wieder zu jener Qualität herabmüssen. (Die occulte Qualität ist ganz abgeschnitten.)

Auch ist merkwürdig, daß uns jetzt der Begriff der W.=L., als eines besondern Wissens, ganz und gar entschwunden ist. Das abgeleitete ist das Eine reine Wissen in seiner absoluten, aus seinem Einheitswesen erklärten Disjunktion. Dieses Eine reine Wissen sind dermalen Wir; sind wir nun denn doch W.=L. und hoffen es wieder zu werden, so ist die W.=L. das absolute Wissen selber, und wir sind es dermalen nur, in wiefern die W.=L. es ist.

Die letztere Betrachtung führt uns nun auf den Weg, wie wir weiter kommen können; die W.=L. müßte als besonderes Wissen wieder heraustreten. Nun wissen wir sehr wohl, daß wir die Eine Einsicht, die wir dermalen sind, und leben, nicht immer gewesen, sondern durch alle unsere bisherigen Betrachtungen zu ihr heraufgestiegen sind; dieses unser Werden zum absoluten Wissen müßten wir, nicht wie bisher, eben faktisch und artificiell treiben, sondern wir müßten es erklären; kurz: das, was wir am Schlusse der heutigen Untersuchung sind, wiederum in seiner Genesis einsehen. Diese Einsicht der Genesis — nicht des absoluten Wissens an sich, denn dies kennt keine Genesis, — sondern des wirklichen Daseins, und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns, wäre nun die W.=L. in specie, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein eben sowohl möglich ist, als sein Sein.

Nun dürfte es sich finden, daß die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseins des absoluten Wissens, oder der W.=L., sei das gewöhnliche Wissen, also, daß die Bestimmungen desselben sich erklären ließen lediglich aus der Voraussetzung, es solle zur W.=L. kommen, und die Summe unseres ganzen Systems sich nun in folgenden Vernunftschluß auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muß u. s. w.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muß es schlechthin dazu kommen sollen.

Daß, habe ich gesagt, lediglich aus jener Voraussetzung: es

solle schlechthin u. s. w. alle Bestimmungen sich erklären und verstehen lassen müssen: und ich bitte dies in seiner ganzen Strenge zu nehmen. Ich setze darum zur Erläuterung Folgendes hinzu: Daß das Wissen an sich schlechthin Eins, ohne alle materiale Qualität und Quantität ist, haben wir eingesehen. Wie kommt denn nun dieses Wissen in sich herunter zu qualitativer Mannigfaltigkeit und Differenz, und zu der ganzen Unendlichkeit in der Quantität und ihren Formen, Zeit, Raum u. s. f., in welchen wir es antreffen? Wir haben zu erweisen: lediglich dadurch, daß das Sein des absoluten Wissens nur genetisch erzeugbar ist, und daß es dieses ist nur unter Bedingung gerade solcher Bestimmungen des Wissens, wie wir sie ursprünglich im Leben vorfinden: daß daher das Leben mit der W.=L. und dem, was sie erzeugt, untrennbar zusammenhänge, und Jeder bekennen müsse, alles sein Leben sei Nichts, sei ohne Werth und Bedeutung, und eigentlich gar nicht da, ausser inwiefern er sich zum absoluten Wissen erhebe.

Kurz: absolute Position der Genesis des Daseins des absoluten Wissens (kein Wort dieser Beschreibung ist überflüssig nach Obigem) ist es, was beide Enden des Wissens, das gewöhnliche, und das absolute und transscendentale, vereinigt, und beide durcheinander erklärt, und in diesen Punkt, als den eigentlichen Standpunkt der W.=L. in specie, haben wir uns hineinzuversetzen; und hierdurch glaube ich Ihnen denn einen sehr deutlichen Begriff von unserm ganzen bisherigen und künftigen Treiben mitgetheilt zu haben.

Das gesammte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Werth, und alles Uebrige ohne Werth. Ich habe mit Bedacht gesagt im absoluten Wissen, keinesweges in der W.=L.

in specie, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Werth des Weges, keinesweges einen Werth an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.

Dieses Resultat: nur das rechte Wissen oder die Weisheit hat Werth, ist nun sehr anstößig in unserm bloß auf äussere Werkthätigkeit berechneten Zeitalter, und würde demselben ohne Zweifel als eine große Neuerung erscheinen. Merkwürdig ist es, daß diese Lehre gerade die uralte, die des Zeitalters hingegen eine Neuerung ist; wie dies beinahe durchaus der Fall ist bei allem seinem charakteristischen Werk und Wesen. Nicht um, was in sich erwiesen werden kann, durch Alterthum und Autorität zu stützen, sondern um Ihnen beiläufig Gelegenheit zur Vergleichung zu geben, will ich dies erweisen. Im Christenthume, welches dem Wesen nach noch viel älter sein möchte, als wir annehmen, und wovon ich mehrmals geäussert, daß dasselbe in seinen Quellen mit der durchgeführten Philosophie vollkommen übereinstimme, besonders in der Urkunde desselben, die ich für die lauterste halte, ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens, und seiner Freude und Seligkeit, in sich selber und aus sich selber, komme. Worin besteht denn nun das ewige Leben? Dies ist das ewige Leben, heißt es, daß sie dich, und den du gesandt hast, d. h. bei uns, das Urgesetz und sein ewiges Bild, erkennen; bloß erkennen; und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben. So ist auch fernerhin, und diesem Princip ganz consequent, in allen Jahrhunderten, und in allen Formen des Christenthums gedrungen worden auf den Glauben, d. h. auf die Lehre der wahren Erkenntniß des Uebersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christenthum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt.

Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntniß der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe, und daß derjenige, dem nun innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äusserlich zu leuchten, hat

jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen; und unsere Philosophie vergißt es eben so wenig. Nur ist ein großer Unterschied zwischen dem Rechtthun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennütziger Klugheit, oder auch aus Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene giebt todte und kalte Früchte, ohne Segen für den Thäter und den Empfänger. Jener haßt nach wie vor das Gesetz, und sähe weit lieber, wenn es nicht wäre; es kommt daher nie zu einer Freude an sich selbst, und seiner That; und diesen kann nicht begeistern und beleben, was in der Wurzel kein Leben hat. Nur wo das Rechtthun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust, und die That belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend.

Conversatorium.

XXVI. Vortrag. Das absolute Wissen ist objektiv und in seinem Inhalte aufgestellt, und könnte es uns bloß darum zu thun sein, so wäre unsere Arbeit vollendet. Es ist aber noch die Frage, wie sind wir, die wir dieses Wissen geworden, es geworden; und falls dies weitere Bedingungen hätte, welches sind diese? Das erstere in allen seinen Bestimmungen das transscendentale, das andere das gewöhnliche. Unser eigentlicher Standpunkt: die Bedingtheit beider durcheinander.

Gedrängt durch die Kürze der Zeit, sattsam, wie ich voraussetze, durch das Bisherige geübt, auch das Schwere mit Leichtigkeit aufzufassen, treten wir heute sogleich in den angezeigten Mittelpunkt hinein. Es wird darauf desto leichter sein, in den folgenden Stunden, die zwischen diesem Mittelpunkte und den beiden von uns angegebenen Endpunkten noch befindlichen Lücken auszufüllen. Daß diese Untersuchung wichtig ist, und ganz neue Gegenstände zur Sprache bringt, kündige ich vorher an.

1) Wie, sage ich, sind wir zu demselben gekommen? Es ist wohl klar, daß wir nicht wiederum historisch die Schritte aufgezählt wissen wollen, die wir gethan haben, und daß dieses ganze

Wie keine historische Frage enthält, sondern die Frage de iure. Ohne alles Weitere ist klar, daß wir an dem aufgestellten Wissen das absolute Wissen haben, und mit ihm identisch sind, nur unter der Bedingung, daß wir desselben gewiß sind, oder daß wir überhaupt formaliter gewiß sind, und diese formale Gewißheit in uns ausdrücken, in Vollziehung desselben. Ausserdem könnte es nur gewiß sein für einen Andern, ohne darum es für uns zu sein, und wir hätten uns, ungeachtet wir die Worte recht ordentlich nachzusprechen vermöchten, in ihnen doch keinesweges zum Absoluten erhoben.

Nun soll dieser aufgestellte Inhalt selber der Ausdruck des absoluten Wissens, oder der Gewißheit sein. Es sind daher, auf das Obige mit gedacht, folgende zwei Schlußarten möglich. Wir sind gewiß, daher ist das, was wir in diesem Zustande der Gewißheit sagen, gewiß, d. h. Ausdruck der innern Gewißheit: oder: dies ist gewiß, wir sehen es ein; darum sind wir gewiß, oder ausdrückend die Gewißheit. Welche von den beiden Prämissen man wählen wolle, so setzt jede das Wesen der Gewißheit als bekannt voraus. Einen von den beiden Schlüssen wollen wir ohne Zweifel machen. Wir müssen daher das Wesen des Wissens als bekannt voraussetzen.

2) Ist es bekannt. Oben bezeichneten wir es als Beruhen in demselben, also Einheit der Qualität. So können wir es hier nicht voraussetzen, denn diese Einheit ist in dem Obigen uns absolut verloren gegangen. Und zwar verloren gegangen an innerer wesentlicher Qualität, wie im Bilde, oder im Gesetze eines Bildens, welches alle Veränderlichkeit und darum alle Dieselbigkeit oder Qualität in der zweiten Potenz ausschloß. Mit diesem höhern Begriffe nun mußten wir die Gewißheit hier charakterisiren. Also: sie sei wesentlich immanente in sich Geschlossenheit (wie oben das absolute Sein).

3) Nun setzen wir einen ursprünglichen Begriff, oder eine Beschreibung dieser immanenten in sich Geschlossenheit voraus, für das Urtheil, das wir fällen wollen: wir sind gewiß. Wie ist nun dieser Begriff oder diese Beschreibung ursprünglich möglich? d. h. das Gesetz einer solchen Beschreibung soll aufgestellt, oder

diese Beschreibung selber soll ursprünglich beschrieben, d. h. eben schlechthin als Urbeschreibung von uns realisirt werden. — Da ich in der That hier zu einem höhern Gliede aufsteige, als alle die bisherigen gewesen; so kann ich das Vorzutragende nicht an diese anknüpfen, noch aus ihnen erläutern, sondern ich kann nur rein auf Ihre neuschaffende Anschauung rechnen, die ich bloß zu leiten vermag. Im Zusammenhange wird Alles vollkommen klar werden, wenn es von den Theilen aus klar zu werden angefangen hat. Ich sage: Beschreibung, als solche, ist innerlich immanente Projektion des Beschriebenen, als solche, d. h. zuvörderst, keinesweges objektive Projektion per hiatum, sondern Projektion, die unmittelbar in sich selber als Projektion, d. i. als Aeusserlichkeit anerkennt, und sich als solche vernichtet, und so allein, durch diese Vernichtung, Innerlichkeit, Beschriebenes setzt. Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; schlechthin als solches sich durchdringend, in welcher Durchdringung ich nicht etwa sage, daß sie an sich sei, sondern die ich Ihnen, als dem Wir der W.=L., wodurch Sie allein dieses Wir werden, anmuthe: Sie durchdringen es aber, wenn Sie es fassen, als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes, und sich setzen, als das Aeussere, aber Vernichtete. X sehen heißt, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin, wie Sie von X abstrahiren. Dies, was nun in der Anschauung weit tiefer gefaßt werden muß, als ich es mit Worten ausdrücken kann, ist, was ich andeuten wollte; es ist das innerste Wesen des reinen Sehens als solchen, das wir daher, so gewiß Sie meiner Anschauung gefolgt sind, hier wirklich in seinem Wesen realisirt haben. Nun sollte hier sein Beschreibung der Gewißheit, als absoluter Geschlossenheit in sich selber. Bleiben wir nur stehen bei der erzeugten Anschauung des reinen Sehens, oder der bloß formalen Beschreibung, so wird sich daraus allein dieser Gehalt, daß sie sei Beschreibung der Gewißheit in sich selber, ableiten lassen. — Was es in dieser Vernichtung seiner selber, in der es doch ist, intuirend projicirt, ist Sein; und da

es dies in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projicirt, dieses Wesen aber Aeusserung ist, ein innerlich sich äusserndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein. —

(Da ich hier die höchste Klarheit über das Ganze ausgießen zu können glaube, so mache ich folgende Anwendungen: 1) Das in sich selbst sich als materiale, qualitative Aeusserlichkeit und Emanenz entdeckende Sehen, wie es Jeder also in sich entdecken kann, wenn er aufmerkt, was Sehen bedeute, vernichtet sich dadurch in sich selber von dem absolut immanenten Sein. Ich sage nicht, und habe nicht bewiesen, daß es dies thue aus irgend einem Grunde, aber in unserer Person hat es eben der Voraussetzung nach dies gethan. 2) In dieser Sichentdeckung im Wesen, und Sichvernichtung ist es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen Grundbestimmung, als Aeusserung. Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere, als Sehen zu objektivirende, vergehet, und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Gepräge des Aeussern, welches, da es nun absolut geworden ist, sich äussert. 3) Das Sehen wird daher innerlich und wahrhaft effektive wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich, als Sehen, vernichtet: und so wird daher das reine Licht, als absolute innere Sichäusserung, Kräftigkeit und Leben, gar nicht, sondern es ist; es wird nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein. 4) Inwieweit nun, und aus welchem Grunde wird das Sehen vernichtet? Antw.: Weil es Aeusserung ist eines Andern, und einem Andern gegenüber, welches Andere nun in ihm selber, aber vermöge seiner Selbstvernichtung liegt, als Angeschautes, also die absolute Intuition, schlechthin als solche, ist es, die vernichtet wird. 5) Auch in unserer jetzt erzeugten Einsicht in das absolute Licht, als ein lebendiges sich Aeussern, ist diese Intuition vorhanden, und dieselbe ist, in Beziehung auf das innere Wesen und die Wahrheit, zu vernichten, ungeachtet sie faktisch immer bleiben mag. Ihren Ursprung können wir nachweisen, und ha=

ben ihn in der dritten Bemerkung nachgewiesen; er liegt in der Genesis dieser Einsicht durch Vernichtung eines Andern. 6) Um nun wieder einen Rückblick auf das Obige zu thun: Die Einsicht, welche am Schlusse unseres ersten Theiles so merkwürdig wurde, daß das Sein ein absolut in sich geschlossenes, lebendiges und kräftiges esse wäre, war nichts Anderes, als die bloß faktisch vollzogene absolute Einsicht, deren Genesis wir hier eingesehen haben; und zwar war sie faktisch gerade so zu Stande gekommen, wie wir einsahen, daß sie zu Stande kommen müsse, durch Abstraktion von Allem, oder faktische Vernichtung aller Intuition. Auch war unsere damalige Forderung, von der denn doch faktisch nicht weichenden Objektivität, als Resultat der Intuition, in Beziehung auf wirkliche Gültigkeit zu abstrahiren, ganz richtig, und sie ist eben bewiesen).

Fahren wir fort, und bleiben wir aus guten Gründen auf dem erst eingenommenen Standpunkte stehen: Was das Sehen, in jener Vernichtung seiner selber intuirend projicirt, und von uns, als dergestalt projicirend, genetisch eingesehen wird, ist Sein, und zwar ein kräftiges Sein. Aber Sein, als solches, oder Objektivität, ist in sich Geschlossenheit, und eine lebendige in sich Geschlossenheit = lebendiges in sich Schließen selbst — (dies ist die neue, Ihnen angemuthete Einsicht) — ein Princip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird, daher denn dieses Princip vielmehr ein Trieb zu nennen ist.

Und so hätten wir denn, was wir suchten, die Beschreibung, d. h. eine Lebendigkeit und Construction der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber, aus der bloßen tiefern Beschreibung des Sehens, der Idealität und Anschauung als solche, realisirt. Es entdeckt sich in dieser Beschreibung eine Vierfachheit der Glieder, und diese Aufzählung kann Ihnen das Vorgetragene verdeutlichen. Zuvörderst das Sehen in seinem Wesen, als absolute Aeusserlichkeit in Beziehung auf ein Anderes, dadurch sich vernichtend, und hinschauend in dieser Vernichtung dieses Andere, als innerlich in sich geschlossenes Sein. Welches zwei Glieder giebt. Bei dieser Zweiheit der Glieder

hätte es nun sein Bewenden gehabt, wenn wir nicht hinzugefügt hätten, daß, ungeachtet dieser in tantum gültigen Vernichtung seiner selbst, das Sehen ja doch in der Einsicht der nothwendigen (ihm) Entstehung eines Seins bleibe, und bleibe, was es unaustilgbar sei, ein inneres Projiciren; daher das Sein sein Gepräge, des Lebens und der Aeusserung, an sich tragen müsse. Erwägen Sie dies ein wenig tiefer. Eigentlich ist hier eine doppelte Ansicht des Sehens, aus der eine doppelte Ansicht des Seins folgt, oder auch umgekehrt. Sehen, als Intuition, also selber intuirt, woraus bloßes, todtes Sein, Sehen seinem innern Wesen nach, als absolutes Aeussere, woraus Kräftigkeit und Leben des Seins folgt. Es ist klar, daß im Sein durchaus Beides in Einem zusammen bestehen soll, lebendige in sich Geschlossenheit, oder in sich Verschließen: daß daher im Wissen, aus welchem das Sein also abgeleitet wird, es ebenfalls zusammenfallen muß; ein Sichvernichten zufolge der Construction seines Wesens als u. s. w., und ein Projiciren dieses Wesens im Sein zufolge dieser Vernichtung seiner selber. Das vierte Glied endlich, das Princip des Herausgehens aus sich selber, durch Lebendigkeit und Energie der in sich Geschlossenheit, zugleich gesetzt in seinem Sein, und absolut vernichtet in seinem Effekte, ist unmittelbar klar, und bedarf keines fernern Beweises.

Es ist nicht schwer, das fünfte Glied, das nach der historisch bekannten Regel, damit hier eine vollständige Synthesis entstehe, noch hinzugehören dürfte, anzufügen. Nämlich, daß diese vier Glieder in unserer Einsicht entstehen und fortdauern, hängt davon ab, daß man, wie wir gethan haben, das Sehen, als in seinem Wesen Aeusserlichkeit, begreife; es vor dem erkannten Sein, als absoluter Immanenz, vernichte, in seiner an sich Gültigkeit nämlich: dennoch es als faktisch, selber über und an dem Sein fortdauernd bemerke, welches uns erschienen ist als eine mögliche, und, wenn sie zu Stande gebracht wird, absolut evidente Einsicht, die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden. Ferner die Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt (überhaupt sage ich, denn, Eins gesetzt, ergeben sich wohl die an-

dern) hängt davon ab, daß man sich in dieser beschriebenen Einsicht, die nur eigentlich eine Beschreibung der Gewißheit ist, erhalte, was da gleichfalls abhängig erscheint, von unserer Freiheit.

Soviel hierüber, welches Ihrem Andenken für den künftigen Gebrauch empfohlen wird.

1) Durch die Zeit verhindert, neue Synthesen anzuheben, will ich Sie nur vorbereiten auf dieselben. Das lebendige sich in sich Schließen des Seins, dessen wir erwähnt, setzt, soll es wirklich ein lebendiges Schließen, verbaliter, wie wir die Sache ausdrücken, sein, also Akt, und absoluter Akt, als Akt, einen Effekt des Triebes, aus sich herauszugehen; — nun soll es denselben auch ohne Widerstand vernichten. Beides läßt sich sehr gut vereinigen, wenn wir denken, daß diese ganze Lebendigkeit nur Resultat der innerlichen Aeusserung und Projektion des Sehens als solchen und als der Intuition ist, welche, ungeachtet sie faktisch nicht ausgetilgt werden kann, doch als an sich gültig, verworfen wird. Das Erste kann daher immer sein und bleiben in der faktischen Erscheinung, nachdem das Zweite durchaus nicht Statt findet, in der Wahrheit: und so wird die Vereinigung der Wahrheit an sich, und der Erscheinung erst wieder geben einen wahren Grund der Einheit der Qualität, die wir vorher nur faktisch aufgenommen, sodann vor der höhern Wahrheit verloren haben, und um deren Wiederherstellung es uns zu thun ist. Eben so wird der Trieb des Herausgehens aus sich selber, der in der Erscheinung stets heraustritt und niedergeschlagen wird, und welcher ohne Zweifel die Erscheinung der Freiheit und der Genesis selbst bilden dürfte, in der Wahrheit aber gar nicht eintritt, den wahren Wirklichkeitsgrund der Qualität angeben, durch deren Vereinigung mit dem Princip der Qualität wir zur Ableitung der Urformen der Phänomene des gewöhnlichen Wissens zu kommen hoffen.

2) Dieses Sein nun, nach der Wahrheit, welche in ihrer Einheit allerdings unbegreiflich und unbeschreibbar bleiben dürfte, — nicht etwa darum, als ob sie ausser dem Wissen läge, welches der alte Grundirrthum, sondern weil das absolute Wissen sich selbst unbegreiflich ist, und das absolute Begreifen keinesweges ist das absolute Wissen, als nach der Erscheinung, — liegt lediglich im absoluten Sehen selber, und ist nur in ihm aufzusuchen. Nach dem von uns eingenommenen Standpunkte nun, wo hätten wir es wohl zu suchen? Es hat sich in der von uns oben vollzogenen Einsicht klar bestätigt. — Sehen ist eben eine Aeusserlichkeit, leuchtete uns schlechthin unmittelbar, aus keinem Grunde, sondern durch die Sache selber ein: und daß es uns einleuchte, oder daß wir in diesem Sehen des Sehens und Einsehen desselben selbst sehen, sahen wir gleichfalls unmittelbar ein: es war uns gewiß. Gewißheit aber ist zu beschreiben und ist beschrieben als ein inneres Sichschließen gegen das Princip eines Herausgehens. Alles wurde so Eins in demselben Einen, weiter gar nicht zu beschreibenden, sondern unmittelbar zu lebenden Einsehen eben selber. Es war daher wirklich, nicht etwa eine Nachbeschreibung, wie die erst aufgestellte, sondern das ursprüngliche Beschreiben und authentische Vollziehen der Einen Gewißheit oder des Wissens, welche wir nachher wiederum aus den angeführten Gründen hinzufügen konnten, daß es das — freilich im Wissen selber, als einem Theile seiner Urbeschreibung liegenden Vernichtung hervorgehende Sein, mit dem, was in obiger Synthesis noch weiter daraus hervorging. Das letzte aber, was daraus hervorging, war die Nothwendigkeit, daß das Wissen sich selber in diesem seinem Einen, unveränderlichen Standpunkte halte und trage, wo es nun erst vollends die uns nicht befremdende Selbstständigkeit des Wissens andeutet. Das Eine Wissen wäre demnach durch diese vollständige Synthesis in seiner formalen Einheit und der aus seinem Wesen hervorgehenden Mannigfaltigkeit vollständig geschlossen, wenn nicht, wie oben auch angemerkt worden, jene ganze Reflexion erschiene als erzeugt durch Freiheit, und, wenn wir auf uns Acht haben wollen, erschiene, als von uns selber objektivirt. Objektivität und Genesis sind gänzlich Eins, wie wir oben gesehen haben. Genesis aber ist eine Entäusserung und Princip derselben. Es müßte daher, falls unsere Erscheinung richtig ist, und sie soll ja als Erscheinung gelten und erklärt werden, noch ein besonderes entäusserndes Princip hier liegen, zu welchem, daß ich mit einem umfassenden Gedanke schließe,

alles jetzt Recapitulirte sich verhielte, wie die dasselbe zusammenschließende Einheit, und welches nur aus diesem, als der schließenden Einheit, und diese, als schließende Einheit, wiederum nur aus ihm abgeleitet werden könnte.

XXVII. Vortrag. Zu zeigen: soll es zum transscendentalen Wissen = dem Dasein des absoluten Wissens kommen, so muß ein anderes, das gewöhnliche Wissen, vorausgesetzt werden, ist unsere stehende Aufgabe.

Das Resultat der letzten Stunde ist: das sich selber als Sehen durchdringende Sehen giebt entschieden sich selbst, als ein selbstständiges, auf, und setzt ein absolutes Sein, das nun in weitere Synthese eingeht, welches eine Beschreibung der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber ergab.

Ich stellte dieses hin als den Mittelpunkt, und ließ nicht unerinnert, daß von da aus zu den beiden Endpunkten noch nicht die Continuität des Zusammenhanges errungen sei, sondern noch Lücken Statt fänden. Die Lücken von diesem Mittelpunkte aus nach dem absoluten Wissen in seiner Einheit hin auszufüllen, ist unser heutiges Vorhaben. Es ist klar, daß dies neue, nicht aus dem Bisherigen zu entwickelnde Glieder giebt. Angeknüpft kann inzwischen diese neue Untersuchung an die vorhergehende also werden. Ohne Zweifel waren es doch Wir selber, die W.=L., die jene Einsicht in das Wesen des Sehens erzeugten, daher auch die andere, daß das Sehen nothwendig Intuition sei u. s. w., und ich setze hinzu: es liegt in derselben Operation des Durchdringens des Wesens des Sehens noch eine ganz andere Einsicht, die wir nur übersehen haben, und die wir jetzt herstellen wollen.

1) Nämlich, ich sage: Sehen, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht nothwendig. Damit, um der anscheinenden Leichtigkeit dieses Satzes willen, nicht seine Wichtigkeit übersehen werde, habe ich mich recht darauf zu legen, ihn schwer zu machen, und darum folgende vorläufige Bemerkungen. Offenbar ist dieser Satz die Vollziehung dessen, was in dem Ihnen Allen bekannten scholastischen

Beweise für Dasein Gottes, als des entis realissimi gefordert, aber nicht geleistet wird, — aus dem bloßen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern. — Sehen, als Sehen gesetzt, bedeutet, daß es gedacht werde, d. h. gebildet und construirt in seinem innern Wesen, wie wir es eben in der letzten Stunde gethan haben, und zwar problematisch, wie aus dieser Construction schlechthin ohne Weiteres folgt; denn dadurch, daß gesetzt wird, was es sei, wird über sein Sein oder Nichtsein durchaus Nichts gesetzt, sondern dieses bleibt problematisch, und kann auch, so gewiß das letztere allein gesetzt, und, wenn in ihm das Einsehen und die Gewißheit eingeschlossen ist, darüber Nichts entschieden werden; indem aber gefolgert wird: — es sieht nothwendig, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt. Also wird hier das Dasein, das wahre innerliche Wesen der Existenz genetisch abgeleitet, um welche Ableitung es uns eben zu thun war, und zwar ist das einzig unmittelbar ableitbare Dasein das des Sehens.

2) Den Beweis in aller seiner Wichtigkeit, oder die hier beabsichtigte Einsicht entstehen zu lassen, bedarf es einer angestrengten Aufmerksamkeit. Man konnte z. B. sagen wollen, das Leben lebt, welches freilich richtig ist: aber ob im Sehen, durchaus als solchem, wie wir es in uns innigst angeschaut haben, Leben liege, davon ist die Frage. — Ich führe ihn also: das Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbstständiges und Sichbeziehen auf ein anderes ausser ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und ausserdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher nothwendig, unmittelbar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend.

3) Diese von uns so eben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunfteinsicht = absolute Vernunft selber; wir sind in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen. Analysiren wir diese Einsicht, und mit ihr

die Vernunft noch näher. Zuvörderst rein auf das Letztere, die Einsicht selbst, mit Abstraktion von dem Wege, den wir dazu nahmen, reflektirt: sie ist selber Sehen, Einsicht, also eine äussere, sie ist Sehen des Sehens, also Sehen ihrer selbst, als seiend, absolute und substantialiter, ein in sich selbst begründetes und als solches sich ausdrückendes Sehen, vermöge der innern Nothwendigkeit, Gewißheit und Geschlossenheit in sich selber: also das sich selbst, vermöge seines innern Wesens, fixirende und decretirende Licht, das, laut sein selber, absolut nicht nicht sein kann, und absolut nicht nicht das sein kann, was es ist, eben sich setzend. Sich setzend, sage ich, aber nicht als sich; das letztere haben wir hinzugefügt auf eine Weise, die eben noch erörtert werden muß; denn die absolute Vernunfteinsicht sieht, eben das Sehen, wovon die Rede ist, nicht aber unmittelbar wieder ihr erstgenanntes Sehen, weil dies eben absolutes Einsehen ist. Satz: die absolute Vernunfteinsicht führt das absolute Dasein (des Sehens eben) bei sich, unmittelbar, als es bei sich führend, und mit dem Ausdrucke dieses Beisichführens. — Anders ausgedrückt: die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft eben in dem angezeigten absoluten Effekte. Der Satz ist bedeutend, ist, wie ich glaube, unmittelbar klar, und wäre er es diesem oder jenem noch nicht, so kann ich auf folgende Weise nachhelfen: In der vorigen Stunde durchdrang sich das formale Sehen, als ein absolutes Aeussern (Projiciren), vernichtete sich darum und setzte dadurch Sein; also nicht unmittelbar, sondern vermittelst u. s. w. Hier, in der absoluten Vernunft ist es anders: es geschieht ohne alle Vermittlung. — Dadurch in diesem sich selber Durchdringen und von sich Durchdrungensein zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft. — Vernunftlehre, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplicität ausdrücken können. Vernunftlehre, als der erste und höchste Theil der W.-L, die da nicht wird, sondern schlechthin ihr selber ist, und das ist, was sie ist.

Gehen wir zur andern Seite dieser Einsicht, nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, daß das Sehen in seinem innern Wissen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchdringt sich, als setzend. Ich sage: wären wir geneigt, ein Sehen und eine Durchdrungenheit dieses Sehens anzunehmen, ausser dem, was wir hier in der Vernunft selber und von ihr aus haben? Ich hoffe nicht, denn sodann würden wir zwei Absoluta bekommen, die wohl nie an einander zu bringen sein dürften. Also, dies selber ist der in der Vernunft selbst gegründete Ausdruck der Vernunft, um zu ihrem Effekte des Daseinsetzens und des Sichdurchdringens in diesem Setzen zu kommen. Die Vernunft ist daher in sich selber genetisch; und ist in sich selber durchaus gebunden, nothwendig und gesetzmäßig in unverrückter Einheit. Genetisch aber ist sie, inwiefern sie ist, wirklich und wahrhaft lebendig, und thätig sich äussert: nun aber ist sie nothwendig, und kann nicht nicht sein; denn sie absolut bei sich führend Dasein und eigenes Dasein: sie ist daher selbst innerlich und verborgen, was sie vom äusserlichen Sehen sagt, und eben in diesem Sagen vom Sehen besteht ihr innerlich begründetes Dasein und Leben.

4) Aber weiter: Vernunft selber ist der Grund ihres eigenen, hier innerlich lebendigen und thätigen Daseins: würde heißen, sie setzt schlechthin, und von ihr unabtrennlich ihr Leben und Dasein: und es kann gar kein Leben und Dasein sein ausser diesem, und daraus ist schlechthin nicht herauszukommen. Nun aber sind wir selber offenbar, indem wir sagen, daß hier nicht herauszukommen sei, doch heraus. Mithin ist das von uns beschriebene genetische Leben der Vernunft, im Setzen des absoluten Daseins des Sehens, falls dasselbe nur gedacht wird, noch nicht das ursprüngliche und absolute Dasein der Vernunft. — Daß es dies nicht sei, geht auch aus einem andern Grunde hervor. Selber die so eben vollzogene Einsicht erschienen wir uns als vollzogen habend mit Freiheit. Wir sind allerdings die Vernunft; denn die Vernunft ist schlechthin Ich, und kann nach dem längst geführten Beweise nichts Anderes sein, denn Ich; also: wir erscheinen oder die Vernunft erscheint, ist ganz gleich. Nun erscheinen wir hier wirklich als Grund des Daseins der Einsicht; aber nicht als absoluter Wirklichkeits-, sondern nur als Möglichkeits-

grund oder freier Grund derselben; und so sind wir, in mittelbar faktischer Erscheinung und Einsicht, hier noch nicht die absolute Vernunft. — Diese bloße Möglichkeit zeigt sich auch noch auf eine andere Weise. Offenbar erscheint diese ganze Einsicht als Nachconstruction einer ursprünglichen Vernunftconstruction, welche ursprüngliche Vernunft nun und ihre Construction wir objektiviren. Wir erscheinen uns, als durch freie That uns hingebend dem ursprünglichen Vernunftgesetze, und nun von demselben ergriffen und zur Evidenz = Gewißheit gemacht; erscheinen uns als wiederholen könnend in's Unbedingte dieses Hingeben und diese Evidenz. — Ferner ist noch besonders dies anzumerken und einzuschärfen. Die Prämisse der absolut vollzogenen Vernunfteinsicht, von dem innern Wesen des Sehens, als einem absoluten Aeussern, ungeachtet wir sie freilich nicht als absolute Prämisse gelten gelassen, sondern sie aus der reinen Vernunft selbst abgeleitet haben, ist doch in sich eine genetische Potenz für die zu Stande gebrachte Vernunfteinsicht des Daseins, und bedingt insofern sie eben also, wie sie durch dieselbe bedingt ist; es bleibt daher noch immer der Zirkel zwischen gegenseitiger Bedingtheit, und so die alte Problematicität, und keineswegs noch ist die absolute Bedingung aufgewiesen. Daß die Problematicität bleibt, ist noch auf andere Art nachzuweisen, und es ist interessant und belehrend, diese Nachweisung zu geben. — Ist Sehen, so ist es das und das, und daraus folgt u. s. w. Gerade daher dasjenige, was in dem Schlußsatze liegt, ist in der Prämisse nur problematisch ausgesagt, gilt daher nur unter Bedingung des Erstern. Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es: aber das sagen doch auch wieder nur Wir, d. h. die Willkühr und Freiheit. Die Vernunft redet freilich in dem Zusammenhange, aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch erst geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müßte die Rede anheben.

5) Woran dies zu erkennen sei, dies wenigstens haben wir durch das eben Geleistete gewonnen. Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines Daseins und ihres Daseins, da sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein

ist durchaus nicht weiter zu begründen, es läßt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es zu erklären wäre, indem es ausserdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: — sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum.

Welches ist denn nun dieses Faktum? Es hat uns fortdauernd, und so auch in dieser letzten Untersuchung begleitet; es ist durch die Formel: die Vernunft ist absoluter Grund ihres eigenen Daseins, ausgesprochen worden; und wer es noch nicht sahe, bei dem käme es bloß daher, daß es ihm allzu nahe liegt. Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektivirt, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äussern Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher: im Faktum, aus welchem es uns nie gelungen ist, herauszukommen, und das durchaus nicht weiter aus irgend einer genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, wie es eben also sich verhalten muß, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll. (Es hat sich Jemand an das fortdauernde Objektiviren des Absoluten gestoßen und gemeint, darüber komme es zu keinem Absoluten. Wie denn, wenn grade nicht im objektivirten, noch im objektivirenden, sondern im unmittelbaren Objektiviren selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet, daß das Absolute nicht ausser dem Absoluten gesucht werden müsse; und insbesondere, daß wir das Absolute wohl nie erfassen werden, wenn wir es nicht leben und treiben, ist von Zeit zu Zeit zur Genüge erinnert und deutlich gemacht worden).

6) Nun sind wir hier nicht das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Aeusserung und das Leben der Vernunft sei, und daß das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum sei: und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der W.-L.; dagegen das bloße Faktum, als Faktum, das gewöhnliche Wissen giebt. Zuvörderst nun, dieses Sichhinstellen der Vernunft geschieht selbst durch die Vernunft, — sagen wir: wie ist für

uns denn nun diese letztere Vernunft? Ich denke, wenn wir recht hinsehen, gleichfalls objektivirt, so wie die erste, und ohne Zweifel dieselbe Eine Vernunft, wie die erste. Also — unser Leben oder das Leben der Vernunft geht eben aus der Objektivirung ihrer selbst nicht heraus, und in der Einsicht der W.=L. spaltet sie sich in ein doppeltes Erscheinen desjenigen, was an sich und wahrscheinlich auch für das gewöhnliche Wissen Eins ist. Und zwar erfolgt diese Spaltung durchaus nur durch die Einsicht, oder die Genesis dessen, was an sich absolut Faktum ist. — Ferner, was das Bedeutendste, — diese Einsicht nun, welche allein es ist, die uns zur W.=L. macht, daß die Vernunft absoluter Grund ihres Daseins sei, haben wir gar nicht unmittelbar an unserm Satze gefunden, und konnten es nicht; indem sodann das höchste Faktum wieder einer genetischen Prämisse über sich bedurft hätte, und diese wieder, und so in's Unendliche; und unser System sodann das Schicksal anderer Systeme haben würde, keinen Anfang zu finden; sondern wir haben es in der tiefer liegenden, im Anfange der heutigen Vorlesung vollzogenen Einsicht gefunden, und hier es nur, als einen allgemein und absolut gültigen Satz angewendet. Die absolute Einsicht daher, auf welche hier Alles ankommt, und unsere Wissenschaft ist nur möglich durch die tiefere, welche wiederum möglich sein dürfte nur durch eine andere u. s. w., und so ist denn der eigentliche Grund des Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Grundbestimmungen des Wissens eröffnet und zugänglich gemacht. Die Deduktion kann beginnen aus dem Princip: soll unsere so eben erzielte Einsicht, d. h. W.=L., in ihrem Princip möglich sein, so muß u. s. w. Endlich, die Vernunft ist der Grund ihres Daseins als Vernunft; denn, bemerken Sie wohl, dies und nichts Anderes war das absolute Faktum, auf welchem wir uns betroffen haben; dies aber ist sie lediglich in der Einsicht, die wir erzeugten; denn nur in dieser Einsicht wird sie duplicirt, d. i. Vernunft als Vernunft. Diese Einsicht selber oder die W.=L. ist daher unmittelbare Aeusserung und Leben der Vernunft: das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben. Grade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen

wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber. Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch Freiheit; so ist es auch wirklich und in der That, d. h. so als frei sich äussernd zeigt sich die Vernunft; daß Freiheit erscheint, ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen. Sie erscheint als bedingt, so ist es denn wirklich, d. h. also muß es erscheinen, als so und so bedingt u. s. f. Es ist schlechthin Alles wahr und gewiß, aber grade so wahr und so gewiß, wie es in der Vernunft liegt, als nothwendige Erscheinung und Aeusserung; keinesweges etwa als die Vernunft an sich, zu der es ja gar nicht kommt, ausser in ihrer Aeusserung. Die Aufgabe, von der die Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserer Einsicht abhängt, ist nun die: Alles in seinem Zusammenhange zu sehen, und in diesem Zusammenhange es auszusprechen. Es ist wahr, daß Erscheinung ist, wie sie gedacht wird, als absolutes Erscheinen und sich Aeussern der absoluten Vernunft, und ohne den letztern Zusatz ist es nicht wahr. Es ist wahr, daß die Vernunft erscheint so und so, z. B. als innerlich frei; nur inwiefern sie auch so erscheint, als innerlich nothwendig, und als wirklich daseiend, und ohne diese Zusätze ist es nicht wahr u. s. w.

Die absolute Erscheinung oder Genesis ist aufgestellt; das Gesetz, sie abzuleiten, und aus ihr abzuleiten, ist gleichfalls aufgestellt, und es kann nun an die Ableitung gegangen werden. Hierbei werde ich mich nun durchaus an die Gränze einer philosophia prima, als welche ich diesen Vortrag der W.=L. betrachtet haben will, halten: nur hinstellend die ersten Grundunterschiede der Erscheinung, welche in ihrer Einheit den Begriff der innern Erscheinung als solcher, ausmachen, ohne alle weitere Fortbestimmung derselben. In dieser Arbeit kann ich nun entweder ausführlich zu Werke gehen, in diesem Falle vermag ich nicht in dieser Woche zu enden, oder kurz und streng die Hauptpunkte durchdringend in einem einzigen Vortrage: und dann bedarf ich mehr Zeit zur Vorbereitung auf diesen Vortrag. Ich ziehe das Letztere vor, und ersuche Sie, mir zu erlauben, den morgenden Vortrag auszusetzen, womit ich den Freitag endigen werde.

XXVIII. Vortrag. So standen wir: die Vernunft ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, in eigener Objektivität, für sich selber, und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben. Ich setze voraus, daß dieser an sich unscheinbare Satz Ihnen in aller seiner Wichtigkeit aus den vorigen, und besonders aus der letzten Stunde bekannt sei. Dieses ohne Zweifel sahen wir nun ein, selber intuirend und objektivirend die Vernunft, — als das logische Subjekt des Satzes, — welche nun nach uns weiter sich selber objektiviren soll — als sein Prädikat. Hier ist die Vernunft zweimal der Zahl nach, einmal in uns, einmal ausser uns. Ich frage, welches ist nun die Eine absolute? d. h. ist etwa unser Projiciren Resultat des ursprünglichen Projicirens der äussern Vernunft, wovon wir reden, so daß wir selbst sagten, das, was wir wären; oder ist die äusserlich projicirte Vernunft Resultat ihres reinen unmittelbaren Sichprojicirens in uns? Es ist mit einem Worte die Vernunft in Duplicität, als Subjekt und als Objekt; beides absolut, und diese Duplicität muß weggebracht werden.

1) Dieses ganze Dasein können wir am Besten mit der schon oben gebrauchten und erwiesenen Formel charakterisiren: die Vernunft macht sich selber schlechthin intuirend. Ich sage, sie macht sich, keinesweges, sie ist intuirend; beim Sein hebt es die Intuition durchaus nicht an, und inwiefern es dabei anzuheben schien, so muß davon abstrahirt werden. Ich sage, sie macht sich schlechthin, d. h., daß wir uns indessen also ausdrücken: dieses Machen ist ihr keineswegs zufällig, sondern durchaus und schlechthin nothwendig; ihr Sein gesetzt, ist dies, und darin geht ihr Sein auf. Es ist dies durchaus ihr eigener unmittelbarer und unabtrennlicher Effekt. (Alle diese Sätze sind leicht, wenn man sie nur in der Strenge des energischen Denkens nimmt. Wankend und verblaßt genommen, sind sie verwirrend, und führen zu Nichts).

In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuirend Machen besteht nun das rein an sich klare und durchsichtige Licht (= Vernunft), erhaben über alle objektivirende Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus

den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide. Dieses Sichmachen ist eben inneres Leben und Thätigkeit; und zwar Thätigkeit des Sichmachens, also ein sich zur Thätigkeit Machen. Es entsteht hier zugleich eine absolute Urthätigkeit und Bewegung, als an sich: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urthätigkeit, als ihr Bild. (Das Erste erklärt ursprünglich die sich selbstmachende und ergebende Evidenz, die uns noch in allen Untersuchungen ergriffen hat; das Zweite unsere Nachconstruction derselben, wie es uns auch noch immer erschienen ist). Nun aber haben wir hier nicht zu stehen, weder in der Einen, noch in der Andern, sondern in dem Mittelpunkte zwischen beiden, eben dem absoluten, effektiven Sichmachen ohne alles andere Machen oder Intuition. Daß wir auch das wieder objektiviren, davon ist zu abstrahiren, und die Gültigkeit dieser Intuition durchaus nicht zuzugeben, indem wir ausserdem Subjektives und Objektives gar nicht ursprünglich erklärten, sondern es nur faktisch hinsetzten. Dies ist die Vernunft, so gewiß sie ist: aber sie ist schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares sich Machen; also sie setzt ab, sich seiend, objektive, und sich machend, objektive: das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst in Frage kommen; keines durch das andere, wie wir Anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte.

Nun ist der Effekt, durch den es ein stehendes Objekt hinwirft, derselbe, durch den es das objektive Leben hinwarf; daher fällt dieses objektive Leben, die Urconstruction, der objektiven Vernunft anheim, und der Effekt, durch den es das stehende Subjekt hinwarf, ist derselbe, durch den es das Bilden, als Bilden, hinwarf; dieses Bilden fällt daher dem Subjekte anheim.

Resultat: die Vernunft, als ein unmittelbar inneres sich intuirend Machen, — und in sofern absolute Einheit ihres Effektes, — zerfällt, in dem Leben dieses Machens in Sein, und Machen: in Machen des Seins, als gemachten und nicht gemachten, und des Machens, als gleichfalls ursprünglichen, und nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten: und diese Disjunktion, also ausgedrückt, wie wir sie eben ausdrückten, ist die absolut ursprüngliche.

2) Nun haben *Wir* doch in unserm eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuirend Machen, allerdings objektivirt und intuirt: aber wir sahen ein, daß wir davon abstrahiren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings davon abstrahiren können, d. h. obwohl wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können. Nun wird auf diesem Wege die Vernunft wirklich eingesehen, d. h. sie geht, als das ursprüngliche *sich* Machen, in unserm nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns selber dasselbe Verhältniß, was wir erst objektiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objektivirten Vernunft, noch in der subjektivirten; — denn davon gerade ist ja zu abstrahiren, — sondern rein im Mittelpunkte des absolut effektiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus lebendig in sich selber aufgegangen, und zu einem innern Ich, Umkreise und Mittelpunkte geworden in der W.-L. — denn hier ist die W.-L. — wie es gefordert wurde; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die absolute Vernunft ist das *absolute* (durchgeführte) Intelligiren ihrer selber, und Selbstintelligiren, als solches, ist Vernunft.

Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft, oder die W.-L. kann ich nun selber wieder objektiviren, oder ich kann sie nicht objektiviren, indem ich von der Objektivität, die ohne mein Zuthun sich faktisch einstellt, abstrahire. Thue ich das Letztere, so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen. Ueberlasse ich mich dem Erstern, so überlasse ich mich einem bloßen Faktum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles *Princip*. Aus der Vernunft geht es nicht hervor, denn aus ihr geht nur hervor das hier Abgeleitete; und eben so wenig aus einem Andern, denn es ist eben absolut nur faktisch. Es ist daher schlechthin unbegreiflich, d. h. Principlos, und ihm einmal hingegeben, bleibt mir Nichts übrig, als mich ihm zu überlassen. Es ist reine, ledigliche Erscheinung.

3) Ich *will* mich ihm hingeben. Objektivire ich nun diese Absolutheit, so erscheint sie mir als ein objektiver Zustand, zu

welchem ich *mich* durch freie Abstraktion eben von meinem ersten Objektiviren der Vernunft erhebe. Ich will mich hingeben: es liegt mir daher in der Erscheinung ein objektiv fertiges Ich, als Urgrund, und Urbedingung dieses Zustandes. (Bewußtsein, und Selbstbewußtsein, als Urfaktum, zu Grunde liegend aller andern Facticität. Wieder abgeleitet und gerechtfertigt dasjenige, dessen Gültigkeit bis jetzt durchaus geläugnet wurde). Was Ich an sich ist, weiß ich aus der obigen Vernunfterkenntniß sehr wohl, brauche es nicht aus der Erscheinung zu erfahren, die mir auch über das Wesen desselben nie Auskunft geben würde. »Es ist Resultat des sich Machens der Vernunft. Mithin, — ein hoch wichtiger Schluß, und der einzig mögliche, wenn selbst die Erscheinung wieder auf die Vernunft zurückgeführt wird, — ist die Erscheinung selber ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projicirten Ich, unzugängliches sich Machen der Vernunft, ursprünglicher Vernunft-Effekt, und zwar als Ich. (Im Ich, als solchem, allein liegt das Gepräge des Vernunft-Effektes). Rein in der *Erscheinung* aber, = dem mir nur in seinem *Princip* unzugänglichen Vernunft-Effekt, liegt, 1) daß ich schlechthin abstrahiren müsse, falls es zu jenem Bewußtsein kommen soll, 2) daß ich dieses könne, oder auch nicht; also, daß ich *frei* sei.

4) Was entsteht mir, laut der Aussage der Erscheinung, durch die Abstraktion? Die Vernunft als absolut Eins: dies entsteht, und erscheint *als* entstehend. Aber alles Entstehen erscheint als solches nur an seinem Gegentheil: das Gegentheil der absoluten Einheit, die in diesem Gegensatze eben wiederum qualitative Einheit wird, ist absolute *Mannigfaltigkeit* und *Veränderlichkeit*. Soll daher diese Einheit genetisch erscheinen, so muß in der Erscheinung das Bewußtsein, wovon abstrahirend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges, welches das erste Grundgesetz wäre: und die erste Anwendung unseres Grundsatzes: soll es zur W.-L. kommen, d.i. soll die W.-L. eben ein Sichmachen, eine Genesis sein, so muß ein solches und solches Bewußtsein gesetzt werden.

5) Das Ich des Bewußtseins in der *Erscheinung* ist unbegreiflicher Vernunft-Effekt zuvörderst der Materie nach. Diese

Unbegreiflichkeit als solche tritt ein in dem ursprünglichen, der Genesis vorauszusetzenden, schlechthin wandelbaren, und durch unendliche Mannigfaltigkeit ablaufenden Bewußtsein, ausdrücklich als unbegreifliches, d. h. als reales. Realität in der Erscheinung = ursprünglichem Vernunft-Effekte.

6) Das Ich des Bewußtseins ist Vernunft-Effekt in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen Form dieses Effektes, in den aufgestellten vier Gliedern. Nun haben wir diese vier Glieder insgesammt aufgestellt, nur inwiefern wir die Vernunft als innere Einheit durchdrangen, welches als genetische Abstraktion, eben so wie oben die äussere Einheit, die innere Mannigfaltigkeit, als ursprünglicher Vernunft-Effekt in der Erscheinung voraussetzte. — Die innere absolute Mannigfaltigkeit und Abgetrenntheit müßte nothwendig aber im Mangel des Zusammenhanges der Einsicht dieser vier Glieder, also in ihrer Auffassung als gesonderter Principe bestehen: und da hätten wir nun in absolut nothwendiger Verschiedenheit der Principe, vier Grundprincipien:

1) im stehenden Objekte, und zwar dem absolut wandelbaren: Princip der Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus: 2) im stehenden Subjekte: Glaube an Persönlichkeit, und bei der Mannigfaltigkeit derselben, an die Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit, Princip der Legalität. 3) Stehen im absolut realen Boden des Subjekts, welches nun begreiflich, da das Bilden auf das stehende Subjekt bezogen wird, das letztere zur Einheit macht, und nur dem erstern die Mannigfaltigkeit läßt. Standpunkt der Moralität eines rein aus dem stehenden Ich des Bewußtseins hervorgehenden Handelns fortgehend durch die unendliche Zeit. 4) Stehen im absoluten Bilden und Leben des absoluten Objektes, welches nun aus demselben und unter 3) angeführten Grunde zur Einheit wird. Standpunkt der Religion, als Glaube an einen in allem Zeitleben allein wahrhaft, und innerlich allein lebenden Gott.

Da nun alle diese Standpunkte denn doch, nur in ihrem Princip nicht eingesehener Vernunft-Effekt sind, die Vernunft aber, wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist; so versteht es sich, daß in jedem der vier Standpunkte die übrigen drei eben als bloßer Vernunft-Effekt, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraktion sich einstellen; nur aber tingirt und im Geiste des herrschenden Grundprincips. So ist bei dem Religiösen allerdings auch die Moralität, nur nicht, wie bei dem, der sie zum Princip hat, als eigenes Werk; sondern als göttliches Werk in ihm, der in ihm wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran; und so sind ihm auch andere Menschen ausser sich, und eine Sinnenwelt, aber immer nur als Ausfluß des Einen göttlichen Lebens. So ist bei der Moralität als Princip allerdings auch ein Gott, aber nicht um sein selbst willen, sondern damit er über das Sittengesetz halte, und hätten sie kein Sittengesetz, so bedürften sie keines Gottes; und es sind ihnen auch Menschen ausser sich, auch nur lediglich, damit sie sittlich seien oder werden, und eine Sinnenwelt, lediglich als Sphäre des pflichtmäßigen Handelns. Eben so ist der bloßen Legalität ein Gott vorhanden, aber lediglich um die höhere Polizei, die über die Kraft der menschlichen Polizei hinausliegt, zu handhaben, und eine Moralität, die aber mit der äussern Rechtlichkeit, im Verhältnisse mit Andern, zusammenfällt, und in ihr aufgeht; endlich auch eine Sinnenwelt, zum Behuf der bürgerlichen Industrie. Endlich kann bei dem Principe der Sinnlichkeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, und nicht etwa noch durch verkehrte Spekulation unnatürlich verwildert ist, ein Gott sehr wohl Statt finden, nämlich damit er uns Speise gebe zu unserer Zeit, und eine gewisse Moralität, nämlich seine Genüsse weislich zu vertheilen, so daß man immer noch Etwas zu genießen vor sich habe, besonders auch, es mit jenem Speise gebenden Gotte nicht zu verderben, endlich auch ein gewisses Analogon von Vernunft und Geistigkeit, um nämlich das Genießen selber recht ordentlich und mit Bedacht wieder zu genießen. In jedem Standpunkte sind daher vier, und wenn Sie das vereinigende Princip wiederum dazu nehmen, fünf Grundmomente, welches ihrer zusammen zehn, und wenn Sie die eben von uns vollzogene Synthesis der W.-L. in ihrer aufgezeigten Fünffachheit dazunehmen, fünf und zwanzig Hauptmomente, und ursprüngliche Grundbestimmungen

des Wissens giebt. Daß diese Zerspaltung in 25 Formen, mit dem absoluten Zerfallen des Realen, oder des in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes, in absolute Mannigfaltigkeit selber zusammenfalle, ist schon erwiesen, denn die Mannigfaltigkeit überhaupt entsteht aus der genetischen Natur der Reflexion auf die Einheit, diese Reflexion auf die Einheit zerfällt aber unmittelbar in die Fünffachheit, darum muß die Mannigfaltigkeit, von der zu abstrahiren ist, nach demselben Vernunftgesetze in die Form der Fünffachheit zerfallen.

Daß nun dieses ganze Bewußtsein lediglich durch die Genesis der W.-L. gesetzt, und bestimmt sei, haben wir oben im Vorbeigehen, sogar unmittelbar faktisch klar gemacht. Abstrahirten wir von unserer Vernunfteinsicht, als einem in uns unmittelbar sich objektivirenden Zustande; so behielt es dabei sein Bewenden, und wir kamen zu nichts Weiterm. Nun erst wir darauf reflektirten, also die W.-L. als Genesis, als Etwas, wozu es eben laut unseres absoluten Denkaktes kommen sollte, setzten, entsteht uns die Einsicht der Gesetze des ganzen Bewußtseins.

Unsere übernommene Aufgabe ist daher vollkommen gelöst, und unsere Wissenschaft geschlossen. Die Principien sind, in der höchstmöglichen Klarheit und Bestimmtheit hingestellt; den Schematismus kann Jeder sich selber machen, der die Principien wahrhaft verstanden und durchdrungen hat. Viel Worte machen hilft nicht zur Klarheit, es kann sogar den bessern Köpfen die Sache verdunkeln. Zur Anwendung dieser Principien auf besondere Standpunkte, z. B. den der Religion, welche wohl immer, nur nicht in der Einseitigkeit und Versinnlichung, in der sie oben gefaßt wurde, sondern im inwohnenden Geiste der W.-L. das Höchste bleiben dürfte, von ihr aus der Sittenlehre, und die des Rechts, dürfte vielleicht künftigen Winter sich Zeit und Gelegenheit finden. Bis dahin empfehle ich mich und die Wissenschaft Ihrem wohlwollenden Andenken, und sage Ihnen meinen Dank für den neuen Muth und die neuen frohen Aussichten für die Wissenschaft, welche Sie mir auch im Laufe dieser Vorlesungen so reichlich gegeben haben.

Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Jahre 1812.

Die Wissenschaftslehre.

Ein genauer Begriff derselben vorauszuschicken. — Bedeutend, indem dieser den Sinn aller unserer Sätze erklärt, das Studium, und die Aufmerksamkeit leitet; darum diesen stets gegenwärtig haben. — Aber auch noch in anderer Rücksicht ist er wichtig. Grade dies weiß man nicht; es ist zum Theil ganz unbekannt! Daher die Mißverständnisse und falschen Ansichten. Auch ist es nicht von jeher mit der Klarheit ausgesprochen worden, mit der ich es jetzt aussprechen werde. — Ist auch kein Wunder. Eine Lehre kann eher sein, als der scharfe Begriff derselben. Genialität erfindet durch Hinwegschreiten über die Uebergänge: die klare Einsicht in den zurückgelegten Weg kommt später und bildet erst den freien Künstler.

1) Sie ist Lehre, Theorie oder Wissenschaft überhaupt, und schlechtweg — des Wissens, nicht jedoch in dieser Flüssigkeit und Mannigfaltigkeit, sondern als eines festen, durchaus *bestimmten*, Einen, *sich selbst gleichen*, unwandelbaren. — Wenn es denn doch ein fließendes, lebendiges, sich gestaltendes ist, wie es dies ohne Zweifel ist; so gestaltet es sich nach unverbrüchlichen Gesetzen. Nur inwiefern es so ist, kann eine bleibende, sich selbst gleiche Theorie davon entworfen werden.

Voraussetzung, *daß* es dies sei; überhaupt. *Folge*: inwiefern es das ist, geht es ein in eine solche Theorie, und kann von ihr erfaßt werden: — durchaus aber und die Gesetzmäßigkeit

des Wissens als solche; das Wissen durch das Gesetz hindurch gesehen, und als Produkt des Gesetzes.

a) Wie das Ungefähre, Zufällige (Gesetzlose) wird, kann man nicht sagen. Alberne Menschen verlangen, man soll ihnen deduciren ihre Feder, und die Albernheiten, die sie schreibt. Sie selbst sollen ja nicht sein. — Aber eben so wenig ist deducirbar, b) was unter dem Gesetze steht, das eigentlich Reale. Dies kommt nur im wirklichen Wissen vor, und die W.-L. kann nur dessen Stelle überhaupt, die Leere, angeben, keinesweges seinen Inhalt. Ueber diesen Punkt werden wir weiter zu reden haben.

2) Von dem Wissen in diesem Sinne, als einem Wißthum, soll es nun geben eine Lehre: = Vorstellung, Bild; wie wir dies können: ein Darüberschweben, als über einem Fremden: ein Sein ausser jenem Wissen und ein Herabsehen, als auf ein Fremdes, nicht zu diesem Gehöriges: wie die Vorstellung zum Objekte sich verhält. Ein solches Bild nun behauptet die W.-L. zu sein, dies setzt die Idee einer W.-L. voraus.

3) Wie kann es nun zu einem solchen Bilde kommen; d. h. auf welche Weise kann das Wissen, als Eins und in sich geschlossenes, als Wißthum, über sich hinausspringen, sich seiner entfremden? — Diese Möglichkeit läugnen eben Viele; von ihr hängt die Existenz der W.-L. ab. Also diesen Punkt, ohne Zweifel den eigentlichen Sitz der Mißverständnisse über das Wesen der W.-L., sorgfältig auseinander gesetzt. —

a) Nicht durch unmittelbare Beobachtung auf der That des Wissens, oder empirisch: denn darin besteht eben das wirkliche Sehen, daß es durchaus in sich versunken sei, aufgegangen und bestimmt durch das Gesetz zu einem solchen Sehen x: darin gebunden sei, also nicht darüber hinaus könne. Es sieht auf diese Weise x, aber es sieht sich nicht in x, so gewiß es ist das Sehen x. — An diesem Beispiele haben wir nun das Grundgesetz alles faktischen Wissens (der objektiven Wissenschaft des wirklichen Wißthums). Durch irgend ein Gesetz bestimmt, und in dieser Gesetzmäßigkeit aufgegangen ist es, und inwiefern dies so ist, ist es wirkliches Wissen. Inwiefern es weiß, weiß es nicht von sich, inwiefern es sieht, sieht es nicht sich.

b) Das Wissen kann sich ferner darin nicht ergreifen auf der That seiner Vollziehung und Wirklichkeit: also ausser und vor der That: ein bloßes Bild ist die W.-L., unabhängig vom Sein, und indem das Sein ganz problematisch bleibt. Nicht daß es sei, sondern wie es sei; und, da darin ausgedrückt ist ein Nothwendiges, wie es sein müsse, falls es sei; (welches Letztere eben problematisch bleibt): bloßer, leerer Begriff, Gedanke und im Denken. — Jenes: ein Bild eines das da ist, und so ist, weil es eben so ist, d. i. so gesehen wird, das So auf den Credit des Sehens; dieses: ein Bild ganz unabhängig vom Sein: wie es, falls es wäre, sein müßte: also ein Bild des Gesetzes, nachdem ein x zu Stande kommen kann, selbst durchaus und ganz durch das Gesetz gemacht, und dasselbe ausdrückend: dies Begriff, Gedanke. — Ein solcher nun, ist die Voraussetzung, sei vom Wissen möglich: und die W.-L. sei dieser Begriff selbst.

4) Wie und auf welche Weise soll es jedoch zu einem solchen kommen? Was könnte darüber Zeugniß von sich ablegen, als eben das Wissen selbst? Sollte so ein Bild sein, so müßte eben das Wissen selbst also sich abbilden: (wie oben: über sich selbst treten, sich losreißen von sich selber, und indifferent werden gegen sich selbst). Das ist also die Voraussetzung: das Wissen selbst bildet sich ab, sich das Ganze, in einem Begriffe. — Nur auf diesen Fall ist W.-L. möglich. Gleich darauf uns näher einlassen: das (faktische) Wissen bildet sich ab, in einem Begriffe, der ohne Zweifel, da, wo er ist, Bewußtsein bei sich führt: also selbst in einem Wissen liegt. Das Wissen erhält sonach zwei ganz abgesonderte und verschiedene Sphären: die, in der es ist, faktisch, durch irgend ein Gesetz bestimmt. Dies ist das Objekt, das Wißthum, wovon wir hier reden: — die, in der es schlechthin über sich selbst und seine Fakticität sich erhebt; alles Gesetz ohne Ausnahme aufgenommen wird in die Durchsichtigkeit. Dort: Etwas ist, (nach dem Gesetze), das es Nicht sieht, das zum Theil ihm also selber unsichtbar ist. Hier, es sieht Alles, was es ist: es ist aufgegangen in Durchsichtigkeit und Klarheit. Von dem Ersten reden wir, objektiv, schauen darauf hinab: das Letzte sind wir. Unser Standpunkt in der

W.-L. ist $\frac{\text{Bild}}{\text{Wissen}}$. So zunächst ohne allen *Zusammenhang*: durch die absolute Abspiegelung seiner selbst. — Wie denn doch beides wieder *Eins* sei, und welches das Glied des *Zusammenhanges*: darüber indessen ruhig. Uns ist's jetzt darum zu thun, daß wir Beides ganz abgesondert denken. Von dieser Absonderung müssen wir ausgehen, und sie recht deutlich uns gegenwärtig halten. Auf sie kann sich erst gründen die später zu erwerbende Einsicht des Zusammenhanges.

— Hierbei stehen geblieben. Uns schwebt nach der gewöhnlichen Meinung vor ein Ich, das da *denkt*, und sich *erdenkt*. Was dieses Ich sein möge, werden wir ja wohl in der W.-L. selbst erfahren, da es ohne Zweifel unter die Bestimmungen des Wissens gehört. Vorläufig wollen wir daher uns hingeben dem Scheine. Sollen wir nun, diese freien, diesen Begriff uns *machen*, *bilden*? Wir denken? ist dies die Aufforderung an uns beim Eingange in die W.-L.? (Hier liegt das Mißverständniß und ein Sitz von Irrthümern). Keinesweges! Die Einsicht macht sich selbst, und nur insofern ist sie richtig. Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt, ist falsch.

Also, was diesem Ich zukommt? Durchaus *leidend* sich hinzugeben an dieses sich selbst durch sich machende Bild, die *Evidenz*. In diesem Hingeben liegt's; thätig sollen wir gar Nichts thun.

Also — hingeben: rein sein im Zustande der völligen hier erforderlichen Reflexion, d. i. nicht hingegeben an ein faktisches Gesetz — an ein Gemachtwerden zu Etwas, das uns dann unsichtbar bleibt. Das Wissen *macht sich* immer, dafür ist gesorgt. Ist die Freiheit an ein faktisches Gesetz verloren, so macht es sich faktisch. Nur wenn sie ganz frei davon ist, macht es sich *rein*.

Also — in den Standpunkt sich zu stellen, dies ist's, was für's Erste der Freiheit, dem Ich angemuthet wird. Ist es *nicht* darin; dies durchaus nicht sieht es, sondern ganz etwas Anderes. Ist es darin — ganz gewiß dies: es kann sich dann nichts Anderes machen, nichts Anderes ihm erscheinen. *Sich*

machen soll das Ich, nicht den Gedanken und Begriff. Das zweite Geschäft der Freiheit: diese fließende, nur eben von diesem Standpunkte abhängende Evidenz zu *fassen*, sie zu einem stets zu *erneuernden* und anzuwendenden Besitzthume zu machen. — Ich will über diesen Punkt, der auch manchem Irrthume steuert, und wenig Bekanntes klar macht, mich weiter verbreiten.

Die Evidenz macht sich schlechthin selbst, wenn man nur in dem Standpunkte steht, sagen wir: als Evidenz führt sie Bewußtsein bei sich, und ist ein Bewußtsein. Von welchem Fassen ausser diesem Bewußtsein ist denn also noch die Rede? Antwort: von einem Anknüpfen an etwas Anderes im Bewußtsein, einer gegenseitigen Bestimmung in dem gewöhnlichen und faktischen Bewußtsein: einem Sehen eines Andern und Gewöhnlichen hierdurch, und Sehen desselben durch das Andere; gleichsam einem *Gestaltgeben*. (Denken Sie sich die Analogie). Dieses Verfahren ist nun das Bilden des gewöhnlich sogenannten logischen *Begriffes*, und dieses Bilden ist eine Sache des freien Ich: obwohl auch darin das sich selbst Machen des Wissens sehr unterstützt. (*Begriff* ist jedoch in ganz anderer Bedeutung zu nehmen; dieses Umfassen ist der Begriff, das Aufnehmen in das Ganze, den complexus. Das drückte ich eben oben aus. Es aus seiner Einzelnheit machen zu einem bestimmenden und bestimmten).

Dies heißt »*fassen*.« — (Das Bezeichnen in der Sprache *erläutert* nur. Diese giebt ein *Bild*, worin man nun eben die ganze Beziehung, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit faßt, also den Evidenzpunkt erweitert).

Die Evidenz ist ferner zum stets zu *erneuenden* Eigenthume zu machen. 1) Darauf kommt es an: die W.-L. ist ja nicht Etwas, das man nur einmal einsehen, sondern wodurch man Alles einsehen, wodurch unser ganzes Leben bestimmt werden soll, wie ich späterhin zeigen werde. 2) Dies geschieht nun eben durch dieses beschriebene begriffsmäßige Fassen. Ohne dieses ist es eine andere Welt der Blitzeshelle, die mit der gewöhnlichen Welt nicht zusammenhängt, von ihr durch eine Kluft

geschieden. (Daher die bekannte, schon oft angeführte Erfahrung vieler Zuhörer). Erst hierdurch wird es mit der gewöhnlichen Welt allenthalben auf eine zusammenhängende Weise verbunden, so daß man von Allem darauf, und davon zu Allem kommen kann: und so stets und in Allem, vermittelst dieses gebahnten Zusammenhanges, eigentlicher Besitz der Evidenz Statt findet: — in jedem Augenblicke zu erneuen und hervorzurufen, eben zufolge der allgegenwärtig fertigen Verbindung.

In diesem Fassen und Bereiten des allgemeinen Zusammenhanges und der Verbindung kann und soll nun der Lehrer nachhelfen, (der hingegen dazu, daß Jemand in den rechten Standpunkt sich stelle, d. i. frei und rein sei, gar Nichts thun kann; und eigentlich ist der ganze Vortrag der W.-L. nichts Anderes, als diese Nachhülfe).

Denn was kann wohl der Vortrag der W.-L zu leisten begehren? Die W.-L. ist das schlechthin sich selbst machende apriorische Bild des Wissens in seiner absoluten Einheit und Gesetzmäßigkeit: mithin auch Eins: Ein Begriff in dem angezeigten Sinne, nicht mehrere; sich selbst machend, wenn man in dem Standpunkte steht, ausserdem unmöglich, und durchaus nicht an sich zu bringen. Was will denn also der Vortrag, und ein ausgesponnener Vortrag? Woher denn sein Mannigfaltiges, da der Begriff eine reine Einheit der Evidenz ist? — Aus der Gestaltung desselben am Mannigfaltigen, vermittelst der Bestimmung desselben aus der Einheit, wodurch allein er Sichtbarkeit bekommt. Es ist darum kein Mannigfaltiges, sondern nur das Eine, das an dem verschiedenen Mannigfaltigen gezeigt wird. — Es muß nämlich, um ganz erkannt zu werden, durch ein vollendetes System des Mannigfaltigen durchgeführt werden, das zu diesem Behufe aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Wissens sich wohl ergeben dürfte. Erst nach der Vollendung dieses Processes hat der Begriff, der Eine, auf den es ankommt, seine ganze Sichtbarkeit und Darstellung bekommen. Im Einzelnen verharrend, sieht man nur halb: erst am Ende ist Klarheit und Uebersicht. Dies ist der systematische Gang. Auch darüber h man verkehrte Begriffe.

So denken Sie es, und nur so erhält das Ganze seine gehörige Klarheit. Nicht daß der Einheitsbegriff aus dem Mannigfaltigen zusammengesetzt würde, sondern daß er nur an dem vollendeten Mannigfaltigen in seiner vollendeten Kraft (Erfolge, Wirksamkeit) und so erst in seiner Sichtbarkeit eintritt, indem er nur an diesem Erfolge sichtbar werden kann.

Sehen wir dasselbe noch auf eine andere Weise an. — Die bisher üblichste Ansicht der W.-L. ist, daß sie in einer Deduktion des gesammten Wissens aus irgend einer bestimmten Voraussetzung bestehe. Dies gesetzt, folgt dies a und dies b u. s. f., bis zu Ende des Systems. Was ist nun diese Voraussetzung, der Grundsatz, das punctum a quo deductionis? Offenbar das Bild, welches das faktische Wissen giebt von sich selbst in seiner Einheit. Und was ist die Deduktion, als die Analyse dieses Bildes. Wie geschieht sie: offenbar dadurch, daß das Bild (das Gesetz, welches in demselben enthalten,) angewendet wird in einer systematischen Folge auf einzelne Fälle, und an diesen gezeigt wird. So ist die Deduktion der W.-L. nach ihrem innersten Geiste zu erfassen. Ich will und wünsche, daß man dies thue: indem ich Sie dadurch eben mit dem tiefsten Verständnisse dessen, was wir hiernach thun werden, ausstatten will, und mit eigenem Künstler-Geiste. — Aber ich will auch nicht, daß Sie irre werden. Darum zurück auf das ganz Einfache: die W.-L. ist ein Bild des Wissens, das dem, welcher sich nur in den rechten Standpunkt setzt, sich selbst macht, und sich ihm unter den rechten Bedingungen ausbildet, entwickelt zu einem Bilde des Mannigfaltigen, und so selbst ein Mannigfaltiges wird. Eigentlich Ein Gedanke, der aber seine vollkommene Klarheit erhält erst durch die durchgeführte Anwendung. — In der Arbeit lernt man Grundgedanken nur verstehen; und erst am Ende versteht man ihn ganz. Dann aber ist man auch die W.-L., und hat sie zum ewigen, freien Besitz. (Freilich gelingt es nicht jedesmal; da muß man es wieder versuchen).

— Das Beispiel zu allem Gesagten ist die Behandlung der W.-L. selbst. Beides aber, sie zu treiben und ihren Begriff

darzustellen, geht nicht zugleich: dort müssen wir ihn gegenwärtig haben, wo er erst klar sein wird.

Schwierigkeit der W.-L.: — Ihre Aufgabe, zum Bewußtsein zu erheben, und sichtbar zu machen, was in dem gewöhnlichen Bewußtsein durchaus unsichtbar bleiben *muß*: eine Erweiterung der Lichtwelt, ein Sehen gegen die Natur. An Beispielen näher zu zeigen: wie das Sehen und Wissen selbst sich macht im gewöhnlichen Bewußtsein. (Im Vorbeigehen: darin, daß es selbst unsichtbar sich macht, besteht die Realität: hier dagegen wird dieses *sich Machen* selbst geschehn). Darum ist sie allerdings um des *Inhaltes* willen schwierig. Wer nun in dieser faktischen Gesetzmäßigkeit durchaus bestehen will, dem ist sie nicht schwer, sondern durchaus unmöglich).

Im Vorbeigehen: es giebt eine Denkart, besonders von der Naturphilosophie aus, und von den noch viel verächtlichern Zwittergestalten, die diese wiederum erzeugt hat, sehr verbreitet, deren Maxime ist, nicht über den Standpunkt des Faktischen hinauszugehen, nicht über ihr Bewußtsein sich erheben zu *wollen*. Mit diesen kann und soll man gar nicht reden. Sie halten sich die Augen zu. Dergleichen werden ja nicht zu mir kommen, oder sie werden ihre Rechnung nicht finden. Hier ist die Voraussetzung, daß man die Augen offen habe. Auch warne ich Andere, nicht mit ihnen reden. Gegen ihr Princip läßt auf dem Gebiete desselben sich Nichts einwenden.

Unter der angegebenen Bedingung aber hat sie die höchste *Leichtigkeit*. Es macht sich selbst: es ist höchst einfach und klar. Verwirrendes Combiniren wird gar nicht gefordert, indem die Untersuchung in den höchsten Regionen schwebt. Strengste Ordnung, die sich eben auch selbst macht. (Schwer, wo der Boden nicht widerhält, wo zu keiner Gewißheit zu kommen ist).

Mit jener Verstocktheit hängt zusammen das Nichtreflektirenwollen, und ist eigentlich dasselbe. Da hier der Satz des neuesten und gewöhnlichsten Widerspruchs gegen die W.-L. liegt; scheint es zweckmäßig zu sein, Sie ausführlicher gegen denselben auszurüsten durch einen vorläufigen Unterricht über das Wesen der Reflexion.

1) Wie reflektirt wird, welches auch recht füglich unterlassen werden kann, und häufig unterlassen wird, zeigt sich das: *ich* denke es: wie aber dieses sich zeigt, entsteht Zweifel: ist es auch so? — Der Grund dieses Phänomens ist eigentlich der: das in sich selbst faktisch aufgegangene Wissen sieht eben darum, weil es darin aufgegangen ist, nichts Anderes; es ist in ihm kein Gegensatz, darum auch kein Zweifel oder Wanken. Wie aber auf dasselbe reflektirt wird, erscheint es als *Wissen*: (das Ich ist der allgemeine Repräsentant dieser Erscheinung des Wissens als solchen). Aber das Wissen kündigt durch sich selbst sich an als bloßes Schema, keineswegs Realität. Wo darum dieses erblickt wird, geht die Festigkeit und das Beruhen auf der Einheit verloren. Daraus nun Zweifel und Ungewißheit. Alle Reflexion zerstört die Realität.

2) Soviel wurde Gewissen, die die W.-L. studirten, klar. (Freilich blieb ihnen ein anderer Punkt, von welchem gleich nachher, verborgen). Nun wollten sie doch die Realität nicht fahren lassen. Also — man muß eben nicht reflektiren: das Reflektiren der W.-L. ist der Grund ihres vermeinten Nihilismus. Sie hieß ein *Reflektirsystem*. Diese Weisheit half nun aus dem Grunde: auf sie ist die Naturphilosophie aufgebaut; auf sie eben die ganze beschriebene Denkart, worin Unbesonnenheit zur Grund-Maxime gemacht wird. — Was Andern aus Schwäche begegnet, thun jene mit Absicht. Dies nun, nicht lächerlich, weil es gradezu gesagt, und mit vornehmer Miene, Unverzagtheit und Consequenz, als eine Maxime der Weisheit aufgestellt wird. Das Absolute ist da, wo man nicht mehr reflektiren *soll*. Wo soll man denn nun nicht mehr? Jeder nach seinem Willen! (Diesen Streit zwischen der Naturphilosophie und der W.-L. hat man für so *verwickelt* gehalten, da er höchst *einfach* ist. Hier haben Sie ihn in der Spitze. Nur *Neigung* ist's, und Abneigung gegen die Arbeit. Jene Auskunft war daher höchst willkommen, und alle Noth vorüber).

3) Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität, diesem Nihilismus zu entgehen? Das Wissen erkennt sich als *bloßes Schema*: darum muß es doch wohl irgendwo auf

reiner Realität fußen: eben als absolutes Schema, absolute Erscheinung sich erkennen. Man muß darum grade reflektiren bis zu Ende. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; den Beweis der Realität des Wissens eben selbst.

4) Diese Durchführung der Reflexion ist nun eben die W.=L. Jener Zustand der Reinheit und völligen Abstraktion, in welcher das Bild sich macht, ist eben der der durchgeführten Reflexion. Alle Reflexion ist Losreißung von irgend einem faktischen Gesetze: (Beispiele davon haben wir in den frühern Vorlesungen gehabt); die der W.=L. durchaus vor allem.

Hiermit die Beschreibung auf die feinste Spitze gestellt.

Gewissermaßen als noch zur Einleitung gehörend, wollen wir eine Art von Deduktion des Inhaltes selbst geben, indem wir hineinführen in die W.=L. aus dem gewöhnlichen Wissen zu der Abstraktion, deren sie bedarf, gleichsam nöthigen. Bisher als eine absolut andere Welt. Jetzt der Zusammenhang mit der andern Welt nachzuweisen, — was freilich nachher die andere Welt selbst geben wird. Also nichts weiter als ein Hülfsmittel des Vortrags.

Der beste Anknüpfungspunkt dafür ist das System des Spinoza. Nicht etwa dies zur Prüfung, sondern um es zu brauchen.

1) Sein: Charakter, absolute Negation des Werdens. In ihm, dem Einen, ist Alles, in ihm wird Nichts. Hieraus Selbstständigkeit, ein negativer Begriff; Wandellosigkeit, gleichfalls: hieraus Einheit des Seins und die andern bekannten Folgerungen.

So Spinoza, so wir.

2) Nun gehen wir ab. Er bleibt in diesem Gedanken stehen, darin verloren: es ist ein Sein, das Sein ist so: schlechtweg zufolge des Gedankens. So sagt er nicht, sondern so wird's ihm in seinem Sehen; und daß es in diesem ihm so ist, weiß er selbst nicht.

Wir aber sind gewohnt, allenthalben zu reflektiren auf das, was wir treiben: uns erhebend über die Grundform der Fakticität, des bloßen Thuns, gegen die Maxime jener. Wir finden es daher nicht als das Sein selbst, sondern als einen Gedanken. Ich denke den Begriff des Seins: in welchem es sich ausspricht: sich ausspricht als sich aussprechend: denn der Begriff giebt sich ja als der wahre!

3) Durch diese Reflexion kommen wir nun aus der Gewißheit, in der Spinoza ist. Ich denke: denke ich recht? Es erscheint als wahr: ist es darum? Ja, um diesen Zweifel recht scharf zu fassen: wir kommen in einen offenbaren Widerspruch. — Ausser ihm ist seinem Begriffe nach kein Sein: aber der Begriff ist, und ist ausser ihm. Protestatio facto contraria! Indem gesagt wird, es sei Nichts ausser ihm, ist Etwas, eben dieses Sagen, ausser ihm.

Für Spinoza ist ein solcher Widerspruch gar nicht, weil das zweite Glied, das Denken, der Begriff, ihm ganz verschwindet, indem er eine unmittelbare Fassung des Seins, eigentlich das Sein selbst unmittelbar zu haben glaubt. Da sehen Sie 1) die Absicht des Widerstreits gegen das Reflektiren. Spinoza wußte es nicht, Schelling bestreitet es. 2) Die sichtliche Täuschung. Wenn du auf dein Denken nicht reflektirst, ist es denn darum nicht immer? Schafft deine Reflexion erst das Denken? Keinesweges, sondern sie macht es nur offenbar. Ausser dem Sein also ist für's Erste sein Begriff. Als Faktum und bloßes Faktum. Dagegen das Sein ist mit Nothwendigkeit, der des Begriffes nämlich.

So wir. Anders Spinoza: denn doch übereinkommend mit uns, nur auf einem andern Punkte: die Welt ist ein Mannigfaltiges in Ausdehnung und Denken. — Also in der Haupt-

sache hat er denselben Widerspruch. Wir und Er bekommen darum die Aufgabe, diesen Widerspruch zu lösen. In dieser Lösung besteht die Philosophie. Die ihn wirklich löst, die wahre. Diesen, sage ich: der Philosoph muß mit seinem Denken zu Ende gekommen sein.

Heute noch deutlich zu machen das Verhältniß dieser beiden Aufgaben. Der Philosoph muß zu Ende gekommen sein mit dem faktischen Wissen: dieses Ende ist der Begriff des Absoluten. Nun erst entsteht der fortgesetzten Besinnung der Zweifel, der auf das Bild treibt. Spinoza war am Eingange; aber er kam nicht hinein. Wer nicht einmal so weit ist, der hat gar kein Bedürfniß der Philosophie. — (Darum sage ich hier auch Philosophie unbestimmt: daß diese nun W.-L. ist in näherer Bestimmung, wird sich hier zeigen müssen).

So vorläufig für uns. So nicht für Spinoza, für welchen dieser Widerspruch nicht existirt, weil für das zweite Glied desselben, der Begriff, nicht vorhanden ist, d. h. von ihm, der nicht reflektirt, nicht bemerkt wird, wiewohl er in der That ist, gemeingültig, d. h. auch für ihn sein sollte. Doch ist für ihn ein ähnlicher. Wenn auch nicht der Begriff, doch überhaupt ein Sein ausser Gott, eben das ganze wahrzunehmende Sein der Welt. — Nichts ist ausser dem Einen; wie denn also eine Welt?

Fassen wir darum weiter die Aufgabe der Philosophie, so daß auch Spinoza mit hineinkomme und wir einen festen Vergleichungspunkt haben zwischen ihm und uns! Wir beide ein Sein (für's Erste) ausser dem Einen: wir den Begriff: er überhaupt die Welt. — Darin wieder eine Uebereinkunft, die ich zu bemerken bitte. Wie wissen wir, daß ein Begriff ist? Dadurch eben, daß er für uns ist; daß wir von ihm wissen. Das Wissen bürgt für sein Sein, und durchaus nichts Anderes: was wir oben nannten ein faktisches Sein. Eben so: woher weiß Spinoza, daß eine Welt ist? Dadurch, daß er es eben weiß, das Wissen davon bürgt für das Sein, und giebt das Sein: also und faktisch: — so er, wie wir. (Freilich kann auch dies Spinoza nicht eigentlich sagen, weil er nicht bis zu

Ende reflektirt hat; es läßt sich aber doch, über seiner Philosophie stehend, in seine Seele aussprechen). Ganz anders mit dem absoluten Sein: dies wird in seinem Begriffe ausgesprochen, als nicht nicht sein könnend, als nothwendig seiend, wenn auch der Begriff desselben gar nicht wäre: also nicht auf den Credit des Begriffs, und darum, weil ein Begriff desselben ist, sondern schlechthin, weil es selbst ist. Dies näher charakterisirt. Ist es auch nicht im Zusammenhange nothwendig, so macht es doch hier gleich Anfangs ihn sehr klar: welches ist der eigentliche Gegensatz zwischen dem Absoluten und Faktischen, und darum der eigentliche Charakter des Faktischen? das Erstere kann nicht nicht sein; und keine Genesis damit vereinigt werden. Indem nämlich von dem Zweiten gefragt wird, warum es sei, und ein Grund desselben gedacht wird; ist es allerdings weggedacht, und kann darum weggedacht werden. Es wird erzeugt in der Einsicht; also es wird zusammengedacht und synthesirt mit der Genesis. Also Sein, Position, die die Genesis durchaus ausschließt = Absolutes: die mit ihr synthesirt werden kann, und auf einem gewissen Standpunkte werden muß: = faktisches. Und so sehen Sie, wie richtig das Wort gewählt ist: das Absolute ist kein Faktum.

Wir beide haben darum und geben zunächst noch zu neben dem absoluten Sein auch ein faktisches Sein: und fallen durch dieses Zugeben beide in den gleichlautenden Widerspruch: Kein Sein ausser dem Einen absoluten, spricht der Begriff: dennoch ist ein faktisches Sein behauptet, jenem widersprechend das faktische Bewußtsein.

Diesen Widerspruch hätten wir nun beide zu lösen: und dies wäre für uns beide die Aufgabe der Philosophie: (abstrahirt von der verschiedenen Weise, wie wir das zweite Glied des Widerspruchs fassen: denn über das erste sind wir ganz einig).

(Um kein Glied zu übergehen: Warum soll er denn überhaupt gelöst werden? Es ist das Interesse des Verstandes, der Klarheit. Man kann ihn allerdings auch ungelöst lassen. Mysticismus: Alles in Gott. Nur er ist; haben Viele gesagt. Giebt

ein andächtiges Schwärmen. Wie denn nun ist Alles in ihm? dies dürfte sogar höchst praktisch sein).

Es giebt zwei Wege (ich sage dies uneigentlich, und einem Scheine, den ich demnächst vernichten werde, mich bequemend), ihn zu lösen: den ersten, der eigentlich nicht löst, sondern ihn stehen läßt; ihn eigentlich noch ärger macht, indem es ihn recht zur Schau stellt: wenn man den Einen Grundcharakter des Seins mittheilt an das faktische Sein, ihn beiden gemein macht.

Die Mittheilung müßte natürlich ausgehen von dem Absoluten: auf eine doppelte Weise nämlich, wie es scheint. Entweder es wiederholt, und setzt sich noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel. — Oder es ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches. — Das Letztere ist der eigentliche Aufschluß des Spinoza, an den wir uns darum halten wollen, als eine wirklich vorgebrachte Lösung. Nach ihm ist das Eine Absolute zugleich schlechthin mannigfaltig: Denken, und Ausdehnung: die wieder ihre Formen und Bestimmungen haben. Nicht es wandelt sich, und wird; sondern so ist's, absolut; und Alles, was es in jenen beiden Grundformen noch weiter ist, ist es absolut. Alles wird eigentlich aufgenommen in das absolute Sein, keinen Wandel. Dies heißt ihm Unrecht thun, und sein System nicht in aller seiner Schärfe fassen.

Warum nun grade in diesen beiden Grundformen des Denkens und der Ausdehnung ist Gott? — Ich frage nicht einmal, ihn zum Reflektiren nöthigend: wie kommst du zu ihnen? (Da zeigt sich eine ungegründete Abstraktion aus der Empirie; dies ist eine sehr schwache Stelle seines Systems). Dies soll eben ohne Beweis zugegeben werden, wie er es will. Aber dies einmal zugegeben, ist es das Absolute offenbar nach einem Gesetze: es muß so sein, und kann nicht anders; mit Nothwendigkeit! Ist es denn sodann absolut durch und von sich selbst, was es ist? Nein: das Absolute ist eben unterworfen diesem Gesetze; Selbstständigkeit, Leben und Freiheit (in diesem Sinne) ist ausgetilgt. Wir haben zwei Absolute: ein bestimmendes:

jenes, durchaus von sich keine Rechenschaft geben könnendes Gesetz: und ein bestimmtes, in seiner Freiheit des Seins beschränktes. Es ist nicht alles —, sondern nur das nach einem zweiten Gesetze der Möglichkeit — mögliche Sein. Nothwendigkeit herrscht daher durchaus in seinem System, weil er gleich das Absolute unter diesen Begriff bringt. — (Dies ist ihm schon bei seinem Leben vorgerückt worden. Unredlichkeit, wie er da geantwortet).

Es bleibt übrig der zweite Fall: dem faktischen Sein das eigentliche Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten ganz abzusprechen, und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. — So die Wissenschaftslehre. Für sie stehen darum für's Erste unveränderlich fest die Sätze: Eins ist, und ausser diesem Einen ist schlechthin Nichts. Dies festgehalten, und nie irgend einen Ausdruck der W.=L. so genommen, als ob diesem Satze widersprochen werden sollte. Ebenso damit nicht verwechselt Sätze, denen die W.=L. gerade widerspricht, und die sie als den Grund aller Irrthümer und Verworrenheit erkennt: ἓν καὶ πᾶν: Alles in dem Einen. — Alles: die Summe des Mannigfaltigen? Wer sagt denn, daß in dem Einen ein Mannigfaltiges sei, wer könnte es nur verstehen; und vollends ein beendetes, beschränktes Mannigfaltiges? Eben der Spinozische Widerspruch. — Einige, die der W.=L. viel Ehre anzuthun und Löbliches nachzusagen glauben mit Sätzen solcher Art: wir sind in Gott, haben unser Leben in ihm, und dergl.; möchten sich erst umthun, in welchem Sinne etwa, und unter welcher Beschränkung man dies auch in der W.=L. sagen könne. — Dieser Meinung müßte Kant gewesen sein, wenn er ins Reine gekommen wäre. Sonst Keiner. Die Naturphilosophie macht das Faktische zum Absoluten, den eigentlichen Charakter desselben, die Nicht=Genesis, durchaus verkennend, und geht mit diesem sodann um, wie Spinoza.

Eins ist, ausser diesem Nichts. Alles Andere ist nicht: dieser Satz stehe unveränderlich und ewig fest. Der Begriff des Absoluten wird gehalten, wie sich dies ja von jedem wahren Systeme versteht.

ein andächtiges Schwärmen. Wie denn nun ist Alles in ihm? dies dürfte sogar höchst praktisch sein).

Es giebt zwei Wege (ich sage dies uneigentlich, und einem Scheine, den ich demnächst vernichten werde, mich bequemend), ihn zu lösen: den ersten, der eigentlich nicht löst, sondern ihn stehen läßt; ihn eigentlich noch ärger macht, indem es ihn recht zur Schau stellt: wenn man den Einen Grundcharakter des Seins mittheilt an das faktische Sein, ihn beiden gemein macht.

Die Mittheilung müßte natürlich ausgehen von dem Absoluten: auf eine doppelte Weise nämlich, wie es scheint. Entweder es wiederholt, und setzt sich noch einmal ganz; so ist in ihm Genesis und Wandel. — Oder es ist in sich selbst ein Mannigfaltiges und insofern Faktisches. — Das Letztere ist der eigentliche Aufschluß des Spinoza, an den wir uns darum halten wollen, als eine wirklich vorgebrachte Lösung. Nach ihm ist das Eine Absolute zugleich schlechthin mannigfaltig: Denken, und Ausdehnung: die wieder ihre Formen und Bestimmungen haben. Nicht es wandelt sich, und wird; sondern so ist's, absolut; und Alles, was es in jenen beiden Grundformen noch weiter ist, ist es absolut. Alles wird eigentlich aufgenommen in das absolute Sein, keinen Wandel. Dies heißt ihm Unrecht thun, und sein System nicht in aller seiner Schärfe fassen.

Warum nun grade in diesen beiden Grundformen des Denkens und der Ausdehnung ist Gott? — Ich frage nicht einmal, ihn zum Reflektiren nöthigend: wie kommst du zu ihnen? (Da zeigt sich eine ungegründete Abstraktion aus der Empirie; dies ist eine sehr schwache Stelle seines Systems). Dies soll eben ohne Beweis zugegeben werden, wie er es will. Aber dies einmal zugegeben, ist es das Absolute offenbar nach einem Gesetze: es muß so sein, und kann nicht anders; mit Nothwendigkeit! Ist es denn sodann absolut durch und von sich selbst, was es ist? Nein: das Absolute ist eben unterworfen diesem Gesetze; Selbstständigkeit, Leben und Freiheit (in diesem Sinne) ist ausgetilgt. Wir haben zwei Absolute: ein bestimmendes: jenes, durchaus von sich keine Rechenschaft geben könnendes Gesetz: und ein bestimmtes, in seiner Freiheit des Seins beschränktes. Es ist nicht alles —, sondern nur das nach einem zweiten Gesetze der Möglichkeit — mögliche Sein. Nothwendigkeit herrscht daher durchaus in seinem System, weil er gleich das Absolute unter diesen Begriff bringt. — (Dies ist ihm schon bei seinem Leben vorgerückt worden. Unredlichkeit, wie er da geantwortet).

Es bleibt übrig der zweite Fall: dem faktischen Sein das eigentliche Sein, die Art und Weise des Seins des Absoluten ganz abzusprechen, und ihm eine durchaus andere, jener schlechthin entgegengesetzte Form des Seins beizulegen. — So die Wissenschaftslehre. Für sie stehen darum für's Erste unveränderlich fest die Sätze: Eins ist, und ausser diesem Einen ist schlechthin Nichts. Dies festgehalten, und nie irgend einen Ausdruck der W.-L. so genommen, als ob diesem Satze widersprochen werden sollte. Ebenso damit nicht verwechselt Sätze, denen die W.-L. gerade widerspricht, und die sie als den Grund aller Irrthümer und Verworrenheit erkennt: ἓν καὶ πᾶν: Alles in dem Einen. — Alles: die Summe des Mannigfaltigen? Wer sagt denn, daß in dem Einen ein Mannigfaltiges sei, wer könnte es nur verstehen; und vollends ein beendetes, beschränktes Mannigfaltiges? Eben der Spinozische Widerspruch. — Einige, die der W.-L. viel Ehre anzuthun und Löbliches nachzusagen glauben mit Sätzen solcher Art: wir sind in Gott, haben unser Leben in ihm, und dergl.; möchten sich erst umthun, in welchem Sinne etwa, und unter welcher Beschränkung man dies auch in der W.-L. sagen könne. — Dieser Meinung müßte Kant gewesen sein, wenn er ins Reine gekommen wäre. Sonst Keiner. Die Naturphilosophie macht das Faktische zum Absoluten, den eigentlichen Charakter desselben, die Nicht-Genesis, durchaus verkennend, und geht mit diesem sodann um, wie Spinoza.

Eins ist, ausser diesem Nichts. Alles Andere ist nicht: dieser Satz stehe unveränderlich und ewig fest. Der Begriff des Absoluten wird gehalten, wie sich dies ja von jedem wahren Systeme versteht.

— Eine andere Form des Seins also für das Faktische. Da möchte sich nun das Denken erschöpfen und abmühen, um eine solche auszudenken; doch durchaus vergeblich. Dies ist nicht mehr Sache des Denkens. Sie muß sich finden, und gegeben werden faktisch.

Und sie findet sich auch. Was ist da für uns? der Begriff. Was ist er? das Sein selbst? — nein, sein Schema und Bild, Erscheinung: Sein ausser seinem Sein, Entäussertes, u. s. f. — Was ein Bild sei, erklärt nur das Bild selbst: es führt das Bild seines formalen Seins, seinen Charakter in seinem Sein unmittelbar bei sich. Kann nur angeschaut werden, nicht gedacht. Das Bild des Seins ist unabhängig vom Sein, und dieses von jenem. Ein Bild des Bildes aber ist nur dadurch und in sofern, als das Bild selbst ist. Rein faktischer Charakter des Faktischen, der daher ursprünglich nicht gedacht, sondern nur gefunden werden kann. — Darum ist er nicht auszudenken, sondern muß unmittelbar sich selbst darstellen. — Folgerung: Nicht etwa durch die Widerlegung des Spinoza wird die W.=L. begründet: wenn man gleich sieht, daß jenes nicht recht ist, wie nun? — Nur durch unmittelbare Anschauung des Bildes als Bildes wird sie begründet. Nur inwiefern das Bild mit seinem absolut formalen Charakter, als Bild sich darstellt, als das faktisch vorhandene.

Daß nun ausser dem Sein ein Bild desselben sei, ist an dem Begriffe klar. Dieser ist, laut des unmittelbar faktischen Bewußtseins: und er ist, laut seinem Zeugnisse von sich selbst, in unmittelbarer Anschauung der Begriff des Seins. — Es ist darum gefunden, was ausser dem Absoluten sein könne; (könne, weil es eben ist: denn die Möglichkeit wird hier nur geschlossen aus der Wirklichkeit, da Alles ausgeht von der Facticität und Wirklichkeit).

Der Widerspruch ist hiernach im Ganzen gelöst: d. i. es ist ein Mittel seiner Lösung angegeben. (Was etwa dabei noch weiter zu bedenken sei, wird sich tiefer unter zeigen). Ich habe die Bedingung einer gründlichen Lösung so angesetzt: das Sein müsse durchaus nicht mitgetheilt, zertheilt, vervielfältigt werden,

sondern in dem Einen Bleiben für das Glied des Gegensatzes, müsse eine ganz andere Form des Seins gefunden werden. Dies entscheidet. Ist es gehalten?

Wie soll dies beantwortet werden? Offenbar im Denken. Nun läßt die charakteristische Weise zu sein des Bildes laut Obigem sich gar nicht denken, sondern nur anschauen: wohl aber muß der Gegensatz mit dem absoluten Sein sich denken lassen. Dies ist schon oben geschehen. Eine Position, die nicht nicht sein kann, die Genesis ausschließt. Dagegen die Erscheinung: die durch ihr unmittelbares Sein, durch ihren bloßen Begriff, das Nichtsein ist, und so die Genesis gar nicht ausschließt, sondern setzt. — Durch ihren bloßen Begriff, sage ich: denn hinterher, nach Anknüpfung der Erscheinung an das Absolute, findet sich, daß auch sie, da sie ist, nothwendig ist, nicht nicht sein kann: stets aber auf den Credit des wirklichen Seins. Sie wird als nothwendig erkannt, zufolge ihrer Wirklichkeit. Dagegen wird das Absolute als wirklich seiend erkannt, zufolge seiner Nothwendigkeit. Jenes, auch der Form nach, ist nothwendig: dieses wirklich, zufällig. — Diesen Unterschied haben wir bezeichnet durch Sein und Dasein: so drückt es, falls ich nicht irre, die Sprache aus: es ist eben da. Das Da verweist in die Reihe der Fakten, und auf das Faktum. Der Strenge nach ist es darum so zu gebrauchen. Die Andern mögen es für Grille halten; für eine „Wortunterscheidung.“ Freilich: für Euch eine bloße, wenn ihr nicht den Begriff mitbringt. In sich nothwendig; (eben absolut): in sich zufällig; eben nicht absolut.

Also — ausser dem Absoluten ist da, weil es nun einmal da ist, sein Bild. Ist der absolut bejahende Satz der W.=L., von dem sie ausgeht: ihre eigentliche Seele. 1) Diese Behauptung analysiren: 2) sehen, wie weit sie sich erstreckt.

Ad 1) Bild: formaliter durch und durch: Nichts denn Bild oder Schema: also nicht ein minimum von der Form des Seins selbst. Die entgegengesetzte Behauptung führte wieder auf ein Theilen und Mittheilen des Seins, das eben vermieden werden

— Eine andere Form des Seins also für das Faktische. Da möchte sich nun das Denken erschöpfen und abmühen, um eine solche auszudenken; doch durchaus vergeblich. Dies ist nicht mehr Sache des Denkens. Sie muß sich finden, und gegeben werden faktisch.

Und sie findet sich auch. Was ist da für uns? der Begriff. Was ist er? das Sein selbst? — nein, sein Schema und Bild, Erscheinung: Sein ausser seinem Sein, Entäussertes, u. s. f. — Was ein Bild sei, erklärt nur das Bild selbst: es führt das Bild seines formalen Seins, seinen Charakter in seinem Sein unmittelbar bei sich. Kann nur angeschaut werden, nicht gedacht. Das Bild des Seins ist unabhängig vom Sein, und dieses von jenem. Ein Bild des Bildes aber ist nur dadurch und in sofern, als das Bild selbst ist. Rein faktischer Charakter des Faktischen, der daher ursprünglich nicht gedacht, sondern nur gefunden werden kann. — Darum ist er nicht auszudenken, sondern muß unmittelbar sich selbst darstellen. — Folgerung: Nicht etwa durch die Widerlegung des Spinoza wird die W.-L. begründet: wenn man gleich sieht, daß jenes nicht recht ist, wie nun? — Nur durch unmittelbare Anschauung des Bildes als Bildes wird sie begründet. Nur inwiefern das Bild mit seinem absolut formalen Charakter, als Bild sich darstellt, als das faktisch vorhandene.

Daß nun ausser dem Sein ein Bild desselben sei, ist an dem Begriffe klar. Dieser ist, laut des unmittelbar faktischen Bewußtseins: und er ist, laut seinem Zeugnisse von sich selbst, in unmittelbarer Anschauung der Begriff des Seins. — Es ist darum gefunden, was ausser dem Absoluten sein könne; (könne, weil es eben ist: denn die Möglichkeit wird hier nur geschlossen aus der Wirklichkeit, da Alles ausgeht von der Facticität und Wirklichkeit).

Der Widerspruch ist hiernach im Ganzen gelöst: d. i. es ist ein Mittel seiner Lösung angegeben. (Was etwa dabei noch weiter zu bedenken sei, wird sich tiefer unter zeigen). Ich habe die Bedingung einer gründlichen Lösung so angesetzt: das Sein müsse durchaus nicht mitgetheilt, zertheilt, vervielfältigt werden,

sondern in dem Einen Bleiben für das Glied des Gegensatzes, müsse eine ganz andere Form des Seins gefunden werden. Dies entscheidet. Ist es gehalten?

Wie soll dies beantwortet werden? Offenbar im Denken. Nun läßt die charakteristische Weise zu sein des Bildes laut Obigem sich gar nicht denken, sondern nur anschauen: wohl aber muß der Gegensatz mit dem absoluten Sein sich denken lassen. Dies ist schon oben geschehen. Eine Position, die nicht nicht sein kann, die Genesis ausschließt. Dagegen die Erscheinung: die durch ihr unmittelbares Sein, durch ihren bloßen Begriff, das Nichtsein ist, und so die Genesis gar nicht ausschließt, sondern setzt. — Durch ihren bloßen Begriff, sage ich: denn hinterher, nach Anknüpfung der Erscheinung an das Absolute, findet sich, daß auch sie, da sie ist, nothwendig ist, nicht nicht sein kann: stets aber auf den Credit des wirklichen Seins. Sie wird als nothwendig erkannt, zufolge ihrer Wirklichkeit. Dagegen wird das Absolute als wirklich seiend erkannt, zufolge seiner Nothwendigkeit. Jenes, auch der Form nach, ist nothwendig: dieses wirklich, zufällig. — Diesen Unterschied haben wir bezeichnet durch Sein und Dasein: so drückt es, falls ich nicht irre, die Sprache aus: es ist eben da. Das Da verweist in die Reihe der Fakten, und auf das Faktum. Der Strenge nach ist es darum so zu gebrauchen. Die Andern mögen es für Grille halten; für eine »Wortunterscheidung.« Freilich: für Euch eine bloße, wenn ihr nicht den Begriff mitbringt. In sich nothwendig; (eben absolut): in sich zufällig; eben nicht absolut.

Also — ausser dem Absoluten ist da, weil es nun einmal da ist, sein Bild. Ist der absolut bejahende Satz der W.-L., von dem sie ausgeht: ihre eigentliche Seele. 1) Diese Behauptung analysiren: 2) sehen, wie weit sie sich erstreckt.

Ad 1) Bild: formaliter durch und durch: Nichts denn Bild oder Schema: also nicht ein minimum von der Form des Seins selbst. Die entgegengesetzte Behauptung führte wieder auf ein Theilen und Mittheilen des Seins, das eben vermieden werden

soll. Der Satz: ausser dem Absoluten ist Nichts, wäre nicht rein gehalten.

2) Aber denn doch auch ein Bild in der That, d. h. das Absolute, ganz so wie es in ihm selbst ist, tritt ein in's Bild, wie es darin einzutreten vermag. Was eben ein Bild des Absoluten, zufolge der zwei Bestandtheile, die wir in den Begriff eintreten lassen, — das innere Wesen des Absoluten, und seine Bildlichkeit, — nothwendig ist, das ist dasjenige, von dem wir sagen, daß es als Bild des Absoluten da ist. Unmittelbares Urbild, durchaus genaues, treues und entsprechendes.

3) Dieses Bild ist da, sagen wir: keinesweges etwa: es wird innerhalb seiner selbst. In ihm ist darum eben kein Wandel, Veränderung, Mannigfaltigkeit, sondern es ist absolut Eins, und sich selbst gleich, eben so wie das in ihm abgebildete Absolute. Es ist, wie es ist, ganz und sich selbst gleich.

— Das Letztere besonders wird erneuert und eingeschärft in einer doppelten Rücksicht, theils negativ, daß man nicht glaube, hier schon gewisse Principien zu haben, die sich erst aus einem andern Zusammenhange ergeben müssen. So haben auch Sie wohl schon von mir gehört: das Bild des Absoluten ist niemals wirklich, sondern es ist im ewigen Werden, erst nach der vollendeten Unendlichkeit wäre es. Sie sehen, daß dieser Satz in dem jetzt angegebenen Sinne nicht wahr ist, sondern demselben widersprochen wird. Der Sinn, in dem er wahr ist, muß erst ausgemittelt werden. Sodann in einer positiven Absicht. Das Eine Feste, das dem Wandel, der sich etwa zeigen möchte, zu Grunde liegt, bleibe schon hier Ihnen fest eingeprägt. Sodann; was es sei: nicht etwa das Absolute selbst: ewig in sich verborgen, und ohne alle Berührung mit dem Wandel. Nur sein Bild. (Wie es dem gewöhnlichen Philosophen geht, beide Formen des Seins mit einander zu verwechseln).

Ad 2) Sehen wir, wie weit die Bedeutung dieses Satzes sich erstreckt. — Ausser Gott ist seine Erscheinung; (gleichsam unter Andern; oder dasjenige ausser Gott, was wir gefunden haben). Möchten wir etwa also verallgemeinern: Nichts ist ausser Gott, denn seine Erscheinung? Alles, was ist, ausser Gott, ist seine

Erscheinung? Haben wir den Satz durch Denken gefunden? Nein: wir können darum auch durch Denken ihn nicht ausdehnen. Es stützt sich auf Fakticität. Könnten nicht etwa durch dieselbe Fakticität noch andere und andere Weisen des Seins ausser Gott sich vorfinden? Das müßte denn doch versucht werden. Oder diese Fakticität der Erscheinung müßte durch sich selbst sich als die einzig mögliche darstellen: und es müßte vollständig nachgewiesen werden, daß Alles, was da ist, eben Nichts ist, als die Eine und selbige Erscheinung. Erscheinung ist faktisch nachgewiesen, als ein mögliches Dasein. So weit geht der gelieferte Beweis. Sie müßte, um zu einer solchen Behauptung zu berechtigen, noch besonders bewiesen werden, als das einzig mögliche Dasein. Erschleichen wir ja Nichts, dies ist im Bisherigen nicht bewiesen.

Historisch: die W.-L. spricht allerdings jenen Satz also aus; und dies ist ihre Grundbehauptung und Charakter. Alles = Gottes Erscheinung und Bild; und es giebt durchaus kein anderes Dasein. Sie muß darum den angegebenen Beweis führen.

Wie könnte sie ihn aber führen? — Zuvörderst, wenn auch nur der Verdacht entstehen soll, es könne noch etwas Anderes da sein, so muß ein solches Andere, und mehreres solches Andere sich faktisch vorfinden. Dasjenige, woran wir das Dasein der Erscheinung nachgewiesen haben, war der Begriff, faktisch vorgefunden. Es müßte ausser ihm noch Anderes sich vorfinden: z. B. Spinoza's Welt als Denken, Ausdehnung u. s. w.

Sodann: es müßte von diesem Allen vollständig gezeigt werden: es sei eben Erscheinung. — Vollständig von Allem. Die W.-L. müßte darum das System der gesammten Fakticität erschöpfen können, und von diesem zeigen, daß es uns sei Erscheinung insgesammt. Es ist aber ein unendliches, mithin faktisch unerschöpfbares; also das gemeinsame Gesetz der Fakticität müßte sie aufstellen. Alles was faktisch ist, muß so und so sein: ist es aber so; so folgt, daß es sei Erscheinung. So müßte ihr Beweis einhergehen.

Also — sie muß annehmen und zugeben ein Mannigfaltiges, auf verschiedene Weise Gesondertes und Unterschiedenes, und von

diesem, systematisch zusammengenommenen, beweisen, daß es doch nur Eins sei: Erscheinung, Bild des Absoluten.

Also — die W.-L. geht innerhalb der Erscheinung ganz so zu Werke, wie Spinoza innerhalb des Seins. Dasselbe, was Eins ist, und ewig fort Eins bleibt, ist, ohne seine Einheit zu verlieren, auch ein vielfaches, und ins Unendliche Mannigfaltiges, und ohne seine Mannigfaltigkeit zu verlieren, Eins. Es ist schlechthin durch sein Sein in diesen beiden Formen Wie Er vom Absoluten, eben so wir von seiner Erscheinung. Was wir an ihm tadeln, thun wir grade also, und als ob wir es von ihm gelernt hätten: (nur ihn noch besser verstehend, als er sich selbst, indem wir es an einem ganz andern, ihm gänzlich entschwindenden Objekte thun). Wie kann uns gelingen, was ihm mißlingen mußte?

Um das Absolute mannigfaltig zu machen, brachte er es unter ein dasselbe beschränkendes Gesetz, eine Nothwendigkeit. Dasselbe auch wir. Dürfen wir? Allerdings; denn das Sein (Dasein), das wir diesem Gesetze unterwerfen, ist ja allerdings ein beschränktes Sein, seine Negation bei sich führend: es ist das Absolute nicht, und steht im Gegensatze mit ihm, und ist ausgeschlossen von ihm. Was daraus folgt, ist eben Gesetz seines Seins. Jene Behandlung des Absoluten brachte in dasselbe einen Wandel, dergleichen von ihm durchaus nicht auszusagen ist: den Wandel innerhalb der Einheit versteht sich, und unbeschadet derselben: was an dieser Stelle sich nicht einmal recht begreifen ließ: — (auch Spinoza in seinem Leben nicht zu Stande gebracht hätte, wenn ihm nicht dunkel das Bild der W.-L. vorgeschwebt, und er eigentlich nicht das Sein, sondern die Erscheinung gemeint hätte). Es müßte ein solcher Grund des Wandels in dem Wesen der Erscheinung selbst sich nachweisen lassen, und sodann auch in diesem Grunde die Begreiflichkeit desselben, bei dem Nachtwandel in anderm Sinne.

Halten Sie diesen sehr erläuternden Gedanken fest, worin die wahre Parallele zwischen beiden Systemen liegt. In diesem Sinne sind nun auch in der W.-L. wahr, und passen Sätze des Spinozischen Systems: ἐν και πᾶν; Eins und Alles ist dasselbe.

Alles in dem Einen, alles Eins. Allerdings, nemlich in der Einen Erscheinung. — In ihm leben, weben und sind wir: ja in seiner Erscheinung: immer in seinem absoluten Sein.

Wenn die W.-L. nun dieses geleistet hat: — das Mannigfaltige als ein Alles der Fakticität, und dieses Alles als Erscheinung nachgewiesen, so hat sie den Beweis geführt: und darf allgemein aussprechen: Nichts ausser Gott, denn seine Erscheinung. Wir sprechen so: aber in Hoffnung des Erweises.

Ferner: In Einer Rücksicht das Bild Eins, durchaus sich selbst gleich: in einer andern gespalten, gesondert, ein Mannigfaltiges. — Woher nun diese verschiedenen Rücksichten?

Schritt vor Schritt. — Wir sind mit der Erscheinung überhaupt aus dem Gebiete des reinen Denkens gekommen in das der Fakticität, in ein Gegebensein durch unmittelbares Bewußtsein und Sein auf den Credit desselben. Darum müßte auch ohne Zweifel die Rücksicht (wie wir es nennen wollen), in der die Erscheinung ein Mannigfaltiges ist, faktisch sich ergeben, keinesweges etwa sich erdenken und ausdenken lassen. Es hat sich auch schon ergeben, wir haben nur nicht reflektirt. Wir wollen es jetzt nachholen: der Begriff des Absoluten ist, sagten wir: wir sind uns desselben unmittelbar bewußt, und das Wort ist drückt gar Nichts weiter aus als dieses unmittelbare Bewußtsein. Wir sagten ferner oben: was ein Bild sei, wird unmittelbar klar dadurch, indem das Bild ist, das Bild charakterisirt sich selbst, seine Bildlichkeit. — Begriff = Erscheinung. Wir haben in diesen beiden Sätzen darum vorgefunden, daß die Erscheinung eben sich selbst erscheine; theils, daß sie überhaupt sei formaliter; theils, was sie sei, qualitativ. — Die Erscheinung erscheint darum zufolge des Faktums des Begriffes sich selbst.

Wir haben darum, was wir wollten, eine doppelte Form der Einen und selbigen Erscheinung. 1) Die Erscheinung ist, schlechtweg, und insofern erscheint in ihr das Absolute, wie es ist in ihm selber. Insofern, und wenn man in diesem Sinne

von der Erscheinung redet, ist sie, wir sie ist, ganz, sich selbst gleich, keiner Veränderung, keines Zuwachses und keiner Abnahme fähig. Zu ihr wird Nichts und vergeht Nichts, und die Genesis ist aus ihrem innern Sein durchaus herauszudenken. 2) Diese Eine Erscheinung nun erscheint auch eben so schlechthin, als sie ist, sich selbst in sich selbst — diese selbige, sage ich, seiend und bleibend dasselbige. — Was in dieser Form liege und aus ihr erfolge, wollen wir nun eben sehen. Unmittelbar, welches nur vorläufig, und um einen Vorschmack zu geben, herausgehoben wird, ist klar, daß in dem: sie *erscheint* sich, als Verbum, ausgesprochen wird ein Leben und eigene Thätigkeit, also allerdings eine Genesis und Eintreten in die Genesis des, in der ersten Form der Genesis durchaus unempfänglichen Seins.

Es ist höchst wesentlich für den Begriff, und alles folgende Verständniß der einzelnen Sätze der W.=L., die es gleich in seiner höchsten Schärfe und Allgemeinheit zu erfassen, und auf immer festzuhalten. Bedienen wir uns dazu folgenden Verdeutlichungsmittels. In dem erstern Sinne und Form ist die Erscheinung *schlechthin Nichts durch sich*: Sie ist da, formaliter, durch das absolute Erscheinen Gottes, und ist qualitativ, was sie ist, dadurch, daß Gott so ist. Dieses ihr Sein ist nun unwandelbar und unveränderlich, und kann nicht durch irgend eine andere Form geändert oder modificirt werden; denn es ist ihr absolutes Sein. Dieses, also als unveränderlich festzuhaltende, erscheint nun wieder in einem *neuen* Bilde, welches eben die unveränderliche Erscheinung ist *durch sich selbst*, und in ihr selbst, indem sie dadurch erscheint *sich*. Das Bild, das absolute, das Urschema, Schema I. bildet *sich*. In dem ersten ist kein Wandel: in dem zweiten, dem neuen Bilde von dem dauernden Urbilde, mag wohl ein unendlicher Wandel sein. Jenes ist und bleibt die Grundlage alles Bildens in der zweiten Potenz: es tritt aber selbst in die zweite Potenz schlechthin niemals ein, indem in ihr ja nicht ist das Bild unmittelbar, sondern schlechthin nur das Bild vom Bilde. (Jenes Seiende, als Sein, bildet sich).

Und so zeigt sich, worauf es uns eigentlich ankam, wie in der Erscheinung, und diese als Grundlage gesetzt, *die Einheit*

und Unveränderlichkeit mit der Mannigfaltigkeit sehr wohl beisammen stehen kann, was bei dem Sein nicht Statt fand. Das Sein des Bildes ist Eins; und insofern starres und unveränderliches Sein: dieses ist nun zugleich ein sich *abbildendes Leben*, sich in jenem unveränderlichen Sein. Das Bild ist in sich selbst nicht lebendig, noch selbstständig, sondern es ist, wie es ist, durch Gott. Das Leben, und zwar keinesweges ein reales, sondern nur ein schematisirendes Leben tritt zu jenem ersten Sein hinzu, und empfängt von ihm das Gesetz. (Es kann nicht bilden, ausser nach dem Urbilde). So nicht das *Absolute*, welches *in ihm selbst* lebendig und selbstständig ist, und kein beschränkendes Gesetz annehmen kann. Auf dem festen und starren Sein *beruht* die Möglichkeit des Wandels: dort wurde das Sein selbst *Wandel*.

Die Analyse dieser zweiten Form des Sicherscheinens der Erscheinung ist nun die eigentliche Aufgabe der W.=L. — *Was folgt aus dem Sicherscheinen?* Dies, und durchaus nichts mehr oder Anderes ist die einfache Frage, die sie zu beantworten hat.

(Dadurch erhält die W.=L. ihre Einfachheit und Klarheit, welche gerühmt worden. Schon *Kant* sah ein, welchen Vortheil es habe, die Aufgabe der Philosophie auf Eine Frage zurückbringen zu können: *das* ist's. — Dies nur fest gehalten, und sich nicht verwirren lassen. Es ist eben das Ich, in sich zurückgehende Form der Erscheinung).

Nur dieses *Sicherscheinen*, diese in sich zurückgehende Form; diese Reflexion, wie man es im Allgemeinen ausdrücken könnte, ist das Objekt der W.=L. oder Philosophie. Daraus geht hervor eine wichtige Folge: die wir auch sogleich hier, wo sie in ihrer höchsten Einfachheit erscheint, klar machen wollen

Was erscheint sich: die Erscheinung des *Absoluten* als solche; dieses Sein muß offenbar im neuen Bilde sich abbilden; denn es erscheint ja nicht überhaupt Erscheinung, sondern *diese*, schlechthin nicht durch sich sondern durch *das Absolute seiend*. So ist's. Worauf aber sieht die W.=L.? Daß die Erscheinung (welche es auch sei) *sich* erscheine: bloß auf diese in sich *zurück*=

gehende Form der Erscheinung. — Was das sich Erscheinende an sich sei, davon abstrahirt sie. — Jenes ist der Grund der Realität der Erscheinung: eben das Absolutsein durch ihr Sein in dieser Realität, unabhängig von aller Form. Die W.=L. abstrahirt sonach von der Realität. Diese Form; überhaupt nur die Form beschäftigt sie: also sie stellt lediglich dar die Form.

Die Realität kann aber eintreten nur in dem wirklichen Erscheinen, nicht in der W.=L. Zwar haben wir so eben gesagt, als W.=L. redend, was die Realität sei, im bloßen Begriffe. Dies kann nun freilich die W.=L., und thut es. Aber die Realität selbst kann sie nicht, und soll sie nicht nachweisen. Dies gereicht ihr nun keinesweges zur Verkleinerung: sie kann und soll nichts Andres sein, als sie ist. Nur soll sie es erkennen, deutlich aussprechen, und diejenigen, die etwa das Unrechte bei ihr suchten möchten, bedeuten. In Absicht der Realität verweist sie an das Leben, wie sie denn überhaupt daran verweist. —

Wie erscheint die Erscheinung sich, ist die Frage — Es wird dadurch gleich im Voraus recht klar, zur Erleuchtung auf unserem künftigen Wege der besondere Standpunkt der W.=L.: es zeigt sich auf's Bestimmteste der eigentliche Unterschied zwischen dem faktischen Wissen und der W.=L. Unsere jetzige Einleitung kommt zurück auf die erste allgemeinphilosophische, und wird mit ihr synthetisch vereint. Das Wissen (System des Faktischen), sagten wir darin, bilde eben sich selbst, erscheine sich, und diese Sicherscheinung sei die W.=L. — Was ist nun, von unserm gegenwärtigen Standpunkte aus, das faktische Wissen überhaupt? Giebt es etwa eine deutlichere Beschreibung?

Oben charakterisirten wir es also: — es geht in sich selbst auf, ist in sich verloren, indem es sich richtet nach einem Gesetze, das ihm verborgen bleibt, und dieser Akt dadurch bestimmt ist. Was ist nun dieser durchaus verborgene Akt, weil er nach einem gleichfalls durchaus verborgenen Gesetze einhergeht in allem faktischen Wissen, welches es auch sei? Können wir ihn etwa schon hier in seiner Einheit fassen und einen bestimmteren Charakter zufügen, als daß es sei ein Akt überhaupt, unter einem verborgenen Gesetze überhaupt? Allerdings: es ist der Akt des Sicherscheinens: die Erscheinung in einem Leben, das in sich selbst zurückgeht. Denn jenseits dieser in sich zurückgehenden Form ist die Erscheinung durchaus ohne Leben, schlechthin sich selbst gleich. Diese Sicherscheinung mag nun haben mehrere Weisen; abhängend von mehreren Modifikationen des Einen Grundgesetzes, daß sie sich erscheine — $\overset{A}{\underset{a\;b\;c}{/|\backslash}}$. Dies insgesammt ist nun faktisches Bewußtsein, weil es aufgeht in dem gesetzmäßigen Akte, und diesen eben verwandelt in einen Zustand des Bewußtseins. Wo hat nun in diesen allen die Sehe ihren Sitz? Offenbar über a, als dem festen faktischen Sein. A aber und $/|\backslash$ verschwinden nothwendig in diesem faktischen Zustande. — Wie wir oben ein Beispiel hatten: der Begriff des Absoluten ist, faktisch: er war mein Zustand: wurde ich denn bewußt des Begreifens, der Erzeugung desselben? Dies kennt durch den bisherigen Unterricht durchaus Keiner; und sollte es eine solche Erkenntniß geben, so müßte sie wo anders, als in diesem faktischen Bewußtsein, ohne Zweifel in der W.=L. selbst möglich sein. — Diese erkennt sonach grade, was dem faktischen Wissen verborgen bleibt: die Erscheinung, nicht in sich, fertig als Bild, sondern in dem Akte ihres Sicherscheinens müßte sie die W.=L. erblicken. Wo steht ihr Bewußtsein? hier: in der Synthesis zwischen A und der Mannigfaltigkeit der Zustände a b c.

Dies merken Sie nun und halten Sie fest. Hier steht das Sehen, das ich in Ihnen erzeugen will. Wer nicht hier sieht, hat keine W.=L. Wiederum nirgend anders, als genau in diesem Sehe=Punkte, hat die W.=L. zu thun. Das Versetzen in jeden andern Standpunkt gehört nicht zu ihr. Die W.=L. erblickt die absolut Eine Urerscheinung: (so ist's natürlich zu verstehen). Auf welche Weise: unmittelbar im Geschehen auf der That, durch reine Anschauung? Nein: eine solche ist durchaus unmöglich; und auf ihrer Unmöglichkeit beruht eben das gesammte faktische Bewußtsein. Der Akt wird in der Facticität eben selbst zur Sehe, und wird darum nicht gesehn. Also lediglich in einem Begriffe: des sein Müssens und so sein Müssens, in ei=

nem Begriffe a priori. Nicht so erscheint sich die Erscheinung; denn ich sehe es: sondern nur so kann sie sich erscheinen, und so muß sie sich erscheinen, falls sie sich erschiene. Sie sieht den Akt durch das Gesetz hindurch. Die ganze Sehe ist, wie ich oben bezeichnend mich ausdrückte, eine des Gesetzes, gebildet denn auch durch die Sicherscheinung des Gesetzes. Ueberall darum steht die W.=L. nicht im wirklichen Sicherscheinen, sondern im Bilde des Sicherscheinens. Die Erscheinung ist darum in ihr selbst nur im Bilde, nicht in ihrem wahren Erscheinen, nicht als faktisch seiend, sondern problematisch gesetzt; und so ist es denn ganz klar, was so eben gesagt wurde, daß in der W.=L. die eigentliche Realität, das Grundsein der Erscheinung aus Gott, verloren gehen müsse, und nur in der faktischen Erscheinung diese sich finden könne. Diese hat die reale Wahrheit, die W.=L. giebt dieser die Klarheit, das Selbstverständniß.

Dies ist die W.=L. nur, sagten wir, inwiefern eben das faktische Wissen sich selbst wieder darstellt in reinem Bilde. (Wir können uns nicht durch Freiheit dazu machen). Die bestimmte Formel für die W.=L. ist darum, so weit wir bisjetzt sehen: in ihr erscheint sich die Erscheinung, als sich erscheinend: dagegen die Formel für das faktische Wissen diese ist: die Erscheinung erscheint sich eben schlechtweg und unmittelbar; nicht wie dort, vermöge des Als aufgenommen in ein neues und drittes Bild.

Wir werden uns in diesen Standpunkt versetzen durch Abstraktion von allem Andern; was als eine Sache der Freiheit des Ich erscheint. Wir werden mit Freiheit uns hingeben, was gleichfalls Freiheit des Ich ist, welches hier erscheint als ein frei probirendes, einen gewissen Umkreis von Betrachtungen sich hingebendes Denken. In diesem Denken wird uns Etwas einleuchten schlechthin, und uns mit absoluter Evidenz ergreifen. Dies ist demnach allein das wahre und rechte, und das System der W.=L., was wir aufstellen wollen. Aber diese uns ergreifende Evidenz ist eben die Sichdarstellung des faktischen Wissens durch sich selbst. Und in diesem Sinne ist es wahr, was ich eben sagte, daß nicht wir die W.=L. machen können, sondern daß sie selbst sich machen müsse in uns.

Erst von diesem Punkte an beginnt die W.=L. Was nun das Bisherige? Einleitung: eben genaue Einführung auf ihren Standpunkt, von dem faktischen Bewußtsein aus: eine Art Mittelwissen zwischen beiden. — Es könnte jedoch wohl selbst, gegen unsere bisherige Voraussetzung, sich als Theil der W.=L. zeigen, indeß erst nach andern, in der Lehre selbst zu gewinnenden Principien. Dies, was nur gesagt ist, um nicht zu scheinen, etwas unbedingt Unrichtiges gesagt zu haben, lassen wir dermalen an seinen Ort gestellt. —

Und jetzt ist die vollkommenste und klarste Einleitung gegeben; die im Vortrage der Lehre selbst uns vieler Umschweife und Herumirrens überheben wird.

Nur zwei Punkte wären noch abzumachen, die vor der Hand auch noch zur Einleitung gehören.

Zweierlei hat sich faktisch ergeben. 1) Die Erscheinung ist; das absolute Sein erscheint eben schlechtweg; so ist's: es findet sich diese Erscheinung an dem Begriffe wenigstens des Absoluten, von dem wir ausgegangen sind, faktisch vor. — Für unser Bewußtsein darum, und aus dessen Standpunkte ist die Erscheinung ein solches, das auch nicht sein könnte, ein Zufälliges. —

Es findet die höhere Frage Statt: ist die Erscheinung an sich zufällig? Kann Gott erscheinen oder auch nicht; und ist die Erscheinung bloß ein Akt seiner Freiheit, in der niedern Bedeutung des Wort, nicht als absolutes Leben durch sich selbst gedacht, sondern als ein absolut gesetzloses Leben; und kommt Gott eine solche Freiheit zu, oder ist sein Erscheinen nothwendig (in dem bezeichneten Sinne von Nothwendigkeit)?

Es ist leicht einzusehen, das Letztere: Gott ist, was er ist, schlechthin dadurch, daß er ist: durch sein bloßes formales Sein ist sein ganzes Sein gegeben. Nun erscheint er unter Andern; so gewiß darum er erscheint, ist dies durch sein absolutes Sein, und er kann, nachdem er einmal erscheint, nicht nicht erscheinen. Das Faktum ist ein absolut nothwendiges.

Bemerken Sie den Zusatz: nachdem er einmal erscheint. Bemerken Sie den Gang des Schlusses. Die Erscheinung wird schlechthin faktisch gegeben: erst unter dieser Bedingung erhält sie den Charakter im Denken, daß, da sie zufällig sei, in der Ansicht ihrer selbst, sie sei durch ein *Anderes*: daß aber, was durch dieses sei, *absolut* sei, und nicht nicht sein könne. Es ist ein vermittelter Schluß, ruhend auf dem Faktum und dasselbe voraussetzend.

Um den Unterschied zu fassen, denken Sie sich folgende andere *Schlußweise*. Wir hätten einen realen Begriff vom Absoluten, und sähen in demselben ein irgend einen Charakter = x, zufolge dessen er erscheinen müsse. So schlössen wir auf die Nothwendigkeit der Erscheinung ganz unabhängig von ihrem faktischen Gegebensein. Hier verhält es sich anders. 1) Einen solchen Begriff haben wir eben nicht. — *Spinoza*, der in Gott einen solchen Begriff hineinbringt, findet ihn selbst doch auch nur faktisch. Wie kann er sonst auf Ausdehnung und Denken, als die Grundformen, gekommen sein. 2) Wir werden indeß, Sie sehen es voraus, auch in der W.-L. eine solche *Schlußweise* bekommen. Wir haben nämlich auch solch einen, eine qualitative Bestimmung gebenden Begriff: die Ich-Form. Aus dieser, unabhängig von der Fakticität, werden wir direkt folgern; aber nur innerhalb der *Erscheinung*. 3) Dies ist wichtig. Alles unser Wissen geht schlechthin aus von einem absoluten Faktum, dem eben, daß die *Erscheinung* von sich weiß, sich erscheint. Alle Deduktion, Einsicht, Verständigung ꝛc., die ja nur *im Wissen* möglich, bedarf darum *dessen*, als einer Voraussetzung, als *Grundfaktum*. Darum bedarf auch die W.-L. einer Einleitung, in welcher dieses absolute Faktum als ihre Grundlage nachgewiesen und derselben ihr Objekt gegeben wird. Es ist viel darüber gestritten worden. *Jacobi* behauptet, alle Philosophie beruhe auf dem Faktischen, Wirklichen; ihre Aufgabe sei, *Dasein* zu enthüllen; sie könne darum nicht ihm a priori Gesetze geben, sondern müsse *zusehen*, und in seinem Sein treu es abbilden. Recht hat er, wenn er behauptet, die Philosophie ruhe auf dem Wissen als *Faktum*, aber dem einzigen

Faktum. Dies hat sie zu *verstehen*, d. h. aus seinem Gesetze abzuleiten, welches sie freilich ihm *nicht giebt*, sondern die Erscheinung bildet, versteht sich eben selbst schlechthin in *ihrem Gesetze*, und dies vollzogene Sichverstehen aus ihrem Gesetze ist die W.-L. 4) Die ganze Bemerkung ist wichtig in historisch-kritischer Beziehung. Setzt man die Erscheinung des Absoluten als ein zufälliges, wohl noch dazu historisch, als ein solches, das nicht war, und einmal wurde; so setzt man sie in die Zeit, und bekommt eine Zeit, in der Gott nicht erschien, und eine andere, in der er erschien. Dies ist nun der gewöhnliche Begriff einer Schöpfung. Dadurch verfällt man in absolute Unbegreiflichkeit. Nach uns ist die Erscheinung schlechthin bei Gott, und unabtrennlich von ihm; sie, die dadurch, daß sie sich erscheint, sich und ihn ausspricht (das ewige Wort bei Gott:) und weder Gott noch sie ist in der Zeit, sondern erst innerhalb ihrer selbst entwickelt sich eine Zeit, wie wir dies sehen werden; nicht inwiefern in ihr Gott, sondern inwiefern sie *sich selbst* erscheint.

2) Das zweite, auch bloß faktisch Gefundene, ist, daß die Erscheinung erscheine *sich*. — Läßt auch dieses Faktum durch Denken sich auf Nothwendigkeit zurückführen? Es kommt darauf an, zur Uebersicht und Befestigung des Ganzen, dies zu untersuchen; und ich weiß, daß nicht Alle über diesen Punkt klar sind.

Ueberlegen Sie: das *Absolute* soll erscheinen, wie es eben erschien in seinem Begriffe: so nur, und unter dieser Bedingung ist sie Erscheinung des Absoluten; aber es kann als Absolutes nur erscheinen neben einem Gegensatze des Nichtabsoluten; da ist nichts Anderes, denn die Erscheinung. Die Erscheinung muß darum *sich* setzen, (sich erscheinen), um auch nur das Absolute setzen zu können, und unter der Bedingung, daß dieses in ihr erscheine. (Durch reine Analyse würden sich hier noch weit mehrere Sätze finden, die wir dermalen übergehen können). Im Begriffe des Seins schon, ohne alle Reflexion, wie ihn Spinoza hatte, ja ohne Reflexion auf die Reflexion, welche Akte wir alle schon vollzogen haben, liegt dieser Gegensatz. Denn nur durch ihn ist der Satz möglich; in ihm sonach schon erscheint die Erscheinung *sich*, und in ihrer höchsten Einfachheit und Abstraktion

kommt sie dennoch von diesem ihrem Grundgesetze nicht los. Wir bringen darum nichts Neues hinein in jenen Begriff, was er nicht auch für Spinoza hätte; wir machen nur durch Reflexion, die kein Schaffen, sondern lediglich eine Analyse ist des Gegebenen, das darin Liegende klar, und erheben es zum deutlichen Bewußtsein; da es ausserdem nur unsichtbarer Faktor ist: wie Sie mit diesem Gesetze, und mit diesem Ausdrucke desselben schon aus den Thatsachen bekannt sind.

Dies aber merken Sie fest, daß dadurch eine nähere Erklärung gegeben ist, in welchem Sinne der Grundsatz der W.-L. genommen wird: die Erscheinung erscheint *sich*. Sie muß sich *also* erscheinen, daß ihr gegenüber, und im Gegensatze mit ihr erscheinen könne das Absolute. Dies ist durch den Begriff der Sicherscheinung ausgesprochen; denn es findet sich offenbar im höchsten Faktum der Sicherscheinung, und in dem Beweise ihrer Nothwendigkeit. Es erhält dadurch die W.-L. auf eine bisher noch nicht beachtete Weise gleich von vorn herein ihre Rundung und ihren Umfang. Den Nutzen davon wird sehr bald der Erfolg lehren.

Diese Punkte gehören auch noch zur Einleitung. Nun zur Sache selbst. Der Standpunkt ist genau angegeben: er besteht im Sehen auf das *sich* Erscheinen der Erscheinung, durchaus auf nichts Anderes. Nun zur *Wissenschaftslehre* selbst.

Der Standpunkt bekannt: die Erscheinung, als *Princip* des sich Erscheinens, ein thätiges *Leben*, (dies durchaus durch den Standpunkt selbst gegeben, was er verantworten mag, wenn er etwa zur Prüfung gezogen werden sollte): — unter bestimmten *Gesetzen*, die sich uns eben in absoluter Evidenz ergeben sollen in diesem Denken: $\overset{A}{/|\backslash}_{a\ b\ c}$; auf diese Synthesis und nirgends anders hin ist unser Blick gerichtet.

Kapitel I.

Grundbegriffe der Wissenschaftslehre.

Zur Sache: Das Allereinfachste giebt die Grundbegriffe. Lassen Sie sich durch die Leichtigkeit, die nicht eben so leicht gefunden worden ist, und durch die Kürze, mit der wir dieses abthun werden, nicht verleiten, sie für unwichtig zu halten. Ein Blick auf andere philosophische Systeme und Lehrsätze könnte Sie davon zurückbringen. Prägen Sie sich dieselben fest ein, als Regulativ unserer künftigen Forschungen.

Die Erscheinung *erscheint sich*: in einem eigenthümlichen, wirklichen und wahrhaften Leben, und zwar in einem erscheinenden, bildenden, schematisirenden. Das Resultat dieses Lebens ist darum ein neues Bild des ersten in A; ein Bild des Bildes, Schema II., wenn das in A Schema I. genannt wird. — Setzet, es solle das Schema I. bleiben; so setzet Ihr, daß die Erscheinung sei und bleibe, was sie ist schlechthin durch Gott, und sein Erscheinen in ihr. Nur in diesem Sinne *ist* sie, und es tritt in ihren Umkreis keine Genesis ein. Aber so laßt Ihr sie nicht sein und bleiben; sondern Ihr setzt ihr, der seienden, wieder ein Leben zu, und zwar ein bildendes Leben: so gewiß Ihr aber dies thut, setzt ihr ein neues Bilden, ausserdem hättet ihr Nichts gethan, sondern es beim Alten gelassen. —

Wohlgemerkt, ausdrücklich dieses A, in dessen Umkeis kein Wandel eintritt, *lebt bildend* und erscheinend: also sich abbildend in seiner Ganzheit und Unwandelbarkeit, nicht etwa nur einen Theil seines Wesens: eben so lediglich diese *bildend*, keinesweges etwa sie realiter setzend noch einmal. Ich habe diesen Satz schon oben vorgetragen, als Hülfsmittel einer andern Erkenntniß: hier trage ich ihn rein vor: wer dort mich nicht verstanden hat, verstehe mich jetzt. — Führte ich in A ein ein *reales* Leben, sich Bestimmen, u. s. f.: so würde es dadurch in seinem Sein *wandeln*. Dies wäre Widerspruch: denn es ist nur abgestammt, leidend, Nichts durch sich, sondern Alles durch den

Widerschein Gottes in ihm. Dabei bleibt es nun unwiderruflich. Nur ein *schematisirendes* Leben lege ich ihm bei, wodurch es seiend und bleibend, wie es sich, nur ein Abbild seiner selbst wirft. Auf eben die Weise, wie ich oben dem Absoluten selbst ein solches Leben beigemessen habe, wodurch es nicht sein Sein ändert, sondern es uns abbildet, also verhält es sich und nach demselben Principe mit diesem Bilde des Absoluten. — Es demnach, dieses so seiende A, und kein Fremdes an seiner Stelle, bildet sich ab, ganz wie es ist. Es ist darum im Schema II. ganz, wie es zu sein vermag im Bilde, und durch nichts Anderes, als eben durch das Wesen des Bildes modificirt. Sein Bild (Schema II.) ist sein Urbild, wahres, getroffenes Bild, so wie es selbst ist Urbild, wahres und getroffenes Bild des Absoluten. Nervus probandi, und Evidenz-Grund: die Erscheinung erscheint: (eben Alles fest, nicht nur quasi genommen).

Schon dies von der höchsten Bedeutsamkeit, und als nie zu Verrückendes, fest Bestimmendes alles weitern Unterrichts über diesen Punkt festzuhalten. Das Absolute erscheint im Schema II. eigentlich nicht. Jenes tritt in diese Form des Sichbildens *unmittelbar* nie ein, sondern nur in seinem Bilde, und Stellvertreter, dem Schema I. Daß daher das Schema II. nie zum *unmittelbaren* Bilde Gottes werden könne, ist schon hier klar: nur zum Bilde *von* seinem Bilde, es fragt sich noch, inwiefern auch dies. Das müssen wir erwarten. Das Erste aber sehen wir schon hier klar ein. — Dies aus dem Satze: die Erscheinung *erscheint*. 2) Die *Erscheinung* aber erscheint *sich*. — Beide Begriffe sind absolut vereinigt. Es giebt kein solches Erscheinen, wie eben beschrieben, kein Schema II., das nicht habe diese Form: diese Form tritt nicht erst hinzu. Und hinwiederum: es giebt keine Beziehung der Erscheinung auf sich, ausser in diesem Erscheinen, dem Schema II. Nur da ist der Moment der Einheit, und unser Augpunkt; nicht in A, und noch weniger in Gott: W. d. E. w. und sogleich genutzt werden wird.

Sie erscheint *sich*: sie wird darum in dieser Form eine, *der* erscheint Etwas, sie selbst; und eine, *die* erscheint Einem, eben sich selbst. Sie bekommt ein Verhältniß zu sich selber, und

ein solches, wie gesagt (subjektiv-objektiv), vereinigt schlechthin mit einander, indem sie überall nur zusammen, und in Beziehung auf einander sein können, vereint durchaus mit dem Erscheinen Schema I. der Erscheinung; Alles ein unzertrennliches synthetisches Ganzes, der Einen Lebensform des Erscheinens.

Ohne allen Zweifel bringt das Erscheinen mit sich ein *bestimmtes* Bild, das wir indessen überhaupt nur denken mögen, als das, in welchem enthalten sei, was in ihm enthalten, und ausgeschlossen alles Uebrige. Denn das Absolute ist schlechthin, was es ist, eitel Realität, und Position: aber A ist sein Bild, darum gleichfalls bestimmt, Schema II. aber das Bild von A; darum bestimmt. Aber dieses Erscheinen ist ein sich Erscheinen, annehmend die subjekt-objektive Form: *dieses*, als *dasselbige*. Also es ist in beiden Bildern ganz dasselbe, und gar kein anderer Unterschied, als der in ihrem eignen Verhältnisse liegt, daß es ist subjektiv das, *dem* erscheint, und objektiv, das Erscheinende. Beide sind schlechthin Eins, als *dieselbe* Erscheinung in der Duplicität der Form. Was im Objekt, ist auch im Subjekt, und umgekehrt; denn es ist die Eine Erscheinung: diese Eine Erscheinung aber kann nur sein in der Duplicität dieser Form, zufolge des erst aufgestellten Satzes.

Grade eine Zweiheit, und eine solche, wie sie aufgestellt ist, Eins, dem erscheint, und das erscheint, liegt in dem sich Erscheinen; und durch *diese* wird die ganze, dieselbe und sich gleich bleibende Erscheinung gesetzt in dieses Verhältniß zu sich. Subjekt, Objekt ist durchaus *dasselbe*, und nur *als* Subjekt, Objekt verschieden.

Beide Hälften sind unzertrennlich, gleich, in dem *Einen*. Das Eine nicht ohne sie, sie nicht ohne das Eine. Alle ein Ganzes, denn es ist die sich Erscheinung, und diese ist Schema II., Produkt des sichbildenden Lebens des Urbildes. (Büchersäle voll falscher Weisheit sind dem erspart, der dies recht einsieht, und festhält). — Dies Vorgetragene gilt als Grundsätze; als bestimmende Gesetze, ungeachtet sie eben deßhalb keine besondern Thatsachen des wirklichen Bewußtseins bilden.

Kapitel II.

Deduktion der Fünffachheit in der Form der Erscheinung.

Was haben wir nun, und inwiefern unserer Aufgabe, die sich Erscheinung der Erscheinung zu beschreiben, Genüge gethan.

Wo hat das, dem erscheint, seinen Standpunkt? Die Erscheinung, als Schema I., ist zugleich sich erscheinend, Schema II.; also in ungetheilter Duplicität $\frac{\text{Subjekt}}{\text{Objekt}}$ In S ist daher, wenn Sie das vorläufig die Sehe nennen wollen, dieselbe. — Diese hat ihr Gesehenes = O; vollendet im Sehen, so gewiß das Sehen ist; es ist ein Gesehenes und ist insofern. — Sieht das Sehen irgend etwas Anderes als Sich? Nein, denn es ist nur die Beziehung auf das Objekt, und zwar gerade diese.

Durchaus nichts weiter.

Die Beziehung des Subjekts auf das Objekt macht, was in unserer Ableitung freilich ein Erscheinen war, zur Erscheinung: zu einem vollendeten Faktum. Man kann im Anfange nicht genau genug sein; und diese Hauptsätze, die immer, zur Anwendung, oder in einer bestimmten Gestalt, wieder vorkommen, nie zu klar fassen, um sie recht festzuhalten. Sehen Sie darum recht klar ein diese Verwandlung. — A erscheint, ein fließender Akt: — sich, eine feste vollendete, durchaus bestimmte Form. Nun ist das Sehen in dieser Form, und ist die Beziehung des Mannigfaltigen $\left(\frac{\text{Subjekt}}{\text{Objekt a b c}}\right)$ in dieser Form aufeinander. Im Sehen darum ist das Erscheinen ein festes: Erscheinung. — Es wird dem zufolge gesehen Schema I. als seiend: faktisch gefunden im Sehen. — Wird noch etwas Anderes gesehen, denn Schema I.? — Durchaus nicht. — Die Erscheinung erscheint sich: dies ist ihr Sein: sie ist nur als ein Sicherscheinen. Analysire man nochmals diesen Gedanken, so finden sich die oben nachgewiesenen Glieder genau darin.

Zur Probe: der Satz: die Erscheinung erscheint sich, kann haben zwei Bedeutungen und Ansichten; und aus der Verwechselung dieser, indem man ihn bloß in der Einen, ersten Bedeutung nimmt, entsteht alles Mißverständniß. 1) Die Erscheinung ist, und erscheint: — aber das Sich ist auch als Sein an sich, als selbstständige Substanz. — Das Erscheinen trifft unter Andern auch das Sich; — da es ausserdem das Nicht-sich hätte treffen können. — Solche Voraussetzung der Substanzialität und bloßer Veränderung der Accidenzen ist es, wieweit das gewöhnliche Bemerken und Sagen sich erstrecket, und so auch das gewöhnliche Verstehen. — Unser Leben und unser Verkehr erstreckt sich gewöhnlich gar nicht darüber hinaus. 2) Die Erscheinung ist. A) Sie erscheint eben schlechthin, und macht durch dieses Erscheinen das Sich ursprünglich und schöpferisch: dies ist unsere Meinung. — B) Dies Verhältniß wird hier zunächst angesehen als Faktum. Wird noch etwas Anderes gesehen? Durchaus nicht. — Es wird also zunächst eigentlich nur von dem Standpunkte S aus gesehen ein unbestimmtes, unverstandenes Bild. Verborgen nämlich bleibt A, und das Verhältniß des A zu Schema II.

So ist's, und damit könnte es vorläufig gut sein: die Sache wäre zu Ende: es wäre angegeben, was der Satz heißt: die Erscheinung erscheint sich.

Ich könnte faktisch fragen; und ich will es, zur Beförderung der Deutlichkeit durch eine Nebenbetrachtung thun; wir sehen und denken ja allerdings dieses A, und sein Verhältniß zu Schema II., und haben bisher Nichts gethan und ausgesprochen, denn dies. Nun sind doch ohne Zweifel wir nichts Anderes, als die Sicherscheinung der Erscheinung der Erscheinung: also muß allerdings auch noch diese Bestimmung in jener Grundform des sich Erscheinens liegen. Dann würde von dem Faktum ausgegangen, wie in der Einleitung, und etwa späterhin dieses durch Denken in gesetzliche Form der Nothwendigkeit erhoben. — So

nun wollen wir nicht gehen, sondern rein denkend einherschreiten, und also anknüpfen.

Die Erscheinung muß also sich erscheinen, damit sie im Begriffe des Absoluten den Gegensatz dazu bilden könne, wie wir dies oben in diesem Begriffe nachgewiesen haben; denn ausserdem ist gar keine Erscheinung des Absoluten, auf deren Voraussetzung allein wir den strengen Beweis des sich Erscheinens gründen. Gerade dasjenige sonach, was gefordert worden ist in dem Erweise, ist nicht geleistet. — Es muß dieser Gegensatz der Erscheinung = A selbst sich erscheinen, in ihr gebildet werden, dergleichen in der beschriebenen Ableitung durchaus unmöglich ist. Machen wir uns nur recht deutlich: was für eine Erscheinung von A wir eigentlich wollen. Offenbar nicht, wie sie ist, sondern, daß sie nur ist überhaupt, und nicht ist das Absolute. Eine Erscheinung des blossen formalen Seins demnach; der bloßen Position, die reine Negation des Nichtseins, und nicht mehr. Dies ist die Anforderung: die Erscheinung soll sich erscheinen in ihrem bloßen Sein: in sich entwerfen ein Bild und einen Repräsentanten dieses ihres Seins. So bedarf es der Begriff, und so erfordert es unsere Deduktion aus diesem Begriffe. So hat es sich aber durch die Analyse, die wir angestellt haben, durchaus nicht ergeben, sondern anders. Was die Erscheinung ist, innerlich und in ihr selbst, qualitativ, das erscheint im Bilde; und dann erscheint eben und wird sichtbar das Bild: keinesweges aber die Erscheinung A selbst.

Beides ist wahr, und muß wahr sein: das Eine, als richtig sich ergebend aus der Analyse des Sicherscheinens; das Andere aus dem Postulate der Erscheinung des Absoluten als solchen, wie wir es im Begriffe nachgewiesen haben.

Dies nur für's Erste festgesetzt, erhalten wir zwei durchaus verschiedene Bilder der Erscheinung: Eins, in welchem ausgedrückt ist das innere Wesen der Erscheinung A, ihr qualitativer Inhalt: ihr so formales Dasein aber überhaupt durchaus verborgen bleibt. Ein anderes, in welchem ausgedrückt ist das bloße formale Dasein, ohne allen Inhalt. Wir werden geneigt sein, diese beiden generisch verschiedenen Bilder durch das, was wir

über das Wissen schon anderwärts kennen, und durch Analogie zu bezeichnen. Wir können dieser Neigung uns überlassen. Jenes erste Bild ist Anschauung; das zweite Begriff, für ein Denken. Dies möchte vorläufig den Gegensatz beider bezeichnen.

1) Beides scharf charakterisirt: Begriff = Sicherscheinung des bloßen reinen Seins: bloße Position, bloße Negation des Nichtseins. — Wie kommt es denn nun zu dieser Position, und was ist denn das Gesetzte? Offenbar die Erscheinung als Objekt. Und wie vermag sie denn dies zu sein, als inwiefern sie, dieselbige, auch Subjekt ist; also die Subjekt-Objektivität, d. i. das sich, die in sich zurückgehende Form der Erscheinung ist diese Gesetztheit: und zwar als bloß formales Sein, in welchem die Erscheinung durchaus nichts weiter ist, denn sich, Subjekt-Objekt: reines Objekt, reines Subjekt, — ohne alle Synthesis aus einem Inhalte, einer Bestimmtheit. — Darum das Denken, Begriff, formales Sein, welches Alles hier Eins ist, ist nichts Anderes, denn die reine Sich-Form der Erscheinung = die Erscheinung rein in dieser Form ohne allen Zusatz. — Der Satz ist bedeutend; und er ist in dieser Klarheit noch nicht gesagt worden, und es ist Ernst damit.

Das Sein, die Existenz in der Erscheinung ist durchaus nur das Verhältniß des Subjekts zum Objekte, und es kommt nur in und zufolge dieses Verhältnisses zu Stande. — Wir sehen es entstehen, und wenn wir dieses fest eingesehen haben; so ist uns ja wohl alles Sein an sich innerhalb der Erscheinung verschwunden. (Bemerken Sie, daß ich immer nur sage: innerhalb der Erscheinung).

2) Anschauung ist ganz dasselbe, nur nicht rein: die Erscheinung ist darin nicht Subjekt-Objekt schlechtweg, sondern sie ist, was sie ist als Erscheinung, dieses aber in subjekt-objektiver Form. Dort Objekt, und nichts mehr denn dies: hier mehr: d. i. Alles, was die Erscheinung ist durch sich selbst: und eben so das Subjekt.

Ich hoffe, der Unterschied ist klar.

Bemerkung: Das formale Sein der Erscheinung, ihre Selbstständigkeit, und Alles, was daraus folgt, ist nur in ihrer

Sicherscheinung, und Resultat derselben; ist in ihrer subjektiv-objektiven Form gegründet. Dies erklärt, was wir selbst bisher getrieben und gewesen, und macht es deutlich. Wir sagten im Vorhergehenden: die Erscheinung A sei nichts Anderes, denn das Erscheinen, das lebendige Erscheinen Gottes selbst: in diesem Satze sprachen wir ihr doch durchaus kein, nicht einmal ein formales Sein, oder Selbstständigkeit zu, sondern um es logisch scharf zu bezeichnen, wir machten sie zu einem Accidens, zwar nicht des realen Seins Gottes, das keines Accidens fähig ist, sondern des formalen. Darauf faßten wir, durch den Gang der Untersuchung dazu genöthigt, sie für sich, und schrieben ihr ein selbstständiges, aber todtes und starres Sein zu. Wie? Wir waren eben die formale Sicherscheinung selbst: das Subjekt zu dem Objekte, das wir aussprachen. Dies war ein Sicherscheinen, ein formales Leben: da uns aber dieses in der Anschauung verloren ging, blieb uns bloß das ruhende Objekt.

Das Resultat ist: durch den Begriff der Sicherscheinung werden gesetzt zwei Bilder der Erscheinung, die durchaus verschieden sind, und sich gegenseitig ausschließen. In dem Begriffe, dem Denken oder dem formalen Sein derselben ist durchaus kein Inhalt gesetzt: in der Anschauung des Inhalts umgekehrt ist durchaus kein formales Sein, kein Träger des Inhalts gesetzt. Es ist aufgestellterweise durchaus nicht Ein Bild, und kann nicht Eins werden, wenn nicht beide ihr Wesen verlieren sollen, sondern es sind zwei.

Nun aber ist es die Eine und selbige Erscheinung = A, die sich erscheint, und in diesem Sich liegt beides unzertrennlich. Es müßten darum doch beide Bilder im Akte oder Zustande der Sicherscheinung Eins, (Ein Akt und Zustand) sein, indem es ausserdem nicht wahr wäre, daß die Erscheinung sich erscheine.

Wie läßt eine solche Vereinigung sich denken? Ich behaupte, und fordere Sie auf, es selbst einzusehen: wenn die Erscheinung, die formaliter seiende, sich erscheint, als sicherscheinend, in der qualitativen Anschauung nämlich. Dadurch sind die beiden, die nur als Hälften eines Zustandes erschienen, ergänzt. Die Anschauung für sich ist ein unbestimmtes und unverständliches Bild, in dem das, was darin sich bildet, schlechthin verborgen ist. Jetzt tritt dies Fehlende hinzu durch den Begriff. Der Begriff ist ein durchaus leeres Sein, ein formeller Anknüpfungspunkt von Nichts; jetzt wird sein Was durch die Anschauung gegeben. Beides muß vereinigt sein, denn nur auf diese Weise erscheint die Erscheinung sich. Nur auf diese Weise kann es vereinigt sein. Es ist darum diese einzig mögliche Weise als die wirkliche, als Sein der Erscheinung, zu setzen. Und so ist denn der analytische Ausdruck der Sicherscheinung, so weit wir bis jetzt gekommen sind, der: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend: in dem hinlänglich erklärten Sinne der beiden, durch das Als verbundenen Sätze. Die schon früher gefundene Duplicität hat in ihr selbst eine neue, in der Form des Denkens und der Anschauung, gewonnen, und diese Quadruplicität ist vereinigt durch das neue und fünfte Glied eines Als.

1) Erläutern wir (ich sage: erläutern, es gehört dies nicht zur strengen Deduktion) das oben Gesagte durch Besinnung. Was haben denn Wir gleich vom Beginn des ersten Kapitels an gethan und getrieben? — Wir hatten einen Begriff der Erscheinung A, als eben seiend; wir waren daher das Sicherscheinen der Erscheinung im Begriffe: diese dachten wir, als sicherscheinend, und versetzten sie durch diesen Gedanken in Leben: — wir waren selbst darum vom Beginne dieser Forschung an die Sicherscheinung der Erscheinung als Sicherscheinend, grade, wie wir es jetzt objektiv von der hier aufgestellten Erscheinung ausgesprochen haben.

2) Die W.-L. spricht das faktische Wissen aus, keinesweges etwa spricht sie sich selbst objektiv aus: sie selbst ist sie: — der ausgesprochene Satz gilt darum vom faktischen Wissen, und als aussprechend dieses.

Oben sprachen wir das Wesen der W.-L. in dem Satze aus: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend; — weil wir mit dem letzten Satze meinten das Sicherscheinen überhaupt, im absoluten Sinne, welches wir jetzt auf die bezeichnete Weise analysirt haben. Wir stehen daher jetzt abermals über diesem Sicherscheinen in zweiter Potenz. Es ist darum klar, daß nun

die W.-L. ausgesprochen werden müßte: die Erscheinung erscheint sich als — sich erscheinend als sich erscheinend.

Ich könnte auch wohl, obschon Alles nicht zur Sache gehörig, sondern nur angeführt wird, um Sie in dem lichten Zustande über W.-L. überhaupt zu erhalten, in den ich Sie durch die Einleitung hineinversetzt: sogleich zeigen, wo der Unterschied liege, und wohin nun nach dieser Ansicht der *charakteristische* Standpunkt der W.-L. falle. A – B – a } Das faktische Wissen liegt zwischen B und a, die W.-L. in A. *Analyse*: Sicherscheinung = die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend. — Dadurch zerfällt sie in eine *Fünffachheit*, indem sie doppelte Bilder: Anschauung und Begriff, von sich giebt, deren jeder sich wieder spaltet in Subjekt und Objekt; Alles in absoluter Einheit. Diese fünffache Synthesis liegt absolut in der Sicherscheinung, und ist sie. *Darum sind die Glieder nirgends zu trennen*; sie erscheint *sich* nicht, ohne zu erscheinen *als* erscheinend, und umgekehrt; sie erscheint nicht qualitativ, ohne daß sie sich erscheine, als eben seiend. — Was den ersten Satz anbelangt, so könnte Jemand sagen, die Erscheinung könne allerdings gedacht werden als bloß daseiend, in ihrem reinen Begriffe, und es brauche ihr weiter kein Prädikat beigelegt zu werden: wir hatten selbst in unserer Einleitung, ehe wir zu der Bestimmung des *Sicherscheinens* fortgingen, allerdings einen solchen reinen Begriff des Seins. Wie dieser überhaupt möglich war, und welches faktische Erscheinen er gleichwohl im Hintergrunde voraussetzte, kann ich nur tiefer unten im Zusammenhange nachweisen. Vorläufig aber kann ich nur an das erinnern, was auch schon nachgewiesen wurde, daß dieser Begriff doch gleichwohl das Sich-erscheinen, das durch Leben zu Subjekt-Objekt sich Machen der Erscheinung ist, welches uns nur, da wir das Subjekt *sind*, nicht es *sehen*, verloren geht. — Was den zweiten Satz anbelangt; so verdient er recht eingeschärft zu werden, indem schon hier die idealistische Ansicht scharf heraustritt, und ein Haufen

von Irrthümern abgeschnitten wird. Kein Bewußtsein, Bild u. s. f. ohne *Selbstbewußtsein*, d. i. Bewußtsein des formalen Seins der Erscheinung. Das Ich *bin* muß alle meine Vorstellungen begleiten können.

Das Eine Bild ist der *Begriff*, das andere die *Anschauung*. Beide sind schlechthin synthetisch vereinigt, hier in der höchsten Potenz, wo der Grundbegriff, und die Grundanschauung heraustritt, von denen alle andern Begriffe und Anschauungen doch nur weitere Bestimmungen sein können. Also — *kein Begriff ohne Anschauung, und umgekehrt*. Die Sicherscheinung ist durchaus die synthetische Vereinigung beider.

Endlich: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend. Dieses *Als* ist der eigentliche synthetische Vereinigungspunkt, das wahrhaft *neue* Glied des Ganzen, in welchem Begriff und Anschauung beisammen liegen. — Es bedarf daher einer sehr genauen Untersuchung.

Zuvörderst: sichtbar (ich bitte Sie eben, es sich sichtbar zu machen) ist dieses Als der eigentliche Mittelpunkt der Erscheinung, der hier Statt findet: oder, falls wir vorläufig uns erlauben wollen, von Sehen zu sprechen, der Sitz der *Sehe*. Die seiende Erscheinung erscheint sich, als *das und das*: darf ich so sagen, darf ich das Letztere unentschieden lassen? Allerdings: Erscheint nur ein *bestimmtes Als*, wie ja vorausgesetzt ist; so ist in diesem Als und durch das Sehen dieses *Als* alles Andere gegeben, und liegt darin. Das Sehen eines solchen Als muß freilich absolut gesetzt werden: ist aber dies gesetzt, so ist Alles, was in demselben liegt, mit im Sehen gesetzt, weil es das Sehen eines *solchen* Als ist, und wird durch dasselbe hindurch gesehen. Darum sage ich: das *Als* ist der eigentliche Sitz der Sehe.

Die Erscheinung *wird gesehen* als das und das: ist demnach der Sitz der *absoluten* Sehe: die Erscheinung, als seiend eben, ist das logische Subjekt: als das und das, das logische Prädikat: dies ist der Grundinhalt dieser Sehe. Die Erscheinung, die da ist, und an der nicht weiter gesehen wird, daß auch *dieses* Sein nur sei ihr Bild, tritt darum in diese

Sehe ein mit einem Als das und das, also in einem Bilde, Schema, Stellvertreter. Dies wäre nun das eigentliche Schema II., das uns hier in die Mitte träte; und was wir zuerst als Schema II. dachten, möchte überhaupt in dieser Bedeutung nicht Statt finden: es war selbst nur Anfang der weitern Bestimmung. Bedenken Sie ferner: ich sage, in diesem Sehen erscheint die Erscheinung als sicherscheinend. — Sage ich etwa: sie erscheint sich? Nein, so habe ich gesagt im ersten Kapitel; habe aber jetzt den Ausdruck näher bestimmt und verbessert. Ist also in dieser Sehe ihr Erscheinen? Keinesweges, sondern es ist bloß ein Bild ihres Erscheinens. Sie schwebt sich vor, selbst im Bilde, und zwar als ein erscheinendes; genau dies und nicht mehr liegt in der Sehe, die wir jetzt aber das Als befestigt haben. Giebt denn nun die eigentliche und wahre Urerscheinung A ein Bild von sich unmittelbar, was in Beziehung auf Gott sein würde Schema II. Bild des Bildes? Wer möchte es läugnen? Was aber liegt in diesem Bilde? Antwort: Nichts mehr, denn ihr Erscheinen, ihr bildendes Leben. Sie stellt sich dar als substantialiter seiend, mit dem Accidens eines bildenden Lebens überhaupt, und schlechtweg: gerade also: wie wir selbst beim Beginne des zweiten Kapitels dieses Bild waren.

Dieses ihr Sicherscheinen — (sehen Sie, wie darin Begriff und Anschauung, logisches Subjekt und Prädikat synthetisch vereinigt sind:) nimmt nun die subjekt-objektive Form an; und so wird denn eben dieses ihr Sicherscheinen zu dem letzten objektiven, dem Fakto, das da eben ist, und damit gut. Ein Bewußtsein, das nur in diesem Standpunkte steht, weiß nichts weiter, als daß es so sei: daß selbst dies wieder das Sicherscheinen der Erscheinung überhaupt ist nach den nothwendigen Gesetzen, die wir in der Form der Sicherscheinung gefunden haben, sehen nur wir ein, die W.-L.

Es kommt Alles darauf an, daß man diese Unterschiede fest fasse. Sie eben, und ihre durchgeführte Anwendung sind die W.-L., und wer diese nicht will, und ohne sie sich behelfen zu können glaubt, der will eben nicht die W.-L.

Giebt es denn nun ein Urbild der Erscheinung, Bild des

Bildes, Schema II.? Allerdings. Welches jedoch, etwa ein unmittelbares Bild ihres qualitativen Seins, wie wir im ersten Kapitel wollten? Nimmermehr! Sondern ein Bild von ihr, als einem bildenden: so, als bildendes Princip, nicht anders, erscheint sie sich im Urbilde. Bildet sie sich denn also ursprünglich ab? Ja freilich: nämlich als sich abbildendes Princip, und nicht anders. Da wo sie ursprünglich sich anschaut, schaut sie sich an als seiend — (in der That und Wahrheit, und als letztes) — ein solches bildendes Princip. Wir wissen durch Denken, daß sie auch dies nicht ist, sondern daß nur ist ein Bild desselben; und dies ist der Unterschied der W.-L. vom faktischen Wissen. Erscheint denn die Erscheinung sich, eben schlechtweg und einfach? Allerdings, nämlich, als ein sicherscheinendes Sein, und nicht anders. In ihrem qualitativen Sein aber, wie wir erst wollten, erscheint sie sich nicht unmittelbar; und dafür müssen wir eine andere Form suchen, die sich auch wohl finden wird.

Ich will diese Hauptsätze von allen Seiten deutlich machen. Wir haben im Vorbeigehen die leichtere Formel gebraucht: die Erscheinung erscheint sich unmittelbar als Princip. (Indem ich nur Princip sage, abstrahire ich um der Einfachheit des Vortrages willen von Etwas, das ich dann sogleich wieder aufnehmen werde). Dies ist die absolute Form der Sicherscheinung, und ausser dieser Form, und nicht stehend unter diesem Gesetze giebt es keine. Sichtlich ist Princip eine Synthesis des bloß formalen Seins, als der Substanz oder des Trägers, mit dem Lebenden und sich Wandelnden, dem Accidens, als dem Hinzutretenden zu diesem formalen Sein. So, und in dieser Gestalt ward die Erscheinung, so gewiß sie sich erscheint, sich subjektiv-objektiv, oder sichtbar, wie wir dies durch unsere Deduktion erwiesen haben. Dies bringt der absolute erste Blick mit sich; so haben wir die Subjekt-Objektivität weiter bestimmt: und über das Concresciren dieser Glieder darf man sich keine Mühe machen; sie sind schlechthin vereinigt.

Sollte nun, wie wir voraussetzen, noch etwas Anderes in der Erscheinung vorkommen, so müßte dies in diesem Grundse-

ben des Princips gesehen werden, und vermittelst desselben; das Princip müßte eben sein ein bestimmtes, und durch diese Bestimmtheit hindurch müßte das Andere gesehen werden, d. h. als aus der Bestimmtheit des Princips folgend, oder als ein solches Principiat, das ein also bestimmtes Princip geben müßte.

Diesen Satz hier angewendet, folgt daraus: was auch erschiene und gesehen würde, dessen Sichtbarkeit müßte dadurch vermittelt sein, daß die Erscheinung darin gesehen würde, als sein Princip, und dieses als ihr Principiat.

Satz: Schlechthin sichtbar, oder das, an welchem sich darstellt das absolute Sehen, wäre nur die Erscheinung als Princip; und alles Uebrige wäre sichtbar nur in dem Umfange ihrer Principheit.

Nun aber haben wir gar nicht gesagt: die Erscheinung erscheine sich als Princip überhaupt, sondern als sich erscheinendes Princip: nicht Leben überhaupt, mit ihrem Sein vereinigt, was wir ja nicht behaupten konnten, sondern nur bildendes Leben, schematisirendes, und zwar gehend auf sich selbst. Durch dieses bildende Princip hindurch nur, und vermittelst desselben wird alles weiter angeschaut: es ist Nichts sichtbar, als das durch das bildende Princip Gebildete.

Nun ist, wie wir vom Standpunkte der W.-L. aus wissen, die Erscheinung keineswegs an sich bildendes Princip, sondern ein solches bildendes Princip ist bloß ihr Bild oder das Schema II. Die Anschauung des wirklichen Sichbildens ist darum nur das Bild eines Sichabbildens, jenseits, das freilich in der That nicht ist; also offenbar Schema III.

Ich verspreche mir, Sie tiefer in die eigentliche Ansicht der W.-L., als mir vormals je gelungen, hineinzuführen durch folgende Untersuchung. Was, falls Ihnen bisher die Sache noch dunkel und verworren gewesen, sie Ihnen dunkel gemacht hat, ist Folgendes. Die Erscheinung bildet sich, als sich bildend, als ein sich bildendes und erscheinendes Princip. Das erste giebt Schema II.; das zweite Schema III. Die Worte lassen sich merken, ihren tieferen Sinn muß man eben selbst hineinlegen. Wie ist denn nun das Bildsein in dem ersten Sichbilden und in dem

zweiten innerlich verschieden? Ist es denn nicht immer Bild, und höre ich nicht immer dasselbe Wort? Es sei im zweiten bildendes Princip, sagten wir: doch sei es auch dies nicht wirklich, sondern im Bilde, durch sich gebildet, von welchem Bilde als Princip die Erscheinung = A doch wieder das bildende Princip ist: also Princip des Princips, Bild des Bildes, immer wieder nur dasselbe? — Dies, sage ich, ist's, was uns den Blick wohl verdunkelt haben kann. — Wie wäre es, wenn ich sagte: im ersten Bilden des bildenden Princips kann freilich die Erscheinung A nicht anders gedacht und gebildet werden, denn als Princip; wir, die Beschauer, tragen nach dem Gesetze unseres Anschauens dies Bild nur hinein, in der That aber ist es nicht wahr! — Und so will ich denn sagen, denn so verhält es sich wirklich. Denken Sie sich die Sache so: Wie die Erscheinung ist, so ist ihr Sicherscheinen, ihr Bild: denn sie ist schlechthin ein Sicherscheinen: eben so wie, so gewiß Gott ist, sein Bild, d. i. die Erscheinung selbst ist. Es tritt darum zwischen das Sein der Erscheinung A und ihr Bild (Schema II.) durchaus nicht ein eine Lücke, die erst durch eine Thätigkeit, durch ein besonderes Principsein auszufüllen wäre: sondern die Erscheinung führt in ihrem Sein ihr Bild schlechthin bei sich, so wie Gott in seinem Sein sein Bild schlechthin bei sich führt. Und so ist denn die Erscheinung in diesem ersten Sichbilden durchaus nicht Princip, oder handelnd, oder des Etwas; dies ist das reine Sichbilden, oder, wodurch man noch mehr dem Mißverständnisse vorbeugt, das reine Bildsein von sich.

In diesem Verhältnisse der Erscheinung zu sich findet nun kein Wandel, Veränderlichkeit, Vermehrung oder Verminderung Statt; sie ist schlechthin, in der Form des göttlichen Seins, formaliter und materialiter absolut, wie Gott selbst ist: die wahre dauernde, ewige Einheit in der Erscheinung.

In diesem Urbilde von sich selbst ist nun die Erscheinung abgebildet als bildendes Princip. (Es ist uns immer darum zu thun, den Gegensatz zu zeigen zwischen den beiden Bildern). Offenbar wird das Bilden subjekt-objektiv; also auf dem Bilden haftet das Subjekt, die Sehe, d. h. auf der That desselben.

Nun aber ist ferner nicht ein Bilden überhaupt, sondern ein Bilden der Erscheinung, als des Seienden, des logischen Subjekts zum logischen Prädikate des Bildens. Das Bild des Seienden ist Eins, die Einfachheit des Objekts, das nicht mehr ist, denn eben Objekt, wie wir schon oben eingesehen haben. Das Bild des Handelns ist eine durch ein Mannigfaltiges fließende Linie, wie man, da von einem unmittelbaren Bilde die Rede ist, eben nur durch das Hineinversetzen in das Bilden, d. i. durch unmittelbare Anschauung inne werden kann. Für die Sehe darum, die wir beschreiben, ist ein absolut Einfaches, das zugleich immerfort wandelt, unbeschadet der Einfachheit seines Seins: denn beides ist durchaus also gesetzt: eine Substanz, mit dem Grundaccidens und Hinzutreten des Lebens, welches selbst angeschaut wird, als eine Mannigfaltigkeit, ja Unendlichkeit wandelnder Accidenzen. Daß, wenn das Eine Seiende als Princip angeschaut wird, dies also erfolgen müsse; daß darum zwischen die absolute Einheit des Seins und den Wandel das Princip, auch als Eins, aber eben das Mannigfaltige, und Quell desselben eröffnend, als vereinigendes Glied in die Mitte tritt, ist klar. (Merken Sie dies, als einen Theil der nothwendigen Belehrung, ungeachtet es hier nur im Vorbeigehen angeführt wird, um etwas Anderes daran zu zeigen). So sieht es aus im seienden Bilde der Erscheinung von sich selbst. Nun bedenken Sie und halten Sie daran die eigentliche Beschaffenheit der Sache, die ich hingestellt habe.

1) Es liegt darin ein formales Dasein der Erscheinung. — Ist denn dies wirklich in der Erscheinung A, ohne das qualitative Sein derselben, und von ihm geschieden? Keineswegs. 2) Ferner liegt darin dieses Sein als Princip; und zwar wovon? Von dem qualitativen Sein. Aber wir haben ja vernommen, formales und qualitatives Sein sei in der That gar nicht geschieden. Also wird offenbar hier eine Vereinigung gebildet, die nicht nöthig wäre, ohne die Trennung, und der in der Realität Nichts entspricht. — Ferner: die Erscheinung ist gebildet als Princip: ist denn die Erscheinung in der That Princip? Nein, sondern Sein aus und an Gott. Woher kommt

uns nun dies? Vom Bilde schlechthin als Bilde: das Bild ist der absolute Schöpfer aller dieser Glieder. — Sie haben Alles gewonnen, wenn Sie die absolute Schöpferkraft des Bildes begreifen. — Was ist in diesem Bilde Schema II. abgebildet? Das Sicherscheinen der Erscheinung. Giebt es wirklich und in der That ein solches; entspricht darum unsrem Bilde eine Realität? Allerdings: denn die Erscheinung führt ihr Bild bei sich, sie ist schlechthin so wie sie nur selbst ist, auch ihr Bild. Giebt es aber in der That ein formales Sein und Principsein der Erscheinung? Nein: wo liegt darum dieses? Nicht in ihr, sondern in ihrem Bilde, welches sie, wie gesagt, schlechthin bei sich führt. Also das Was ist wahr, das Wie dagegen, die Form, ist reines Bildgeschöpf.

Machen wir diese absolute Schöpferkraft des Bildes ganz deutlich. — Ist denn die Erscheinung Princip ihres Bildes, so daß zwischen ihr bildloses Sein und ihr Sein im Bilde Etwas, eine Thätigkeit von ihrer Seite, in die Mitte träte? Wir haben gesehen: nein; ihr Sein führt das Bild schlechthin mit sich. — So sprechen Wir, eben auch schon den Hiatus machend zwischen Sein und Bild, da dies doch eigentlich die absolute Seinsform der Erscheinung ist. Wir können es selbst eben nicht anders denken, denn in dieser Spaltung und Unterscheidung von Sein und Bild, und die dadurch entstandene Lücke ausfüllen durch ein Principsein, sich Abbilden im Bilde. Denken eben ist ein Herabsehen, Darüberschweben über dem Gedachten, als dem Objekte, ein Bringen in die Subjekt-Objektivität. Also diese Form in ihrer Trennung und Vereinigung zugleich (das Urdenken der Erscheinung) ist es, welches jenes Bild mit sich bringt. Principheit, daß das Objektive (Sein) als Princip, das Subjektive (Bild) als Principiat angesehen werde, ist eben das Bindemittel der Trennung, die nur durch diese Form herbeigeführt wird. Sie ist darum auch der Schöpfer des bindenden Gliedes, weil sie ist der Schöpfer der Trennung. Sie selbst aber, die Form, ist schlechthin: sie schafft darum auch schlechthin jenes Verhältniß: die ganze

Synthesis der Zweiheit in der Einheit und aller daraus folgenden Glieder ist ein reines Geschöpf des Bildes.

Oder verschließen wir uns dieser Einsicht; lassen wir die Erscheinung wirklich und in der That Princip sein: so ist sie es qualitativ seiend, wie sie ist; und ist es wirklich und in der That. In unserm Begriffe aber stellen wir das bloße formale Sein, das ja auch Nichts ist, und das Princip, ohne wirkliches Principsein hin, im bloßen Bilde dieser Form, welches Alles der Wahrheit und dem Sein gradezu widerspricht. Das nämlich sieht doch wohl ein Jeder ein, daß ein Princip, ein todtes Sein, das weiter Nichts ist, als dies todte Sein, und das leben bloß könnte, kein wahres, reales Sein ist, sondern ein bloßer, durch Abstraktion entstandener Schatten und Bild eines Etwas am Sein, ausleerend und ertödtend das reale Sein selbst. Als ein Princip stellt inzwischen die Erscheinung sich dar; sie stellt sich darum dar im Bilde, und dieses Princip ist selbst wesentlich Bild und Geschöpf des Bildens.

Weiter zum Verhältnisse des Schema II. und Schema III. unter einander. Die Erscheinung erscheint sich als bildendes Princip. Dies kann für's Erste gefaßt werden bloß im reinen Begriffe, wie wir es dermalen fassen; so bleibt es einfach und todt, und es liegt in der That gar nicht vor ein Princip, sondern nur ein todtes Schema und Bild von einem Principe. Lassen wir das dermalen fallen und analysiren es nicht weiter, weil dies uns nur irren würde. Der Punkt wird zu seiner Zeit an die Reihe kommen. Oder es kann gefaßt werden in einem Sehen als wirklich, in der Anschauung, nach dem wirklichen Principsein gebildet; so wie wir oben diese Anschauung beschrieben haben. Es würde demnach darin angeschaut die Einheit des Wandels, und Wandel der Einheit. Wenn es nun so angeschaut würde, wäre dadurch das Princip, so wie wir dasselbe gefaßt haben, dargelegt, gleichsam wiederholt in seiner Selbstheit? Ich bitte: ein absolutes Princip, d.i. das, dessen Wesen darin besteht, daß es Princip, Grund einer Wirkung ist, kann durch keine Wirkung erschöpft werden. Jene Anschauung wäre aber immer die eines bestimmten Wirkens oder Handelns, also nicht des absoluten Princips

selbst: also nur ein Bild der Form eines Princips, gleichsam ein Exempel jenes unendlichen Principseins, ein Schema und Stellvertreter der unendlichen. Da aber das Princip selbst nur Bild ist, Bild eines Bildes, und da dasjenige, dessen Bild das Princip ist, die Erscheinung nämlich, selbst auch ein Bild ist, demnach Bild eines Bildes von einem Bilde: Schema III. Das Princip ist unerfaßlich für jedes Bild; jeder Ausdruck und jede Anschauung desselben ist darum nur ein Exempel seiner Form. Dies wird für die Anwendung sehr wichtig werden.

Jetzt wird Ihnen näher einleuchten, wie Sein vom Bilde, und Bild des Bildes vom Bilde selbst innerlich verschieden sei. Wir müssen suchen, diese Klarheit fortdauernd uns zu erhalten; auf sie kommt es der W.-L. einzig an. Aller Irrthum ohne Ausnahme besteht darin, daß man Bilder für das Sein hält. Wie weit dieser Irrthum sich erstrecke, den ganzen Umfang desselben hat wohl zuerst die W.-L. ausgesprochen, indem sie zeigt, daß das Sein nur in Gott sei, nicht ausser ihm; daß darum Alles, was im Wissen vorkomme, eben nur sein könne Bild. Mit dieser, eben nur negativen und allgemeinen Erkenntniß wäre wenig gewonnen: aber die Bilder sind, daß ich mich so ausdrücke, von höchst verschiedenen Potenzen; dem Sein näher liegend, oder entfernter. Wir wollen Wahrheit: dies kann nicht heißen, wir wollen das Sein, sondern wir wollen allenthalben das dem Sein am nächsten liegende Bild. Wo liegt dieses im Wissen? Im wirklichen Wissen sind diese verschiedenen Grade der Bildmäßigkeit vereinigt und verschmolzen. Es kommt darum darauf an, jedem Bestandtheile seinen Grad und seine Potenz anzuweisen. Die W.-L. ist darum eine Analyse des ganzen Bildersystems in seinen Abstufungen und Verhältnissen: sie erfüllt demnach ihre Bestimmung nur, inwiefern sie eintritt in die Werkstätte des gesammten Bildersystems. Jetzt stehen wir am Eingange derselben, und es war darum nöthig, dieses recht einzuschärfen. Nur wer über diese Punkte mich verstanden hat, kann mich fernerhin verstehen, da aus diesen (noch abstrakten, unwirklichen) Grundbildern wieder neue Bilder entstehen sollen.

Es ist zur Analyse noch Folgendes nachzutragen. Die jetzt

als Grundsehe nachgewiesene Sehe ruht auf dem Principsein, der Thätigkeit. Es zeigten sich uns aber im vorigen Kapitel zwei andere Grundformen des Sehens: das Denken, liefernd den reinen Begriff: bloße, rein subjektiv-objektive Form: ferner die Anschauung, in der diese subjekt-objektive Form ein bestimmtes, qualitatives Sein annimmt. Offenbar giebt die jetzt eingetretene Sehe ein drittes, kein stehendes Sein, sondern bewegliches, fließendes Thun. So viel ist dermalen über sie klar. Was sie noch weiter herbeiführen möge, muß die weitere Untersuchung ergeben.

Mit ihr ist synthetisch vereinigt die erste Form des formalen Seins, welches, da dies der Grundsatz der Sehe ist, durch das Erstere hindurch gesehen wird. Daß in dem Thun das qualitative Sein der Erscheinung sich abbilden werde, ist vorausgesetzt in unserer ganzen Schlußkette: wie es jedoch zu einer stehenden Anschauung eines solchen qualitativen Seins, einem seienden Bilde, oder Bilde des Seins kommen solle, läßt sich noch nicht absehen, und wir müssen es erwarten.

Daß das formale Sein vorausgesetzt werde, und das Leben, der Wandel zu ihm hinzukomme (Form der Substanz und Accidens:) jenes das Dauernde, dieses der Wandel des Dauernden sei; also die absolute Synthesis der Substanz und des Accidens, haben wir gesehen: ferner, daß dieses Hinzutretende, das Principsein (das wirkliche) sei: daß darum diese beiden Synthesen durchaus vereinigt sind. Auch das Letztere nämlich ist eine Synthese; denn das Princip kann wieder nicht angeschaut werden ohne Principiat.

Es ergeben sich demnach folgende Sätze: 1) Jede Substanz ist Princip: denn nur als dauerndes innerhalb des Wechsels, der ihr nur als Princip zukommen kann, ist sie Substanz. 2) Demnach: das absolute Accidens für jede Substanz ist das wirkliche Principsein: denn nur ein solches ist in der Substanz begründet, und kann ihr darum in der synthetischen Einheit des Denkens beigelegt werden. Es erscheint auch hier wieder die obige Fünffachheit der Substanz mit seinem Accidens als Princip mit seinem Principiat, verbunden in der absoluten Einheit des

Sicherscheinens. — Aus der Empirie kennen wir die Substanz als ein Leiden: das muß sich weiterhin aufklären, daß dies eben eine Umkehrung des Verhältnisses zufolge eines Gesetzes sei. In unsern Principien, die wir mit Recht als Grundprincipien ansahen, liegt nur das Angegebene.

Wir haben damit unser zweites Kapitel beschlossen, enthaltend die Analyse des Sich überhaupt, als dessen Grundform die Subjekt-Objektivität durchaus in diesem Verhältnisse sich ergab: Eins, dem erscheint; Eins, das erscheint: beides dasselbe.

Bei näherer Ueberlegung fand sich, daß sie erscheint sich, als sich erscheinend. Daher Duplicität jener Grundform: in der Form des Denkens und Anschauens. Sie erscheint als erscheinendes, sich abbildendes Leben und Princip. **Als**: dies die Grundanschauung, in der alle übrigen enthalten sind. Hierbei bleibt es nun.

Bemerken Sie, wie unsere Lehre einfach geblieben ist, als das, wie sie sich angekündigt hat, als Analyse des einfachen Sich. Dieses Sich hat sich freilich getheilt in ein doppeltes Sich: im Sicherscheinen liegt nämlich, daß die Erscheinung sich erscheine, als sich erscheinend. Dieses hat seinen Grund in dem Trennenden der Form des Bildwesens, indem im Denken das Formale, in der Anschauung das Qualitative, beides abgesondert heraustritt. Durch Einsicht in diese Form des Bildes erhalten wir darum die Einsicht, daß beides doch Eins ist, ein Sicherscheinen, was im Bilde heraustritt als ein Doppeltes, durch ein neues Mittelglied, das Als, vereinigt.

Achten Sie ferner auf unsere Lehre, wie sie in dieser Einfachheit sich behauptet. Es ist klar: wie wir das Sich sich spalten ließen in unserer vorliegenden Form, so müssen wir irgend ein in dieser neuen Form liegendes Glied wiederum sich spalten lassen, auf dieselbe Weise, durch das Bildwesen: und es läßt schon jetzt mit Sicherheit sich voraussehen und ist schon oben angedeutet, daß dies das Mittelglied, das Als, oder das Princip sein werde. — Zum äussern Hülfsmittel dieser Aufmerksamkeit auf unsern Fortgang gebe ich Ihnen Folgendes. Eigentlich hat das einfache Sich, das wir der Analyse stellten, sich gespalten in

fünf Glieder. Nach dieser Analogie, und falls dieser Fünffachheit überhaupt ein Grundgesetz zu Grunde liegt, wie sich dies schon jetzt gar wahrscheinlich macht, wird das neue Glied, das jetzt der Spaltung ausgesetzt wird, sich wieder theilen in fünf Glieder, welches, da ja die ersten fünf Glieder als Grundlage bleiben, gäbe eine zusammengesetzte neue Fünffachheit der Fünffachheit. Wer nur irgend eine vorläufige Kenntniß von der W.-L. hat, weiß, daß es ihr hauptsächlich ankommt auf die Einsicht in eine gewisse Disjunktion, die zugleich in einem Sinne ist fünffach, in einem andern unendlich; und wer meine Vorträge kennt, — daß ich stets die meiste Mühe darauf gerichtet habe, diesen Disjunktionspunkt Ihnen recht klar darzustellen. Von der Unendlichkeit haben sich schon oben in der Betrachtung des Begriffs eines absoluten Princips Spuren gefunden. Es möchte darum dieser Begriff des Princips wohl der gesuchte Disjunktionspunkt sein, und die Anschauung dieses Princips die Zwiefachheit der Spaltung setzen. Merken Sie darum recht auf, und arbeiten Sie mit mir, daß Ihnen dieser klar werde, und geläufig. Er ist der Einheitspunkt der W.-L. Wer diesen in der Gewalt hat, kann nach Belieben die W.-L. nach allen ihren Richtungen hin sich construiren.

Mit Gewinnung dieses Punktes ist eben darum auch die W.-L. in ihrem lebendigen Fortschreiten und Herabsteigen zu Ende. Bis jetzt sind wir herabgestiegen; die Lösung der vorhin angegebenen Aufgabe ist auch noch ein Herabsteigen. Daß es sodann zu Ende ist, kann ich sagen: es bedarf dann nur noch der ruhigen Analyse der in ihrem Wesen gegebenen fünf Hauptpunkte, und der weitern Vergleichung und Beziehung derselben aufeinander, die sehr lange fortgesetzt werden, aber auch in ihren Hauptpunkten abgebrochen werden kann. Darum kann die W.-L. sehr kurz vorgetragen werden; denn sie hat eigentlich nur die drei Kapitel; was ihr zum großen Vortheile gereicht, und was eine Hauptfrucht meines unablässigen Ringens nach Einfachheit und Klarheit in derselben ist.

Kapitel III.

Erster Abschnitt.

Das Kapitel ist lang; also Abschnitte, um nicht den Vortheil der Eintheilung zu verlieren. Nach welchem Eintheilungsgrunde wir sie machen, wird sich zeigen müssen.

Die Sicherscheinung zerfällt in ein formales Sein, welches Princip sein soll des qualitativen Seins der Erscheinung. — Das Princip also muß erscheinen: wie ist eine Erscheinung des Princips möglich, oder ein Schema III.: überhaupt: wie ist ein Schema III. möglich?

Ich bemerke der Form des Vortrags wegen noch dies. Wir hielten im ersten Kapitel die Erscheinung der Qualität für Schema II., indem das einfache Urbild in die subjektiv-objektive Form eintrat. Im zweiten sank sie zu Schema III. herab: und zwar dadurch, daß ein neues schematisches Mittelglied, das Princip, eintrat, welches durch seinen Eintritt ihm den Rang nahm, und es herabsetzte. Jetzt gehen wir demnach an die Frage nach einem Bilde des Princips, Schema III.; wobei es leicht sein könnte, daß da wieder ein neues Glied sich einschöbe, und so die Qualität abermals tiefer herabgesetzt werden müßte: oder auch — wie man es gleichfalls ansehen könnte, daß das aufgegebene Bild des Princips sich theilte in mehrfache Bilder.

Heute wollen wir diese Untersuchung vorbereiten, Stoff geben: Das innere (qualitative) Wesen der Erscheinung kann nicht erscheinen ausser als Principiat, Produkt, der Erscheinung selbst, als des Princips. Ich setze hinzu: nach der Bemerkung, die wir schon früher im Vorbeigehen gemacht haben; als solches kann es auch nicht erscheinen; denn das Princip ist durch kein mögliches Produkt zu erschöpfen, sondern es ist ein unendliches dafür. Die Aeusserung ist nur ein Accidens, das zu dem Principe hinzutritt, welches absolut als Princip gedacht ist, und in jeder Aeusserung, wenn man eine unendliche Reihe derselben setzte, Princip bleibt, wie es ist, noch zureichend für eine Unendlichkeit:

das Verhältniß des Accidens zum Principe bleibt in aller Unendlichkeit dasselbe, und wird niemals angegriffen oder geändert.

(Ueberzeugen Sie sich davon scharf. Es befinden sich seichte Begriffe im Umlaufe von einem allmäligen Näherkommen dem Unendlichen, einem Anfangen und Fortsetzen, dasselbe auszuschöpfen. Diese Begriffe gründlich los zu werden ist hier der Ort; auch dürfen wir sie gar nicht beibehalten, ohne uns das Verständniß des Folgenden zu verschließen).

Ein absolutes Princip ist dasjenige, welches nach jeder möglichen Aeusserung sich schlechthin äussern kann. Dies kann es nun nach vollzogenen unendlichen Aeusserungen eben so in's Unendliche fort: nach jeder Unendlichkeit ist die Unendlichkeit immer noch ganz, und nicht berührt. Keine mögliche Aeusserung benimmt darum Etwas der Unendlichkeit des Vermögens. (Hat man gedacht, die Kraft nutze sich nach und nach ab; dann hat man kein absolutes Princip, sondern eins mit einem endlichen Maße von Kraft).

Verhält es sich nun so, so tritt in allen unendlich möglichen Aeusserungen des Princips bloß heraus ein leeres Bild der Form eines Princips — eben das Principsein rein und schlechtweg, und der Charakter der Absolutheit geht verloren. Nach uns aber hat das Princip, als absolutes Princip, seinen Gehalt: es ist eben Bild der Qualität der Erscheinung. Als solches tritt es in keiner möglichen Aeusserung, wie wir sie dermalen aufgestellt haben, heraus. — Und so wird dann die Erscheinung ihrer innern Qualität nach überhaupt nicht sichtbar, oder die Erscheinung erscheint nicht als sich erscheinend.

Doch muß sie es; denn es ist schlechthin gesetzt, daß die Erscheinung sich erscheine ganz und unverfälscht, wie sie ist. Es würde auch ausserdem nicht einmal das Princip, noch die formale Aeusserung desselben Statt finden.

Es folgt darum aus der aufgestellten Unmöglichkeit nur so viel, daß sie nicht in dieser Form, sondern in einer andern erscheinen müsse. — (Es trifft darum unsere Vermuthung ein, daß ein neues Bild sich hier einschiebt).

In welcher Form nun? bleibt dem Denken überlassen: Ich

sage, das Qualitative müßte erscheinen als Gesetz der Principheit; dem Principe, das an sich gar keinen Gehalt hätte. Bei absoluter Freiheit. Jetzt bekommt es diesen Gehalt, so bleibt es auch Princip.

Diese Gestalt des Gesetzes muß es sich selbst geben: es muß, als absolutes, unsichtbares Princip, eintreten, um faktisches Princip zu werden sichtbar: — eine freie Welt, eine Gesetzes-Welt; beides als Bild des absoluten Princips. — Merken Sie dies indessen, bis wir es näher erforschen.

Dies zur Vorbereitung. Jetzt ernstlich zur Sache. Wir kennen die Sätze: die Erscheinung erscheint nicht, sie erscheine denn sich als erscheinend, d. h. in ihrem Erscheinen, wie sie innerlich ist, muß zugleich mit erscheinen, daß sie es ist, die da erscheint: das formale Sein neben dem materialen. Aber sie erscheint als erscheinend, heißt, sie erscheint als Princip. Nur als Principiat des formalen Seins, als des Princips dazu, kann das innere Wesen der Erscheinung erscheinen. So steht bisjetzt der Satz: (dies ist vielleicht die populärste Formel).

Jetzt haben wir gesehen, und wollen es noch auf eine andere und tiefere Weise einsehen: auch auf diese Weise kann die Erscheinung ihrem innern Wesen nach nicht erscheinen. (Es liegt ein Widerspruch gegen andere Sätze, darum eine Unmöglichkeit in dem aufgestellten Grundgesetze. Dieser Widerspruch und seine Lösung führt weiter).

Auf eine tiefere Weise. Wir haben nämlich oben um der Kürze willen ein Glied übersprungen.

Ich sage: erscheint die Erscheinung als Princip, so erscheint sie als absolutes und selbstständiges Sein. Denn im Princip liegt es, daß es sich äussere schlechthin aus sich, von sich, durch sich, (daß es absolute Causalität seines Seins und seiner Accidenzen sei). Sie erscheint darum hiernach nicht als Erscheinung, als Bild, sondern als Sein, als Ursprüngliches: die Erscheinung erscheint demnach überhaupt nicht.

— *Satz: die Erscheinung kann nur erscheinen als Princip*; denn nur so ist ihr formales und qualitatives Sein, die durch ihre Sicherscheinung getrennt wurden, vereinigt.

— *Gegensatz: die Erscheinung kann nicht erscheinen als Princip*; denn es erschiene sodann nicht die Erscheinung, *ein Bild*, sondern es träte in die Erscheinung das Bild ein *als selbst die Sache* und das *Wesen*. Die Erscheinung erschiene darum in ihrer Form unrichtig.

Wo ist der Satz des Widerspruchs? Princip giebt den Begriff des *Wesens*, und vernichtet in sich den Bildcharakter: Bild ebenso negirt das Wesen. Es ist ein völlig sich aufhebender Gegensatz. Beide Sätze müssen jedoch als absolute Gesetze der Sicherscheinung gelten. Wie lassen sich beide vereinigen?

(Regel der Vereinigung: frei sie denken, und im Denken analysiren, ihre Denkbarkeit erschöpfen: trifft man das Rechte, so ergiebt sich die *Evidenz*).

Die Lösung übrigens hat keine Schwierigkeit: wir dürfen beide Sätze nur neben einander ordnen: — Die Erscheinung muß als *Princip* erscheinen: dabei bleibt es. Dieses ganze Verhältniß muß nur auch wieder erscheinen, nicht als wahrhaftig, sondern *als Bild*. Gerade dasjenige, was *wir* jetzt wissen: die Erscheinung ist nicht Princip, Leben oder des Etwas, sondern sie ist ein in sich todtes Bild des absoluten Seins; Princip ist sie nur im *Sicherscheinen*, im Bilde, das sie von sich selbst hinwirft: — diese Einsicht soll in dem von uns objektiv anzusehenden Sicherscheinen der Erscheinung eben also eintreten. Die Erscheinung soll allerdings und muß erscheinen als absolutes Princip von sich, aus sich, durch sich, also als *Wesen* und *Realität*. Es muß ferner nur auch erscheinen, daß dieses ganze Verhältniß *nicht* wahr und real ist, an sich, sondern daß es nur ist Bild, und zwar *Bild des Bildes*: weil ein Bild des Bildes, ein Sicherscheinen des Bildes schlechthin nur möglich ist auf diese Weise. —

Der Widerspruch scheint gehoben, wenn wir nur das neue Glied recht verständen, durch welches er gehoben ist, und wenn wir ihn nicht vielmehr recht innig in dasselbe aufgenommen hät-

ten. Die Erscheinung erscheint sich, heißt hier, wie überall: sie wird sich subjektiv-objektiv in einer gewissen bildlichen Form. Sie erscheint sich als *Princip*, heißt: sie wird sich subjektiv-objektiv als absolut Erstes, Reales, *hinter* dem ein andres Princip gar nicht ist; also durchaus nicht als Bild. Sie erscheint sich als Bild, heißt dagegen: sie wird subjekt-objektiv als Zweites, Abhängiges, und durchaus *nicht* als Princip. Beide Erscheinungsformen sind darum durchaus entgegengesetzt, und schließen sich aus. Ist die Eine, so ist die andere nicht. In einander kann die Vereinigung nicht sein. Sie müßte darum auseinanderfallen.

Wie läßt sich dies denken? — Versuchen wir es so: irgend ein Produkt der Erscheinung = x müßte sein: dieses müßte subjektiv-objektiv werden, *als Princip*; und so subjekt-objektiv geworden, — *dasselbe* in dieser Gestalt, sodann als bloßes Bild erscheinen. Ich sage: *als* Princip, und setze diesen Punkt zuerst. Denn nur als Princip erscheint die Erscheinung: daß dieses ganze Verhältniß aber nur Bild sei, muß zu diesem ersten und schon seienden Erscheinen als Princip nur hinzukommen, damit darin die Erscheinung erscheine *als* Erscheinung, nicht als ein selbstständiges Wesen.

Analysiren wir dies genau. Daß auf diese Form Alles ankommt, daß sie so recht der eigentliche Mittelsitz der W.-L. sein möchte, ist aus dem Vorherigen wohl klar. Und nun kommt es mir besonders darauf an, daß Sie sie rein in der höchsten Abstraktion fassen. (Hinterher durch Nachweisung in der Facticität sie klar zu machen, ist sehr leicht: aber um selbst diese Nachweisung zu verstehen, und zu wissen, worauf man eigentlich zu sehen hat, muß man erst die reine Form gefaßt haben).

Die Urerscheinung A *erscheint* (nicht etwa objektiv; wie irrte man sich da, wenn man in der Stille ein Subjekt voraussetzte, *dem* sie erschiene, wie es freilich gewöhnlich geschieht, wodurch aber die W.-L. durchaus vernichtet wird: sondern) in reiner Einheit, als *erscheinend*: sie projicirt darum irgend ein qualitatives Bild = x; und zwar schlechthin nothwendig zufolge ihres Sicherscheinens. Ein Bild schlechthin geht aus ihr hervor,

dem vorläufig weder Subjektivität noch Objektivität, sondern Einheit zugeschrieben wird.

Dieses Bild erscheint als *Princip* unmittelbar, so wie es ist: es wird in dieser Gestalt subjektiv=objektiv; denn es liegt im einfachen Gesetze des Sich, daß die Erscheinung sich erscheine, und nur in der Form der Principheit sich erscheine. Damit nun (denn daß die Principheit das Principiat, und dieses vielleicht eine Sphäre, innerhalb deren es Principiat sei, in dem allgemeinen Bildersystem bei sich führen müsse, davon können wir dermalen abstrahiren): — ist die Forderung der *Sicherscheinung* der Erscheinung vollendet; in dem einfachen Gesetze, daß sie sich eben erscheine, liegt nicht mehr. Dies aber liegt in dem Gesetze, und dies erfolgt bis so weit, falls nur die Erscheinung ist, *nothwendig*. Bemerken Sie die streng nöthigende Gesetzmäßigkeit.

Kann man nun sagen: die Erscheinung erscheint sich: dieselbige Eine Erscheinung = A, welche das Bild x setzte? — Allerdings, das logische Subjekt dieses Sicherscheinens ist sie. Wir wissen es auch, daß *sie* sich erscheint. — Kann man dagegen auch sagen: sie erscheint sich *als solche*: nicht nur sie, sondern auch ihr *Erscheinen*, dergleichen ja das Principsein in x ist, *erscheint sich*? Wie es denn auch bei uns in der W.=L. der Fall ist. Nein. Sie erscheint sich als *Ding an sich*, das da Princip ist, als ein formales Sein mit diesem Charakter.

(Daher der Irrthum, daß man das Bild für die Sache nimmt, weil man eben aufgeht im bloßen Erscheinen. — Das Princip erscheint als die Sache selbst; aber es erscheint nothwendig so. Wie diesem Irrthum abzuhelfen sei, davon ist eben hier die Rede).

Wir haben nun ein wirklich vollendetes Sicherscheinen als *Faktum*, auf das wir ausgingen: ein vollkommen begreifliches Gesicht: — ein subjektiv=objektives *Princip*. Ohne seinen Exponenten jedoch und mit dem nachgewiesenen Irrthum. Der Fall ist nur complicirter derselbe, wodurch wir genöthigt wurden, das vorher als Schema II. angesehene qualitative Sein der Erscheinung zum Schema III. herabzusetzen, und die Erscheinung

als Princip dazwischen einzuschieben, wodurch Schema I. ganz an dem Gesichtskreise verschwand, und Schema II. in sich aufging ohne Exponenten: gerade so ist es hier.

Es ist auch klar, daß alles im Hintergrunde Liegende, das Produkt x, die formale Erscheinung als das Producirende, und Alles, was in unsern Vordergliedern liegt, darin verborgen wird; denn so gewiß ein Princip gesehen wird, wird Nichts jenseits desselben gesehen; mit seinem Gesichte ist der Gesichtskreis abgeschlossen.

Nun soll, eben um diesen Exponenten zu liefern, und den Irrthum zu berichtigen, dieses ganze Verhältniß erscheinen *als Bild*. — Ich bitte, *was* soll erscheinen? Offenbar dieses Gesicht des Princips selbst in seiner *Vollendung*, wie wir es beschrieben haben. Es soll erscheinen, heißt, es soll in einem Bilde, und schematisch *sich* heraustreten; (verwechseln Sie dabei die verschiedenen Standpunkte nicht:) in dieser Gestalt objektiv werden, für ein neues Subjektives, also für ein höheres und zweites Gesicht. — Das Gesicht, selbst subjektiv=objektiv, ist nicht mehr *unmittelbar*, sondern es ist in diesem ganzen Sein *objektiv* für ein neues Subjektives: Gegenstand eines neuen Gesichts, und so nur der *Schatten* und die Erscheinung des ersten Gesichts: nicht mehr lebendiges Sehen und Sein, sondern ertödtetes, als leeres Objekt eines Bildes hingestellt. (Diese Beziehungen werden gewöhnlich in ihrer Schärfe nicht gefaßt; doch kommt auf sie Alles an). — Zu diesem Bilde des ersten Gesichts soll nun hinzutreten, und damit sich synthetisch vereinigen der *Begriff*, daß es ein bloßes Bild sei, und nicht Wahrheit und Sein, kurz die von *uns* darüber entwickelte Einsicht. Ueber diesen Charakter, um dessen willen das ganze neue Gesicht ist, und über das Entstehen desselben bedarf es keiner weitern Frage: er entsteht schlechthin, wie nur dieses neue Gesicht entsteht.

Also Resultat: Unter dieser Voraussetzung, und für die Lösung des aufgestellten Widerspruchs mußte erscheinen eine (faktische) Erscheinung, gesehen werden ein Gesicht: das des *Princips*. Halten wir uns für's Erste lediglich an diese Form. Die Erscheinung und die Erscheinung der Erscheinung fällt auseinander. Beides kann nicht zugleich sein. Es ergiebt sich dar=

aus eine *Disjunktion entgegengesetzter Zustände* in der Einen Sicherscheinung der Erscheinung. Sodann: die Erscheinung (das Princip) ist für *ihre Erscheinung* Sache, Wesen; für die *Erscheinung* der *Erscheinung* dagegen *Bild*: das Bild aber ist *abhängig* vom Wesen, nicht umgekehrt. Also in der Disjunktion dieser Zustände ist die Erscheinung des Princips nothwendig vorauszusetzen ihrer Erscheinung als des bloßen Bildes.

Dieses Gesicht der Erscheinung als des *bloßen* Bildes wird nun, falls es sichtbar wird, sichtbar *schlechthin*; es macht sich eben selbst sichtbar, nach dem Gesetze, daß das Princip als Bild erscheinen solle.

Dieses *nochmals* sich Sichtbarmachen in einem Bilde eines solchen, das schon selbst ist ein *Gesicht*, ist nun ohne Zweifel das, was man meint, oder meinen sollte, wenn man spricht von *Reflexion*; und wir kommen nun auf ein bekanntes Wort. Das Reflektirende (das logische Subjekt in jener Formel: die Erscheinung erscheint sich als bloßes Bild —) ist das *Gesicht* selbst, nicht etwa ein vorgebliches substantielles Ich (die Erscheinung selbst vollzieht in sich jenen Akt der Reflexion). Wir haben unermeßlich gewonnen für die Tiefe der Darstellung, daß wir dieses aus der Reflexion wegbringen; und diese stellen über jenes. Dieses Gesicht reflektirt *sich*, d. h. es macht sich, das schon subjektiv-objektiv ist, in einem neuen Bilde seiner selbst nochmals objektiv für ein neues Subjektives.

Also *Eine* (faktische) Erscheinung reflektirt sich. — Inwiefern man aber sagen könne: *die* Erscheinung reflektirt sich: hängt ab von folgender Untersuchung, von welcher auch noch mehr, ja gewissermaßen Alles abhängt.

1) Schon oben ist gezeigt: aus dem Sicherscheinen der Erscheinung folgt nothwendig das Erscheinen derselben als Princip. Dieses *Sich* aber folgt auch, wie sie selbst, aus dem göttlichen Sein. Bis dahin geht darum das Seins-Gesetz der Erscheinung: das *muß* sein schlechthin und absolut.

2) Wie steht es dagegen mit der *Reflexion*? Ist diese auch nothwendig, und kann nicht nicht sein? Wir wollen uns nicht übereilen. — Aus dem Sicherscheinen der Erscheinung *als solcher* folgt sie ebenso nothwendig, als aus dem *Sich*erscheinen das Erste folgt. Könnten wir darum das erste eben so schlechthin setzen, als das zweite, so müssen wir sagen, auch diese Form der Reflexion ist ebenso absolut durch das Seinsgesetz, als die Form des Princips. Aus dem Postulate der *Wahrheit* und *Richtigkeit* im Sicherscheinen der Erscheinung, die wir kennen, weil wir sie von unserm Standpunkte aus haben, folgt es. Aber können wir dieses Postulat selbst so absolut setzen und postuliren? Bisjetzt hatten wir dazu keinen Grund. Wir wollen es eben aus etwas Anderm ermessen! Die Form der Reflexion, die wir sattsam kennen, ist dazu gut. — Wir wissen: die Projektion der Erscheinung als Bild ist Resultat eines Lebens unter dem Gesetze. Zu dieser muß es gekommen sein, wenn die Reflexion möglich sein soll. Die Reflexion selbst ist nur *weitere Bestimmung* des Lebens, das schon vor derselben ist, und *Leben* ist: also in sich und durch sich. Die Reflexion ist demnach Offenbarung des Lebens, das zu seiner Vollendung ihrer nicht bedarf, *ohne*-alles zwingende Gesetz.

Also: — zufolge der Reflexion, und diese gesetzt, erhält die Erscheinung ein absolut *freies* und *selbstständiges Leben* in der That und Wahrheit: nicht Erscheinung, sondern *Grund* der Erscheinung; (eben auf dem Gebiete der Reflexion). Diese Freiheit hat ein *Gesetz* der Freiheit; sie soll ins Werk gerichtet werden, damit *Wahrheit* sei, damit die Erscheinung als solche erkannt werde, und hinter ihr Gott. Umgekehrt: soll die Erscheinung *als solche*, und so Gott in seiner Reinheit erscheinen, so muß die *Freiheit* sein: denn nur das freie und selbstständige Leben kann sich reflektiren. Jenes Gesetz ist *Realgrund der Freiheit*. So gewiß die Erscheinung ist, so gewiß *soll* sie sich *als* Erscheinung erkennen; und so eine *neue* Form des Gesetzes. Nachdem jedoch in der Reflexion ein selbstständiges Leben sich gezeigt hat; so ist es begreiflich, daß wir dieses nicht einem Gesichte, als einem Zustande, und Accidens der Erscheinung, sondern der *substantiellen Erscheinung* selbst zuschreiben werden. Wir werden darum sagen: die *Erscheinung* reflektirt

sich. Die Bedingung kennen wir: sie muß sich erscheinen in einem faktischen Gesichte, als Princip und Wesen. Dieses, als zu Stande gekommen durch das absolute Gesetz, wird dabei vorausgesetzt.

Sie reflektirt sich, wenn nämlich überhaupt reflektirt wird. Wird reflektirt? Kann ich dies aus dem Gesetze sagen? Nein: also es kann reflektirt werden!

Die Erscheinung ist eingesehen worden als unter einer gewissen Bedingung, daß sie nämlich in einem faktischen Gesichte als Princip sich erscheine; — über deren Bewahrheitung wir Geduld haben müssen. — Bemerken Sie die ganze Veränderung unseres Räsonnements — in sich führend absolute Reflexibilität (nicht Reflexion): und ist dadurch realiter bestimmt worden durch ein ganz neues Merkmal. Dadurch hat sich nun unsere ganze Ansicht der Erscheinung geschieden in zwei Hauptheile und unsere Untersuchung in zwei Fragen: 1) Was folgt in ihr aus dem absoluten Gesetze? 2) Was kann in ihr folgen aus der freien Reflexion? Daß beides zusammenhängt, indem die Reflexion das nach dem Gesetze zu Stande Gekommene, als das in ihr abzubildende Wesen voraussetzt, ist klar. — Aber es könnte wohl noch eine dritte Frage geben. Setzen wir voraus, daß das Absolute als solches, und so die Erscheinung als solche erscheinen solle; so gehört die Reflexibilität, ohne welche jenes nicht möglich ist, durchaus selbst zum ursprünglichen Sein und Wesen der Erscheinung; und die Erscheinung als solche ist nicht ohne sie. Was aus dem Wesensgesetze folgt, ist daher durch die Reflexibilität, da sie das Wesen der Erscheinung umfaßt, bestimmt. Alles, was die Erscheinung ist, muß reflexibel sein. Ferner ist dadurch auch die Freiheit bestimmt: sie soll reflektiren. — Setzen wir darum die Frage ganz einfach: was folgt aus der Reflexibilität, als Wesensgesetz; wo diese Folge eine nothwendige ist; und als Freiheitsgesetz; wo die Folge eine bloß mögliche wäre: so haben wir Beides vereinigt, und die Aufgabe vereinfacht.

Wir haben damit eigentlich die Aufgabe gelöst: Wie erscheint die Erscheinung als Princip; indem wir ein noch Höheres

gefunden haben, als wir suchten, eine reale Freiheit der Erscheinung. Wir selbst von unserm Standpunkte der W.=L. aus erblicken sie als absolut reales und lebendiges Princip in ihr selbst. Als Reflexionsvermögen ihrer eigenen Erscheinung ist sie nämlich dieses. Alle Erscheinung der Principheit in ihr selbst wird nun von diesem Reflexionsvermögen abhängig, und darin befestigt sein.

Wir können darum den ersten Abschnitt des dritten Kapitels schließen, um uns zur Untersuchung der nächsten Aufgabe zu wenden: Was ist nun jene Reflexibilität, und was liegt in ihr? — Wir gehen zur Analyse der Reflexibilität, die ganz getreten ist an die Stelle des Sich, das wir vorher analysirten. Auch sie ist Sich, aber ein Sich mit Freiheit. Was aus diesem Charakter folgt, wollen wir eben sehen. — Zum Schlusse dieses, und zur Einleitung in's Folgende einige allgemeine Bemerkungen.

1) Die Einfachheit unseres Systemes bewährt sich auch hier. — Jene Formel des zweiten Kapitels: Sich ist verwandelt in Reflexibilität; ein freies Sich. Alles frühere nur Hinleitung zu diesem Begriffe. Mit dessen Analyse wird die Deduktion der W.=L. enden; wie Sie sehen, liegen darin die zwei Welten, die der Gesetzmäßigkeit, in welche die Freiheit selbst mit aufgenommen worden, und die der Freiheit selbst. Beide werden durch den Begriff der Reflexibilität bestimmt und weiter gestaltet.

2) Das Bisherige war schwer, damit das Künftige desto leichter werde. Dieses, als dadurch bestimmt, und daraus folgend, erläutert wieder Jenes. Aber das Erste muß man, so viel es hier nöthig ist, begriffen haben, indem man ausserdem zum Zweiten, und zu der Erläuterung, die man von demselben erwartet, durchaus nicht kommt.

3) Eine Hauptfrage für alle Philosophie, auf welche die wenigsten Systeme klar und unumwunden antworten, ist die: giebt es wirklich ausser Gott eine Freiheit, eine Selbstbestimmung aus sich, von sich, durch sich? Wir haben dieselbe schon ganz klar und unumwunden mit Ja beantwortet. Bringen wir jedoch damit nicht ein absolutes Aus sich, Durch sich in die Erscheinung, die doch schlechthin nicht durch sich ist; also einen Wider-

spruch? Wir verlangen nur recht verstanden zu sein. Die Erscheinung ist allerdings frei; sie ist ein Leben überhaupt, nicht von sich, sondern durch Gott: selbst aber bestimmend dieses Leben durch sich. Sie ist darum in der letzten Bedeutung allerdings selbstständiger Grund von Etwas, das ohne sie durchaus nicht ist: aber von keinem Sein, da sie ja selbst dies nicht ist, sondern von Erscheinungen. So frei ferner ist sie nach dem Gesetze, das das Erscheinen Gottes ihr giebt: sie soll frei sein; und alle die Aeusserungen ihrer Freiheit, die durch das Gesetz bedingt sind, und in ihm liegen, sollen sein. Nur kann das Gesetz sich nicht durch sich selbst zur Wirklichkeit bringen; sondern die Verwirklichung liegt in der Freiheit. Die Freiheit ist darum eine lediglich formale: nicht Grund des Was, denn dies ist das Gesetz, sondern Grund des Daß. Eine Freiheit des Was, qualitativ, ist schlechterdings ungereimt. Ob sie überhaupt sei, oder nicht, hängt von ihr selbst ab. Was sie dann wird, und wovon der Grund, liegt im Gesetze.

Diese Freiheit ist nun nach ihrem Gehalte Reflexibilität und durchaus nichts weiter: Besinnungsvermögen über die durch das absolut (mechanisch) gebietende Gesetz herbeigeführte Erscheinung: also Grund eines gewissen Erscheinens der absolut gegebenen Erscheinung, welches Erstere sich eben, wenn nur die Form der Besinnung durch absolute Freiheit eintritt, selbst macht durch das Gesetz. Also Resultat der Freiheit ist eine bloße Ansicht dessen, was schlechthin ist und sich selbst macht. Wie nun das, was uns als Freiheit erscheint, das Wirken, das sittliche nämlich, (denn ausserdem, wenn uns das empirische Wirken auch als Freiheit erscheint, sind wir ganz im Irrthume:) und das Höchste, der Wille, denn doch auch nur sind eine gewisse bestimmte Form der Besinnung, werden wir eben nachweisen müssen. Grund aller Realität in der Erscheinung ist diese Freiheit; die eigentliche und einzige Wurzel des Realen in der Erscheinung.

Das logische Subjekt dieser Freiheit ist die Erscheinung im Sicherscheinen. Wie nun diese Freiheit an die vernünftigen Individuen komme, und denselben beigelegt werden möge, haben wir eben auch zu zeigen: indem ja noch überhaupt zu zeigen ist,

wie es zu einem Ich, und zu einer Spaltung desselben kommen möge. Jetzt haben wir den Satz: daß die Erscheinung eben frei sei, in seiner Grundeinheit eingesehen, und dies ist das Wichtigste.

Wenn dies nun so ist, daß die einzige wahre Freiheit der Erscheinung die sei, zu reflecktiren: — so läßt sich dem Menschen nichts anmuthen, als sich eben vollständig zu besinnen: dies aber läßt sich auch Allen anmuthen. Mit jenem hat er Alles. Es wird sich so finden, und ich bitte Sie, es wohl zu bemerken.

4) Zuvörderst machen Sie sich unser gesammtes Räsonnement deutlich durch eine Anwendung auf das ganze gewöhnliche Bewußtsein. Wir haben gezeigt: Ohne Reflexion erscheint das, was eigentlich nur ein Bild ist, als Sache, weil es erscheint als Princip. Kommt denn dieser Irrthum etwa wirklich vor? Ich habe gesagt, aller Irrthum besteht darin, daß man bloßes Bild für die Sache hält: den wahren Umfang dieses Grundirrthums zeigt die W.-L., indem sie das ganze Wissen ohne Ausnahme in Bild auflöst, und das Sein allein in Gott setzt. Daß nun gegen diesen Satz gehalten der Irrthum fast allgemein ist, ist wohl klar. Im Einzelnen: hat nicht Jeder unter uns sich alle die Tage seines Lebens für ein selbstständiges Sein gehalten? (Gewissermaßen, und in einem gewissen Sinne muß er auch, und soll er das; aber darüber können wir uns erst zu seiner Zeit erklären): da er doch ein Bewußtes, also sicher ein Bild ist, vielleicht ein auf sehr mannigfaltige Weise zusammengesetztes Bild. Sie sehen zugleich, daß dies um der Principheit willen geschehen; denn Sie haben alle die Tage ihres Lebens sich angesehen, als selbstständige Ursache. (Wenn Sie die Sinnenwelt auch als Sein ansehen; so kommt es eben daher, daß sie denselben Begriff des Principes von sich selbst aus, und indem dieselbe Ihrer Einwirkung widersteht, und als Selbstständiges erscheint, auf sie übertragen). Woher nun dieser und aller andere Irrthum? Daher, daß nicht reflektirt wird! (Sie sehen darum, wie recht Schelling hat, der ein wirkliches Sein innerhalb des Bewußtsein haben will, die Reflexion an der Stelle, wo sie ihm ungelegen ist, sich zu verbitten). Wie geht es nun zu, daß der Irrthum eben ist, und sich selbst giebt, die

Wahrheit aber gar wohl nicht sein kann, und das Reflektiren unterbleiben kann? Antwort: Weil die Ansicht des Princips, als der Grund des Irrthums, durch das mechanische Gesetz der Entwicklung einer Erscheinung sich eben von selbst macht: die Reflexion aber nicht von selbst sich macht, sondern durch Freiheit vollzogen werden muß: daß Reflexibilität gegeben ist, nicht aber Reflexion.

a) Sie sehen, wie es sich mit jener Maxime verhalte, sich eben gehen zu lassen, um zur Wahrheit zu kommen! Sie ist ganz consequent, um mit Hochmuth blind, und im Irrthume zu bleiben: herrlich für die Trägheit und den Hochmuth.

b) Reflexion durchsetzen will die W.-L.; Besinnung der Besinnbarkeit vollständig vollziehen: reflektirte Reflexibilität in ihrer Ganzheit sein: als diese kündigen wir sie nun eben an, wir sind darum am Platze, wo dies ihr eigentliches Geschäft anhebt. —

5) Zu dem Uebersichtnehmen für's Folgende gehört, daß wir einen Satz, der streng die Kette unsers Systems schließt, und den wir oben nur kurz vortrugen, weiter auseinander setzen. Wir sagten: die Reflexibilität, oder die Freiheit, gehört zum absoluten Sein der Erscheinung: und dieses ganze Sein ist durch dieselbe begriffen. — Ist so sehr unser Ernst, daß wir durch die bloße Erschöpfung der Reflexibilität auch das Wesen der Erscheinung zu erschöpfen glauben.

Die Reflexibilität gehört zum Wesen: dies gründet sich auf den frühern Satz: das Absolute soll erscheinen als solches. Dies kann es nun schlechthin nicht durch einen bloßen Mechanismus des Sicherscheinens, sondern nur durch Reflexion auf denselben in seiner Gegebenheit, die ein Leben innerhalb des Lebens, und so Freiheit ist. Die Erscheinung muß darum frei sein, so gewiß das Absolute, als solches, in ihr erscheinen soll: sie ist nothwendig frei. (So muß der Satz gefaßt werden. Recht verstanden von der substantiellen, nicht accidentellen Freiheit, der allgemeinen Reflexibilität).

Gott macht sich nicht unmittelbar zum Erscheinenden, sondern nur mittelbar in und vermöge der Freiheit der Erscheinung: seine wirkliche Erscheinung ist ein Produkt der Erscheinung

selbst vermittelst der ihr zu diesem Behufe einwohnenden Freiheit. Er kann erscheinen nur in einem Freien.

Die Erscheinung ist darum schlechthin ein Freies: durch und an Gott, ein bloßes, reines Vermögen, zu erscheinen und sichtbar zu machen so Sich, wie Gott. Dieses ist ihr ideales Sein durch Gott. (Der Ausdruck wird sogleich deutlicher werden). Was sie noch weiter ist, ist sie durch sich selbst; Alles ist jedoch nur eine weitere Bestimmung ihres idealen Grundlebens. Dies ihr faktisches, oder wirkliches Sein. — Das ideale, durchaus kein wirkliches, sondern der Grund desselben: aber selbst begründet in dem göttlichen Sein: nur denkbar, nicht anschaubar, — und zwar durch ein Faktum, ein Wirklichwerden eines Vermögens, zu denken, in ihm selber. Weiter kann man über das ideale Sein hier sich nicht aussprechen.

Das ideale ist ein an sich durchaus nicht erscheinendes Sein, sonst fiele es in die faktische Anschauung: in sich verborgenes, wahrhaft geistiges und so Gott ähnliches Sein. Geistig = was nicht erscheint, sondern nur in sich selbst ist. Dazu kann der gewöhnliche Mensch sich nicht erheben; denn Erscheinendes und Seiendes ist ihm Eins. Ferner; den Unterschied zwischen dem Sein und der Erscheinung, d. i. demjenigen, was das Bildwesen aus sich dazu fügt, merkt man gewöhnlich gar nicht, weil man nicht zu Ende reflektirt. Nun erscheint zwar auch nach uns alles Sein: nämlich Gottes, und das ideale Sein der Erscheinung (das Letztere in der Aeusserung der Freiheit). Nur erscheint es nicht, wie es ist, die Erscheinung bringt das Ihrige mit hinzu. Diese Sonderung soll nun hier gemacht werden, damit Gott nach Abzug der Bildform in seiner ursprünglichen Reinheit erscheine. So erhellet recht die Freiheit als Grund der Erscheinungen, qualitativ genommen: indem jenseits ihrer Aeusserung durchaus keine qualitative Erscheinung ist. Ihrer Aeusserung zusehen, heißt darum allerdings sich in den Werdepunkt der Wirklichkeit stellen, der Schöpfung der Welt zuschauen, die hier nur eine andere Bedeutung bekommt, als gewöhnlich.

So ergiebt sich eine Disjunktion in der Erscheinung selber: entweder mögliches Princip; (als solches absolute Einheit):

oder *wirkliches* Princip; als solches Mannigfaltigkeit, ja Unendlichkeit. Hieraus folgt: 1) Gott fällt nicht in die Zeit, indem ja das *ideale* Sein seines Bildes nicht einmal hineinfällt. — Nur durch die Wirklichkeit reißt es sich los aus der Einheit, und giebt sich Preis der Zeit, als der Bildform der Wirklichkeit des unendlichen Princips. 2) Hier zeigt sich ein *Dualismus*, aber durchaus nicht des *Seins*, annehmend zwei Wesen, und Absoluta: dergleichen der gewöhnliche Dualismus fordert. — Wo kann von einem solchen die Rede sein? Durchaus nur in der Erscheinung, und zwar der *wirklichen*: in der Erscheinung als dem *Objekte* eines Subjektiven. Da denn doppelt: a) *Sein*, und *Erscheinung*: oder eigentlicher die Erscheinung des *Seins* (der *Begriff*) und die Erscheinung der Erscheinung, die *Anschauung*. b) Ferner zerfällt die Erscheinung in die doppelte Form des *idealen* und *wirklichen* Seins: der absoluten *Einheit* und unendlichen *Mannigfaltigkeit*; des *Ueberfaktischen* und *Faktischen*. 3) Daraus Definition des *Wirklichen*, als *Produkt der Freiheit*: als solches ist es schlechthin *sichtbar*; denn sichtbar ist eben die Erscheinung als Princip: in Aeusserung aber der *Freiheit* ist die Erscheinung wirklich. Alles Sichtbare ist demnach *wirklich*, alles Wirkliche ist *sichtbar*. Alles Wirkliche ist *Erscheinung* und nicht *Sein*. Wiederum: die wirkliche Freiheit steht schlechthin unter einem Gesetze des *Was*, und dieses *Was* ist das schlechthin unsichtbare, und ideale Sein. Allem Wirklichen liegt darum das ideale, unsichtbare, übersinnliche Sein zu Grunde, und wird sichtbar in demselben: nicht so *wie* es ist, aber *daß* es ist. So hängen die zwei Welten zusammen, und sind nicht eine ohne die andere. — Die Andern wollen entweder durchaus keine Geisterwelt; oder sie ziehen die Geisterwelt herab in die *Sinnenwelt*. — Probe der Wahrheit aber der Satz: Das Geistige hat keine Gestalt: es ist nicht *anschaubar*, nur *denkbar*, und zwar als das in dem Sinnlichen Erscheinende, der Grund und Princip desselben; das einzige Merkmal, unter dem es sich selbst darstellt.

6) So viel im Allgemeinen über die Reflexibilität als *Freiheit* als absolute Selbstständigkeit, Leben aus sich und von sich

der Erscheinung. Jetzt Einiges darüber, daß sie Reflexibilität ist, und besonders, wie durch die Reflexibilität das Wesen der Erscheinung bestimmt werde. — Hier im Allgemeinen und der bloßen Form nach. Das Besondere aufzuzeigen, ist sodann unsere Aufgabe im zweiten Abschnitte.

Wir standen so: Da in der Form des Sicherscheinens die Form des Princips liegt, so müßte die Erscheinung ein X projiciren, das unmittelbar subjektiv-objektiv wird als Princip. — Dieses müßte wieder reflektirt werden können in einem neuen Gesichte, als bloßes *Bild*. — Wird es wirklich reflektirt oder nicht? Ich weiß nicht. Wohl aber *kann* es schlechthin reflektirt werden. Es ist reflexibel nach dem absoluten Gesetze der Erscheinung. Es wird darum gleich, was wohl zu bemerken, nach dem Gesetze der Reflexibilität projicirt: nicht ein bloßes Projiciren eines X, sondern das Projiciren eines reflexiblen X. — Das Projiciren steht unter dem Gesetze der Reflexibilität, schlechthin, mechanisch, und muß demselben gemäß projiciren, ob es nun wirklich zur Reflexion jemals komme, oder nicht. Es möchte dadurch in der Sache viel geändert werden, wie sich bei der nähern Untersuchung zeigen muß; jetzt kommt es darauf an, daß wir den Satz in seiner *Einfachheit* einsehen. Die Disjunktion desselben, und grade diese, ließe sich hier noch nicht begründen — dies über X, — als das erste bis jetzt deutlich erkannte Grundprodukt der innern Principheit der Erscheinung. Das ist die Erscheinung nicht selbst, sondern ein von ihr losgerissenes Produkt. Der Satz der Reflexibilität hat aber in der Betrachtung über ihn unvermerkt sich zu einer höhern Allgemeinheit erhoben: *die Erscheinung ist eben schlechthin reflexibel für sich selbst*, wie sich versteht, als ein *bloßes Bild*; sie muß darum zum Behuf der Möglichkeit ein solches Bild von sich projiciren: *projiciren*, sage ich, nach Reflexibilität, als dem mechanisch darin wirkenden Gesetze; *ein solches*, sage ich, das erst im Reflexionsgesichte erscheine *als Bild*, darum im ersten Gesichte als *Sache* und *Wesen* selbst, das Reflexibilität wäre, und nichts Anderes. (Im Vorbeigehen: dies möchte nun wohl das bekannte, als gegeben vorgefundene Ich sein).

Ferner: der Satz: die Erscheinung ist schlechthin *reflexi-*

bel, gilt ohne Zweifel mit unbedingter Allgemeinheit; es muß schlechthin Nichts in ihr sein, das nicht reflektirt werden könne. (Sie muß sich durchaus durchsichtig sein. — Realisation desselben ist eben die W.-L. selbst). Aber wir haben eben gesehen: die Erscheinung projicirt, und sie reflektirt. Sie muß darum nicht bloß als seiend Bild, wie wir dies eben ausgesprochen haben, sondern auch als projicirend und reflektirend, sich reflektiren. Darum muß das Projiciren sowohl als Reflektiren gleichfalls ursprünglich durch das Gesetz der Reflexibilität bestimmt sein, und nach demselben einher gehen. Auch hier wird darum wieder die doppelte Disjunktion von Producirendem und Reflektirendem, und hier wiederum in Reflektirtes und Nichtreflektirtes vorkommen müssen. —

(Das Reflektiren des Reflektirens, in welchem letztern Projiciren und Projektion zugleich darin liegt, ist nun eben die W.-L.: Freiheit der Freiheit; Freiheit, sich über die Freiheit zu erheben, und sie selbst zu verstehen: voraussetzend daher das erste, einfache Reflektiren. — Es wird daher sehr begreiflich, warum die W.-L. so wenig Glück macht. Sie sollen in ihr reflektiren auf die Reflexion, und haben einfach noch gar nicht ordentlich reflektirt). — Es hat erhellet, daß in der Reflexibilität liegt eine Disjunktion des Gesichts, daß die angeführte Reflexion darum ist eine Mannigfaltigkeit von Gesichten, und zwar in einer aufsteigenden Reihe zu größerer Klarheit, Reinheit und Wahrheit, in welcher jedes Gesicht bedingt ist durch ein von ihm vorausgesetztes: von welcher Folge wir bis jetzt so viel einsehen. Die Projektion X muß sein, um reflektirt werden zu können als Bild. Diese Reflexion des X als Bild muß sein, falls die Erscheinung selbst reflektirt werden soll, als das projicirende und reflektirende. Es muß endlich reflektirt werden, daß diese Anschauung des Projicirens eben auch eine Reflexion sei, wenn die Erscheinung ihr gesammtes Reflektiren zusammenfassen, und ihre Reflexibilität ermessen soll, wie es die W.-L. thut.

Durch dieses Gesetz der Reflexibilität ist aber die Projektion der Erscheinung schlechthin bestimmt; sie muß darum in absteigender Reihe ein solches Bildersystem produciren, unter einander und

durcheinander bestimmt, und so, daß das Bildliche darin nur durch die aufsteigende Reihe der Reflexion abgestreift werden könne.

Unklarheit demnach heißt: Stehenbleiben im Bilde: Klarheit, Abstreifen des Bildes. Inwieweit dies sein könne, und wo es stehen bleiben müsse, wird sich zeigen. Irrthum ist nicht im Sehen, sondern nur im Urtheil, in der Subsumtion unter den Begriff. Dieses Gesetz der Reflexibilität für die Projektion wollen wir nun einsehen, und so uns in die Werkstätte des Bildens stellen. Nach diesem Gesetze besteht jedes Gesicht aus höchst verschiedenartigen Elementen von Bildwesen. In diese Elemente nun jedes Grundbild, die Sinnenwelt, wie die Vernunftwelt zu zerlegen, dies ist von nun an unsere Aufgabe, und dies kann uns gelingen nur durch Einsicht in jenes Gesetz.

Sie werden auch hier eine Fünffachheit vermuthen. Mag sein; aber hier ist noch Nichts genau darüber angedeutet. Es gehören dazu bestimmte Formeln, die wir erst suchen wollen.

Zweiter Abschnitt.

Das Resultat des Vorigen war: das Sicherscheinen ist Reflexibilität, Besinnbarkeit der Erscheinung, herbeigeführt also: die Erscheinung kann sich erscheinen nur als Princip; dann aber erscheint sie sich nicht als Erscheinung, sondern als Sache. Doch kann dieses nicht anders sein: soll sie nun doch als Erscheinung, als Bild sich erkennen; so muß sie in dieser vollendeten Erscheinung sich wieder erscheinen als Bild. Daher auseinanderfallende Bildzustände; Zweiheit der Gesichter, die durch einander bedingt sind. Sage mir, was liegt in dieser Sichreflexibilität = Sicherscheinen? Das gesammte System des Bewußtseins. Dies daraus herzuleiten, von nun an unsere Aufgabe.

1) Hier ergeben sich nun die eigentlich charakteristischen Untersuchungen der W.-L.; ihr durchaus überfaktisches Wesen, indem

sie aus jenem Gesetze heraus die Erscheinung sich gestalten sieht, ohne allen Rückblick auf Fakticität.

2) Dies Gesetz der Reflexibilität hat sich nun als ein Disjunktionspunkt gefunden. Gehen wir aber darauf ja nicht bedachter Weise aus, sondern wir müssen dazu genöthigt werden. Jetzt erscheint es noch als einfacher Punkt. Wir haben ihn eben zu durchdringen und zu umfassen in dieser Einfachheit. Hierbei verfahren wir nach einer mir bekannten Methode, von welcher ich vorläufig freilich nicht Rechenschaft geben kann.

Nochmals die Frage deutlicher: die Erscheinung ist Reflexibilität ihrer selbst: was wird durch dieses Vermögen gesetzt in die Erscheinung? Wie wird sie dadurch ihrem Wesen nach bestimmt, und wie fällt sie demzufolge aus im wirklichen Erscheinen? Machen Sie sich dies recht deutlich: 1) Die Erscheinung ist Erscheinung Gottes. Was sie als solche ist, ist sie eben durch Gott selbst. Dies ist offenbar nicht a priori einzusehen, sondern aus dem Erscheinen Gottes zu erwarten. Es ist das Reale in der Erscheinung. 2) Ist sie eben Erscheinung, nicht Gott selbst: was ist sie nun als solche, was setzt sie dadurch zu dem Realen zu? Sie ist Sicherscheinung, somit Reflexibilität; falls dies erschöpft ist, so kennen wir den Zusatz, die Form, in welche von ihr das Reale aufgenommen wird. —

Wir wollen das rein Formale des Realen vollständig erkennen. — Wir setzen daher voraus, daß es einen Begriff dieses Formalen gebe, der dasselbe, unabhängig von der Mischung und Konkretion mit dem Realen, darstelle, und daß dieser Begriff (der Reflexibilität der Erscheinung nämlich) die W.-L. sei. Nur auch unter dieser Voraussetzung läßt sich die Sonderung von Form und Quale bewerkstelligen. Im wirklichen Sicherscheinen der Erscheinung kommt Reales und Formales mit einander, ohne alle Spur der Verbindung vor: und dadurch ist eben das wirkliche Bewußtsein das wirkliche, das faktische. (W.-L. erkennt die bloße Form, nicht die Realität).

Welche Form wird durch die Reflexibilität der Erscheinung gesetzt? Als eben innig verschmolzener und in der Wirk-

lichkeit nicht zu trennender Zusatz zu dem Realen? — Bekannt ist von dieser Form der Reflexibilität bisher Folgendes:

1) Sie setzt, oder ist Freiheit der Erscheinung: reale Kraft und Vermögen der weitern Fortbestimmung des, durch ihr bloßes Sein aus Gott in ihr gesetzten Lebens. (Folge: die W.-L., indem sie daher nur aussagt, was aus einer möglichen Entwicklung dieser Kraft (der Reflexibilität) folge, und dieses, wie ihre Aufgabe ist, vollständig und erschöpfend aufstellt, sagt durchaus nicht aus, was da ist, sondern was sein kann. Sie ist, wenigstens in diesem ihrem Theile, durchaus nicht historisch).

2) Die Reflexibilität ist aber nicht unbeschränkte, sondern beschränkte Freiheit: zuvörderst nicht des Seins, sondern der Erscheinung überhaupt, also zu erscheinen, zu bilden. Darum nicht qualitative, (ein Sein und Schaffen), sondern formale. — Sodann insbesondere Freiheit zu reflektiren: ein Bild, das als Sache gesehen wurde, durch Freiheit sich sichtbar zu machen als Bild.

Dies ist der Grundbegriff der Reflexion: die Sichtbarmachung des Seienden als Bild. Bestimmt in diesen Akt haben wir uns nun hineinzuversetzen, und ihn bis in seine letzten Theile anzuschauen. (Unsere Aufgabe ist jetzt, was wir bisher obenhin, und im Allgemeinen gefaßt haben, genau und im Einzelnen zu fassen). Anmuthung: Attention auf den Reflexionsakt, oder eigentlicher auf ein Bild desselben, was sich uns machen wird. — Doch ist es nicht der Zweck, diesen selbst zu kennen, sondern zu sehen, was durch dessen Möglichkeit gesetzt sei, wie sie das Sein der Erscheinung durch sich bestimme. — Dies die nächste Aufgabe, wo das Neue an das Vorhergehende sich anschließt.

Reflexion setzt voraus die Intuition der Erscheinung als Princip, und so als Sache: und enthält darum diese Intuition selbst in sich als Bild. Die Reflexion geht darum, wie es wenigstens vorläufig scheinen muß, von der letztern aus: und diese ist ihr terminus a quo. Wir können darum jene nicht gehörig beschreiben, ohne zuvörderst die faktische Intuition zu beschreiben.

Ihr Wesen ist im Allgemeinen schon angegeben: die Erscheinung erscheint sich als Princip. So erscheint sie sich; also sie ist in jener Form zuvörderst subjekt=objektiv, beides in Einheit; sich selbst vorschwebend unmittelbar. — Das ganze Erscheinen als Princip ist ein Bild, worin Bildendes und Gebildetes schlechthin unzertrennlich: ihre Einheit und Beziehung ist ausgedrückt im Bilde selbst. Form der Selbstanschauung, absolutes Band alles Sehens und Grundform desselben ist eben dieses lebendige Zusammensein des Bildenden und Gebildeten in der Bildform. (Viele Worte thun es nicht, sondern Anschauung, lebendige, der man nachstreben mag: dies Verhältniß liegt schlechtweg im absoluten Sich: darin darum die Form der Anschauung: und so frage denn Keiner, wie sie wird: sie ist schlechthin, wie das Sich ist, welches ist, wie die Erscheinung, und wie Gott ist). — Aber es ist bloß die Form, sage ich, noch kein vollendetes und geschlossenes Gesicht, wie sich sogleich zeigen wird.

Diese Erscheinung erscheint sich nun, — es versteht sich in ihrer objektiven Form, indem sie in dieser überhaupt in diesem Sinne sich ein Gegenstand ist, — als Princip. Das Bild der Principheit ist ein Fluß, ein Mannigfaltiges, und zwar das Fließen der Einheit über das Mannigfaltige hinweg. Als ein solches Fließen würde sich nun die Erscheinung sichtbar, d. i. subjekt=objektiv. — Bemerken Sie: Ist denn nun dieses Mannigfaltige sichtbar, aufgenommen in die Sehmöglichkeit? Offenbar, weil das unmittelbar sichtbare Princip der Erscheinung es allenthalben begleitet. Es, das Princip, ist unmittelbar sichtbar: nun ist es Princip von a b c, und wird, da es unmittelbar sichtbar ist, in allen diesen als Principsein gesehen; und so wird denn vermittelst seines Principseins auch gesehen a b c. Das Principsein ist darum das vermittelnde Glied des Mannigfaltigen und des einfachen Sehens, und durch die Principheit wird das Mannigfaltige aufgenommen in die Einheit des Sehens. Es ist demnach die synthetische Einheit der Apperception, der Aufnahme in die Form des Sehens = die Subjekt=Objektivität. Diese synthetische Einheit ist die

Principheit auf doppelte Weise: theils, indem sie absoluter Grund der Einheit wie der Mannigfaltigkeit ist, da ihr Bild durchaus nur ist Fluß (Einheit) über ein Mannigfaltiges; theils, indem nur durch das Sehen der Einen Principheit in dem Mannigfaltigen, dessen Princip sie ist, dieses Letztere aufgenommen wird in die Form des Sehens. —

Dieses Mannigfaltige ist sichtbar nur unter der Voraussetzung, daß das Princip schlechthin gesehen werde, eben als das Eine. Es ist synthetische Einheit der Einheit, welche letztere zugleich und in demselben Schlage ist Einheit der Mannigfaltigkeit. Es ergiebt sich hier noch ein Grundsatz, der sehr hohes Licht über diese Materie verbreitet. Nicht wahr? Die Erscheinung erscheint schlechthin sich, ist subjektiv=objektiv: dies ist die Grundform ihres Seins, die darin bleiben muß bei allem Wandel, den Sie ihr zuschreiben. Setzen Sie: sie wandle; so bleibt sie in allem diesem Wandel subjektiv=objektiv, und nimmt den Wandel auf in diese Form. (Es kann in ihr kein Wandel sein, der nicht von Subjekt=Objektivität, d. i. vom Sehen begleitet sei: ihr Wandel ist schlechthin von Sichtbarkeit durchdrungen). Daher die absolute Vereinigung der Synthesis der Einheiten, und der der Mannigfaltigkeit: die Synthesis einer Synthesis, die Synthesis des Subjekts und Objekts als wieder der Synthesis eines Mannigfaltigen: die Fünffachheit, Mannigfaltigkeit und Einheit, Subjekt und Objekt, Alles vereinigt durch das Als ist die Form, die uns stets begleitet. Dies die absolute Form alles Sehens. Dieses ist darin selbst zergliedert, d. i. nach seinem Gesetze begriffen. — Eben das Verschmelzen dieses Alles zur Einheit einer Lebensbestimmung ist Sehen. Dies ist nun der eigentliche Triumph der W.=L., und die Probe, ob man sie versteht.

Erläuterung durch Vergleichung. Kant sagt, die Deduktion der Kategorien könne nur sein die Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst, also eben der Reflexibilität. Er hatte dieses Alles nur empirisch reproducirend aus der Logik aufgefaßt: deßhalb sagte er, der Deduktion wolle er sich überheben, indem dies nur zu unnöthigen

Streitigkeiten führen würde. — Hätte er sich nicht überhoben! Die W.-L. ist nichts Anderes, als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduktion. — Jedoch, setzte er hinzu, wolle er das punctum deductionis angeben. Dies hat er gut gemacht; denn von diesem Punkte aus ist die W.-L. entstanden, und hat sich das in Kant abgebrochene philosophische Denken weiter fortgesetzt. Dieser Deduktionspunkt sei nämlich, das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können (d. h. dies eben sei die synthetische Einheit der Apperception).

1) »Muß begleiten können.« Dies Können steht am unrechten Orte. Die Möglichkeit des Ich denke begleitet nothwendig alle meine Vorstellungen, müßte es heißen. So erst bezeichnet der Satz die bestimmte gesetzliche Synthesis.

2) »Meine Vorstellungen.« Diese Bezeichnung zeigt durch Ueberspringung der Disjunktion von Vorstellung und Vorgestelltem (Bild und Gebildetem) die zu flache Reflexion; aber auch das Hervorbringen dieser Einsicht aus bloßer Reproduktion, nicht aus Deduktion. Das Mannigfaltige überhaupt meint er; für's Erste in einer Vorstellung oder Gesichte, diese Grundmannigfaltigkeit in der Einheit, und an der Einheit muß man zuerst auffassen, und die andere, die mannigfachen gegebenen Vorstellungen, in der Disjunktion betrachten nur als die weitere Bestimmung. Zu dieser zweiten Mannigfaltigkeit, die in jedem Sehen und seine Grundform ist, hat das Kantische Philosophiren sich überhaupt nicht erhoben: daher der Reinholdische Stoff, in welchem das Mannigfaltige gegeben wurde. — Also die Mannigfaltigkeit muß schlechthin begleitet sein.

3) Von der Möglichkeit des Ich denke. — Dies ist in vielen Stücken richtig: nicht vom Ich denke, sondern von dem, was durch die Reflexion sich darein verwandelt, von der bestimmten Reflexibilität, welche, vollzogen, wird Ich denke, müssen die Vorstellungen begleitet sein. — Anders wußte er nicht zu bezeichnen dasselbige, was wir setzen, und es nennen Subjekt-Objektivität: — und so heißt denn der Satz: die Subjekt-Objektivität muß die Mannigfaltigkeit begleiten; aller Wandel steht schlechthin unter jener Form. Sie ist

die absolute Synthesis der Synthesis der Einheit, und der der Mannigfaltigkeit. Und so hatte er denn in dem, was er meinte, ganz recht, daß durch diese Formel die transscendentale Einheit der Apperception, d. i. das innere absolute Wesen des Sehens schlechtweg ausgedrückt wäre; ferner, daß aus diesem Gesetze sich die Kategorien (die allgemeinen Formen alles Bewußtseins) ableiten lassen, d. i. daß sich zeigen lasse, alle diese Formen seien nur weitere Bestimmungen dieses Einen Grundgesetzes; wie wir grade dieses in der Fortsetzung thun werden.

Wir haben bisher dargestellt die Grundform des Sehens, die Eine allgemeine, absolute: W. d. E. w.; bleiben jedoch immer noch in dieser Untersuchung der Intuition, (um die Reflexion daraus kennen zu lernen).

Weiter: die Erscheinung erscheint sich als Princip. Denken Sie, daß dieser Fluß des Principseins fortgehe in's Unendliche. Ist darin das Sehen und seine Bedingungen? Subjekt-Objektivität im Mannigfaltigen ist eben die angezeigte Synthesis. Also es ist darin, in der ganzen Unendlichkeit: die Sehe begleitet das ihm stets sichtbar bleibende, und nie ihm sich entziehen könnende Princip zufolge der Subjekt-Objektivität hindurch durch seine Unendlichkeit. Wo in der Unendlichkeit des Wandels das Princip steht, ist die Sehe, weil das Princip Objekt ist zu einem von ihm unabtrennlichen Subjekt. Sie fließt mit fort in die Unendlichkeit.

Dagegen sage ich, was ganz etwas Anderes bedeutet: es ist unter dieser Voraussetzung kein Blick, kein geschlossenes Gesicht. (Ich setze voraus, daß Sie sich Alle dabei Etwas denken, und ungefähr das Rechte denken bei diesem Unterschiede. Ganz klar wird es freilich werden durch die fernere Behandlung).

Denken Sie sich dagegen, die Mannigfaltigkeit sei endlich und geschlossen; so ist die erblickte Principheit selbst geschlossen ruhend und vollendet in der Sehe. Die Grundsehe Subjekt-Objektivität fließt nicht mehr, wie es im ersten Schema der Fall war, hin mit dem Mannigfaltigen, nirgends sich selbst zusammenfassend; sondern sie ruht auf dem vollendeten Bilde einer vollendeten und geschlossenen Principheit. Auf dem Bilde der Princip-

heit, sage ich: die Principheit ist eben geschlossen und vollendet; und wird in dieser Vollendetheit gesehen, die nur im Bilde ist, nicht aber im wirklichen, unmittelbaren Sein, als welches vielmehr absolut fließend ist. Auf diesem Bilde nun ruht unmittelbar die Sehe, und der Fluß ist darum nicht in ihr, sondern nur in dem Bilde. Darum sage ich: sie ruht und fließt nicht, sie ist in sich zusammengefaßt, und wird so ein Blick oder Gesicht.

Als Zusatz und Erläuterung: 1) Dadurch wird das Objektive erst eigentlich ein solches, und die objektive Form, die wir bisher bloß äusserlich, in Beziehung und im Gegensatze mit der Subjektivität betrachtet haben, vollendet. Das Objekt wird im Bilde der Principheit, nicht im wirklichen Fließen, ein ruhendes und zu umfassendes in einer Anschauung, eines was ist, nicht wird. —

2) Wir hätten hiernach zuvörderst folgende Berichtigung zu machen: die Erscheinung schaut sich an im Bilde einer Principheit, keinesweges in unmittelbarer Principheit: denn dies gäbe keine geschlossene Anschauung. — Wir lernen ferner den oben aufgestellten Satz: das Sehen sei die Synthesis der Einheit mit der Einheit der Mannigfaltigkeit, — näher einsehen. Es tritt hinzu noch eine innere Einheit, die Geschlossenheit des Princips in seinem Bilde, wodurch die Einheit des Principes erst denkbar, und die ganze Synthesis geschlossen wird.

3) Ergiebt sich die Definition des Blicks oder Gesichts: es ist Geschlossenheit, Totalität eines Sehens; also eine nähere Bestimmung des letztern, als des Grundbegriffs: species zu genus.

Die Genesis eines Blickes oder Verwandlung des Sehens in ihn, hängt daher ab von der Geschlossenheit und Totalität des Mannigfaltigen.

Dies ist nun Ernst; und es bleibt dabei; ist Grundform schlechthin alles Blicks; aller organischen und innern Einheit eines Sehens. Dieser Satz ist von der höchsten Bedeutung. Die Selbstbeobachtung zeigt, daß das Sehen, was wir uns wohl zuschreiben, in einem solchen abstrakten Begriffe, wie wir uns auszudrücken pflegen, in der Wirklichkeit rein nicht

vorkommt, sondern sich scheidet in besondere Zustände und weitere Bestimmungen des Sehens, d. h. in Blicke. Unsere W.-L. will das Gesetz dieser Scheidung des Einen Sehens angeben; von einer Seite in unendliche Blicke, von der andern in eine Fünffachheit des Blicks: oder ohne Zweifel die unendlichen Blicke wieder zu erblicken in neuen Blicken. Alle diese können jedoch nur sein verschiedene Weisen der Entstehung und Genesis des Blicks überhaupt. Wie könnten wir aber gründlich diese Verschiedenheit, diese weitere Bestimmung des Gesetzes einsehen, wenn wir nicht erst eingesehen hätten die Einheit, das in Allem gleiche Grundgesetz des Sehens? — Daß eine solche Untersuchung der W.-L. eigen sei, wird wohl Keiner läugnen: ich setze hinzu, daß es mir auch früher nie gelungen ist, sie mit dieser Klarheit (die aus der richtig getroffenen Ordnung entspringt) anzustellen. — (Früher beschrieb ich diese Genesis also: das Sehen bricht sich, hält sich an in seiner Unendlichkeit, und wird dadurch erst wahrhaft objektiv).

Und nun ist es Zeit zur Beantwortung der Frage: Warum soll denn nun auch überhaupt ein Blick (Gesicht) sein, und es nicht eben beim Sehen bleiben? Wir wenigstens sind in unserer gegenwärtigen Ableitung dabei ganz willkührlich verfahren. — Es ergiebt sich von selbst, und ich ersuche Sie, es wahr zu finden. Nur unter dieser Bedingung ist Reflexion möglich: da sie ja sein soll Gesicht eines geschlossenen und vollendeten Blickes. — Das erste Sehen bestand eben darin, daß es sich durchaus nicht faßte, sondern ein abfließendes und im Flusse für sich freilich als formale Einheit aufgehendes Sehen war. Wollten Sie dieses reflektiren, so müßten Sie eben ein Stück daraus nehmen, und es so doch zur Totalität machen. — Nun aber setzen wir die Reflexibilität als bestimmendes Grundgesetz der Reflexion voraus: so daß dasjenige sonach, was unter unserer gegenwärtigen Voraussetzung die Reflexion schaffen solle, ihr vorausgegeben sein muß: eben die geschlossene Totalität des Mannigfaltigen. Also —

durch die Reflexibilität ist diese *Geschlossenheit* in der Totalität des Mannigfaltigen gesetzt: und sie ist selbst die *Reflexibilität*. — Durch sie der *Blick*, oder: sie ist eben selbst der Blick.

Analysiren wir genau, was die Reflexibilität herbeiführt, und was nicht; denn darauf kommt es hier an. Nicht Subjekt-Objektivität, nicht Principheit überhaupt; denn dieses liegt schlechthin im *Sicherscheinen*, wie wir es denn auch daraus abgeleitet haben, und ist das allgemeinere Grundgesetz, jenseits aller Reflexibilität, das erst durch diese weiter bestimmt wird. Aber durch jenes allgemeine Gesetz kommt kein wirkliches Sehen, vielweniger ein Gesicht zu Stande. — Kein wirkliches Sehen: wir haben nämlich oben einen Umstand übersprungen, den wir jetzt geltend machen müssen. Es wird immer vorausgesetzt, daß die Erscheinung auf eine *bestimmte* Weise Princip sei. Wie soll sie dies unmittelbar, da sie ja unendlich Princip ist? Daß aber durch das bloße Grundgesetz der Subjekt-Objektivität es zu keinem *Gesichte* komme, ist schon gezeigt; damit es wirklich dazu komme, bedarf es der Totalität. Diese liegt demnach in der Reflexibilität: also lediglich durch diese ist das ganze Faktum des Sehens, als solches; sie ist der absolut faktische Grund des Gesichts.

Dies durch die Totalität: was liegt darin? Zweierlei: Totalität in Absicht der *Extension* der äussern Gränze des Bildes. Das Mannigfaltige, als Mannigfaltiges überhaupt, ist irgendwo geschlossen. — Totalität in Absicht der *Qualität*, der *innern* Bestimmtheit; von den unendlichen Weisen, Princip zu sein, ist es die Erscheinung in diesem geschlossenen Gesichte, nur auf eine alle übrigen ausschließende Weise. —

Was bedarf es daher zur Realisation des Blickes? Nur dieser Totalität überhaupt in dem nachgewiesenen Sinne. Nur diese sonach liegt in der Reflexibilität; schlechthin nichts weiter: die Form des Blicks bedarf weiter keiner Grundbedingung, als des abgeschlossenen durchaus bestimmten Principseins in der Form der Subjekt-Objektivität. Kann es aber jemals eine solche Totalität *überhaupt* geben? Offenbar nicht, sie ist nothwendig in den beiden angegebenen Richtungen eine durchaus bestimmte.

Woher könnte jedoch eine solche Bestimmtheit stammen? Vom Ungefähr? Wie könnten wir in einem Systeme der Gesetzmäßigkeit das behaupten wollen! Also: — die Reflexibilität in Begründung eines Blickes ist noch weiter bestimmt durch irgend ein (uns noch unbekanntes) Gesetz, zufolge dessen die Totalität im Blicke immer grade eine also bestimmte wird.

Soviel über die wesentliche Form und Genesis des Gesichts, worauf es uns hier zunächst ankommt. Jetzt lediglich um der Vollständigkeit willen, und um Mißverständnisse zu vermeiden: was ist es nun, das angeschaut wird in dieser also zu Stande gekommenen Anschauung; was das *Objekt*, das der Blick eigentlich faßt und umfaßt? *Nicht*, daß ich gleich davon anhebe, die Principheit; denn diese ist bloß die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit, wodurch der Blick überhaupt ein Blick wird, wie wir gezeigt haben: sie concrescirt mit der Sehe selbst im Blicke. Es bleibt daher nur die Einheit der Mannigfaltigkeit, und zwar einer stehenden, vollendeten, schlechthin der Sehe *sich machenden*: also eines *sinnlichen* Objekts; eines **Dinges**: die bekannte empirische Wahrnehmung.

Dies also beschriebene Gesicht ist schlechthin vor aller Freiheit durch die Reflexibilität als ein *mechanisches* Gesetz. Durch ein absolut wirksames Gesetz wird die allgemeine Form des Sehens zu einem solchen faktischen Blicke. Also diese Anschauung macht sich, wie die Erscheinung ist, und ist mit ihr gegeben schlechthin: gehört zum *absoluten*, *reinen Sein* derselben; der ganze Blick, und zwar ein bestimmter Blick von einem durchaus gegebenen Inhalte. Ein solches *faktisches*, durchaus bestimmtes Bewußtsein ist die Erscheinung schlechthin, ohne alles Zuthun der Freiheit, so wie nur sie selbst und wie Gott ist. So wie wir oben sagten: wie nur die Erscheinung ist, ist sie ein *Sich*: später absolut als Princip sie faßten: so sagen wir jetzt, sie ist ein durchaus bestimmtes Bewußtsein. — Dies unabtrennlich von ihrem bloßen Dasein, abgesehen von aller Freiheit.

Sie *ist* ein solches; als absolut nothwendige Reflexibilität, und ein durchaus *bestimmtes*, weil es nicht unbestimmt sein kann. — Diese Einsicht ist höchst bedeutend in Beziehung auf

die Naturphilosophie. Diese setzt sich dem Idealismus besonders darin entgegen, weil sie glaubt von dieser Lehre, alle Bilder werden mit Freiheit entworfen. Nein: sie sind eben schlechthin, wie nur das Bewußtsein ist. Es wird sich zeigen, daß diese Sphäre die Natur, die Sphäre der vorausgegebenen Wirklichkeit umfaßt: nur nicht Dinge an sich, die einzelnen: jedoch dies will die Naturphilosophie auch nicht. — Sie sind, wie das Wissen ist, und schlechthin gesetzt durch dasselbe, und dieses durch sie gesetzt. So weit dürften wir wohl einig sein mit den Naturphilosophen. Nun fragt sich's, nach welchem Gesetze ist dies so? Ueberhaupt ein Gesetz dafür ist allerdings zu setzen. Wir sagen a) im Allgemeinen: Es ist durch das Gesetz der Reflexibilität, weil reflektirt werden soll und kann. Dies aber nur zu verstehen und als möglich zu setzen, davon sind Jene sehr weit entfernt. Diejenigen, welche die Natur als das Erste voraussetzen, und dieselbe nur hier und da zufälliger Weise zum Selbstbewußtsein hindurchbrechen lassen, müßten dies ganze Princip gradezu läugnen. Ueber das Gesetz aber, nach dem dieses Hindurchbrechen geschehe, und wie überhaupt jemals das Natursein die Form des Bewußtsein annehmen, zum Bewußten werden könne, darüber würde es ihnen schwer werden, ein verständliches Wort vorzubringen. Sie sagen dieses nur so. Dagegen ist es uns leicht, nachzuweisen, wie innerhalb des Bewußtseins ein Bild vom Dinge entstehe, und nothwendig entstehen müsse. — Sodann beruht die Hauptfrage darauf: von welcherlei Art sei das bestimmende Gesetz; ob ein absolutes oder ein anderes, das erst hier und in Beziehung auf ein Höheres diese bestimmende Gestalt annimmt. Es ist wohl klar, daß, da es nach uns ein Reflexibilitätsgesetz ist, wir der Meinung sein mögen, es komme dieses Gesetz auch in der Reflexion vor: es sei darum in dieser, die Anschauung bestimmenden Form nicht absolut, sondern nur angewandt, oder um eines Andern willen. — Nach uns erhält die Natur auch nur eine sittliche Beziehung: sie ist in gewisser Weise die Darstellung der Sittlichkeit, und diese der Grund ihres Seins.

Wir erhalten hier den wichtigen Folgesatz, der freilich schon im Obigen lag, aber noch besonders auseinander gesetzt zu werden verdient: der Anschauung des Seins liegt zu Grunde (sie ist selbst im Grunde) das Bild eines sich Machens, eines auf sich Beruhens, Seins aus sich, durch sich. Das Mannigfaltige, was das Objekt ist (es ist nichts als die Einheit und Geschlossenheit seines Mannigfaltigen), ist Bild eines Princípseins der Erscheinung, und nur in dieser Form aufnehmbar in die Form des Wissens. Das Principsein aber gehört selbst zur Sehe, und wird nicht gesehen. (Die Erscheinung sieht sich, und sieht darum überhaupt nur als Princip). Machen Sie sich dies noch deutlicher durch folgenden höhern Satz: Subjekt-Objektivität ist die Form des Sehens. Jetzt noch deutlicher: das Subjekt projicirt sich, stellt sich hin ausser sich: machend und erschaffend absolut ein Bild seiner selbst. Dies ist nun doch offenbar ein Principsein. Wird aber dies Principsein gesehen? Nein, es ist ja nicht objektiv, sondern es ist die Objektivität: nur das Bild wird gesehen und abgesetzt: objektiv Projiciren ist daher Sehen, und umgekehrt, weil Subjekt- und Objektbilden, und Bilden schlechthin identisch sind, und concresciren; und die Concrescenz dieser Glieder ist eben die Sehe. Wenn nun, wie hier, dieses Bild ein bestimmtes ist, so ist eben die Principheit eine bestimmte; sie ist aber nicht sichtbar, sondern nur ihr Produkt, die Bestimmtheit des Bildes.

Der Grundcharakter alles faktischen Sehens (oder der absoluten Reflexibilität) ist ein schlechthin unsichtbares Sichmachen (wie am klarsten beim Projiciren des Objekts erhellet:) und die Form eines solchen Gesichtes beruht darauf, daß jenes unsichtbar bleibe: (dagegen mag die Reflexion, was wir bloß vorläufig, und um einen Wink zu geben, beibringen, bestehen in der Sichtbarmachung dieses ursprünglich Unsichtbaren.)

Zusatz: Es geht hieraus hervor der oft eingeschärfte Charakter des faktischen Seins, daß es gesehen wird, als seiend schlechtweg, ohne andern Grund: auf die Aussage des bloßen Sehens. Das Sehen desselben ist nämlich ein durchaus grundloses, und die Form der Grundlosigkeit ist ihm wesentlich. — Erst die Reflexion würde den Grund auffinden.

Auch in Beziehung auf die Naturphilosophie ist dieser Satz bedeutend. Die Natur ist der Inbegriff dieses faktischen, d. i. grundlosen Seins, das nun, eben für das faktische Sehen, ist schlechtweg, weil es eben ist, absolut. In dieser Ansicht ruht die Naturphilosophie: wer wird sie ihnen bestreiten? Wir aber reflektiren auf das Princip einer Natur überhaupt, und so verliert sie ihre Absolutheit. — Was ist aber eigentlich dadurch erwiesen? Wird dadurch aufgehoben und vernichtet das faktische Wissen, als etwa ein Irrthum, und seine Aussage von einem absolut faktischen Sein? Wie könnte es doch! Wir rufen es so laut, als man will: ja, die Natur ist das einzige und alleinige faktische Sein, das absolut faktische Sein: so laut, als jene: das faktische nämlich. Aber nicht das einzige Sein überhaupt; wir haben die ideale, geistige, als die eigentliche Erscheinung Gottes, die an sich unsichtbar ist, und sichtbar wird nur in der wirklichen, faktischen Welt. Diese wird uns daher zur bloßen Sichtbarkeit von jener. Dies ist das eigentliche Verhältniß unserer Philosophie zu jener. Nicht Einverständigung! Was sie sagen, läugnen wir durchaus nicht, die Absolutheit der Natur im faktischen Sinne; wir wünschten, daß es Alle so gut wüßten, als wir. Sie können es gar nicht so keck behaupten. Eben so wenig widersprechen sie uns: denn die Welt, von der wir reden, kennen sie nicht. Was wir sagen, ziehen sie herab in ihre Sphäre, und da ist's verkehrt. Sie kennen nur Eine, wir zwei Welten, unter dem höhern Einheitsbande derselben, Gott, dem überweltlichen Träger und Gründer der Welt.

Dritter Abschnitt.

Es ist, wie immer, also auch besonders jetzt meine Absicht, eine recht tiefe, und darum klare Einsicht in die W.-L. Ihnen mitzutheilen. Dies wird besonders dadurch befördert, wenn man gleich die höchsten Gesetze aufstellt, und von ihnen ausgeht, unter denen die niedern enthalten sind, um diese daraus abzuleiten. — So hier. Ich habe im Vorhergehenden — (denken Sie es als den zweiten Abschnitt:) das Wesen des Blicks, als die eigentliche Reflexibilität, und herbeigeführt durch das Gesetz derselben, hingestellt. Dieser Blick, bestimmt angesehen, und auf das uns schon Bekannte im Bewußtsein zurückgeführt, war die ganz gewöhnliche, empirische Wahrnehmung. — Ich könnte, nach dieser in der angegebenen Gestalt, die freie Reflexion schildern; und es würde ein Aufsteigen des Bewußtseins sich darlegen, so ungefähr, wie wir dasselbe in den Thatsachen des Bewußtseins auch gehabt haben; (freilich immer mit einer andern Grundansicht). Auf diese Weise würde ich die untergeordneten Gesetze erst hinstellen, und durch sie mich zu den höhern erheben. — Gründlicher, schärfer, belehrender für Sie aber ist, kürzt unsern Weg auch sehr ab, wenn ich gleich die Einsicht des höchsten Gesetzes daran anküpfe, welche von diesem Standpunkte aus deutlicher gemacht werden kann. Die niedern liegen darin, und werden innerhalb ihrer organischen Einheit mit einer ganz andern Klarheit eingesehen. So will ich denn hier verfahren. —

Die Form des Blicks ist beschrieben: sie ist Subjekt-Objektivität als Bild eines Princips in äusserlich und innerlich geschlossener Totalität der Mannigfaltigkeit. — Daß durch eine solche abgeschlossene Principheit der Blick eben zur Ganzheit und Vollendung gebracht sei, ohne alle innere Freiheit und Leben dastehe, dieser Blick, dieses Gesicht, als eine in sich selbst geschlossene Totalität, Ruhe und Faktum, ist gezeigt, und ist fest zu halten.

Ferner, daß das Erblickte in ihm sei nicht etwa das Ich, (Subjekt-Objektivität), noch das Princip, indem dies eben Alles zur Sehe verschmolzen, sondern lediglich die gediegene und umfaßte Einheit des Mannigfaltigen, — ist gleichfalls erinnert. Daß somit ein solcher Blick, wenn man ihn als wirklich setzt, und weiter bestimmt, die Wahrnehmung sei, können und müssen wir indeß bei der jetzt anzuhebenden Untersuchung vergessen: denn wer heißt es uns denn, ihn als wirklich zu setzen? Wir haben das Aufgestellte nur zu betrachten als das Grundgesetz

der Genesis eines Blicks in dem Sinne: falls es etwa zu einem solchen komme.

Jetzt zum Uebergange folgende Bemerkungen: Im Blicke ist, wie nachgewiesen, wirklich und in der That ein Principsein, auf eine durchaus bestimmte Weise. Wer ist dieses Princip? Offenbar die Erscheinung selbst: denn nur ihr eignes Principsein vermag sie zu sehen: indeß gesehen wird sie freilich nicht als solche, indem ausserdem die faktische Form des Blicks wegfiele. Also die Erscheinung ist unsichtbar Princip nach einem sie beschränkenden, zur Geschlossenheit bestimmenden Gesetze: dieses Gesetz ist unmittelbar faktisch, d. i. wie sie Princip ist, wird sie von demselben ergriffen, sie ist es nur nach dem Gesetze: ihre formale Causalität, und die qualitative des Gesetzes sind schlechthin in einem Schlage; und diese Causalität ist es, die den Blick und alles in ihm Enthaltene macht. — Den Blick, sage ich, und alles in ihm Enthaltene: denn ausser dem Blicke ist es nicht. — Hier wird nochmals das ganze Verhältniß recht klar: subjektiv-objektiv ist das Princip durch sich: nun ist es objektiv auf eine bestimmte Weise, die in der Identität sich abbildet: darum ist das Princip die bestimmte Subjektivität.

Welches nun dieses die Principheit beschränkende Gesetz? Daß überhaupt Begränzung ist, liegt darin, daß ein Blick sein soll. Diese äussere Begränzung ist darum reines Gesetz des Blickes, oder der Reflexibilität. So gewiß die Erscheinung sich erblicken soll, muß sie sich begränzen. (Freilich läßt auch da nicht gut sich einsehen, wie ein Freies durch Freiheit die Freiheit vernichten könne). Nun aber ist sie nicht überhaupt begränzt, sondern sie ist nothwendig auf eine bestimmte Weise begränzt. Halten wir uns nur an den letztern Punkt: woher nun das Gesetz dieser bestimmten Beschränkung: dieser Beschränkung der Beschränkung selbst, und innerhalb derselben? — Dies ist Frage, die wir als einen dritten Abschnitt untersuchen wollen. — Das Gesetz der qualitativ bestimmten Bestimmtheit des Blicks, wie vorher des Blicks überhaupt; also ein, das erste Gesetz weiter bestimmendes, und so höheres Gesetz ist aufzusuchen. Jeder Blick ist nicht ein Blick überhaupt, sondern ein bestimmter, nicht der

Etwas überhaupt, sondern der ein bestimmtes Etwas erblickt. Woher diese Bestimmtheit? — Sie sehen, daß wir dadurch in ein Gesetz mannigfaltiger und entgegengesetzter Blicke hineinkommen: worauf wir ja eben ausgehen, indem wir ja ein Gesetz einer Disjunktion der Blicke aufsuchen, und ihm nachstreben. Sie sehen, wie recht wir thun, jenes nur als die Grundform des Blickes überhaupt aufzustellen, welcher nie in der That vorkommt, sondern durch ein neues und höheres Gesetz allenthalben zu einem besondern und weiter bestimmten Blicke wird. Sie sehen ferner, wie wir dadurch, und nur dadurch auf dem strengen Wege der Deduktion bleiben.

Zur Uebersicht des Einen organischen Gedankens, worauf bei der W.-L. eben Alles ankommt: — Die Erscheinung erscheint schlechthin sich, als erscheinend, d. i. als Princip, als beschränktes Princip, endlich als bestimmt in seinem Principsein auf eine besondere Weise: dadurch ist erst der ambitus jenes Sehens, als Faktum, d. i. als ein wirklicher Blick, vollendet. Wir haben die Vollendung dort nur anticipirt, indem wir eben die noch nicht abgeleitete besondere Bestimmtheit stillschweigend voraussetzten. Jetzt soll sie rechtlich herbei geführt werden.

(Bemerken Sie abermals die Fünffachheit: von Subjekt-Objektivität; Princip; beschränkt; auf bestimmte Weise: — in der Einheit des Blickes, die uns nie verläßt).

Dies unsere eigentliche Aufgabe, und dies der Sinn und die Bedeutung, und die mannigfaltigen Beziehungen derselben in einem Gesammtsysteme des Wissens.

Noch diese Bemerkung. Das Sehen, das Eine, an sich unendliche, die Subjekt-Objektivität des unendlichen und fließenden Principseins — alle diese Anschauungen und Begriffe kehren stets wieder, und nicht umsonst haben wir sie aufgestellt:) wurde überhaupt consolidirt zum Blicke, und durch diese Consolidation ist die Gesetzgebung, die wir zu untersuchen haben, herbeigeführt. Den Blick aber überhaupt betrachten wir schlechthin als Reflexibilität. Warum soll nun überhaupt das Sehen Blick sein? Antwort: Weil es nur dadurch die für die Möglichkeit einer Reflexibilität vorausgesetzte Einheit erhält. — Jetzt suchen wir das

Gesetz für die besondere Bestimmtheit des Blickes: wir wollen mehrere dieser Bestimmtheiten aufzeigen: alle werden aber dadurch Reflexibilität, die nur in dieser Reihe sich finden: und überhaupt ist der Satz ziemlich deutlich erhärtet, daß Alles, was nur die Form des Blicks hat, eben dadurch reflexibel sei, und eine Reflexion darauf bezogen werden könne: und daß es hier eben als Reflexibilität, und gehörig in das allgemeine System derselben eingereiht werde betrachtet werden. — Nun kann aber ein Mannigfaltiges von Blicken, wie wir schon ungefähr absehen können, gar nicht sein ohne Reflexion; denn der Wandel in den Zuständen des Sehenden und Blickenden kann ja wenigstens zum Theil in nichts Anderem bestehen, als in wirklicher Vollziehung der Freiheit oder Reflexion: daß es darum aussähe, als ob wir Eins und eben dasselbe, das von einer Seite wohl wirkliche Reflexion sein mag, von der andern betrachteten als bloße Reflexibilität: und daß wir etwa jetzt gesonnen sein möchten, das Mannigfaltige des Wissens, inwiefern es dieser Ansicht nach existirte, zuerst aus diesem Standpunkte als Reflexibilität zu zeigen. — Daß diese Ansicht nicht falsch sein könne, geht ja wohl aus der Existenz der W.=L. und daraus hervor, daß wir auf dem Standpunkte absoluter Reflexion stehen. Von uns ist ja Alles, was im Wissen vorkommt, das ganze faktische Wissen, reflektirt; also es ist auch reflexibel. Wir beweisen diese allgemeine Reflexibilität durch die That, und sie wird sich darum auch wohl a priori rechtfertigen lassen. Die Rechte der Reflexion als solcher werden sodann auch berührt werden können. — (Dies sind zwar nur Einleitungen und Wortererinnerungen zu dem künftigen Zwecke; aber stets gegründet und bedeutend: denn sie sollen die leitenden Einheitsbegriffe und die Exponenten alles Einzelnen sein).

Das Gesetz der Bestimmtheit des Blickes haben wir aufzusuchen, und in irgend einem Blicke zunächst aufzuweisen. In welchem? Um der allgemeinen Bemerkung willen, daß im höchsten die untergeordneten Blicke mitumfaßt sind, — am höchsten, den wir etwa als einen vollendeten und durchaus bestimmten Blick erfassen können. In dessen Analyse soll

die Operation vorgenommen werden. — Welcher ist dieser höchste Blick? Die Erscheinung erscheint schlechthin sich selbst: projicirt sich objektiv. Ihr objektives Sein ist nichts Andres denn ihr eigenes Produkt: durch die Identität des Subjekts und Objekts des Producirenden und Produktes ist eben geworden zum Sehen. Davon sind wir ausgegangen. Nach dem Principe der Reflexion muß sie dieses ihr eigenes Sehen sehen können. Es muß demnach ein Blick sein, in welchem die Erscheinung erscheint als absolutes Princip ihrer selbst, was sie ja durch das Sichhinsehen wirklich ist. (Dies der Inhalt: merken Sie die Worte). Für's Erste bedenken Sie nur: wir sind im Gebiete der Reflexibilität und Fakticität: diese besteht eben darin, daß die Erscheinung erscheine als Princip, und so als Sache: aber sie ist Bild, und muß erscheinen als Bild, daß im Gegensatze mit ihr Gott erscheine, als das in ihr erscheinende Sein. Wie es dazu komme, möchte nun noch sein Sache der Reflexion. Dies lassen wir vorerst an seinem Orte. —

Es ist mithin gesetzt ein Blick, in welchem die Erscheinung erscheine als absolutes Princip ihrer selbst. Daß ein solcher vorkommen müsse, ist aus dem Ganzen der Erscheinung klar. Die nächste Aufgabe ist es, diesen Blick der Analyse zu unterwerfen.

(Vorausgeschickte Anmerkung. Die W.=L. hat es mit absoluten Formen zu thun, unbekümmert, was dieselben im wirklichen Bewußtsein bedeuten, und wie sie da erscheinen. Damit es jedoch nicht gar zu fremd vorkomme, und damit man sich durch Vergleichung mit der wirklichen Anschauung nachhelfen könne; mag es im Vortrage gut und ersprießlich sein, auf das wirkliche Bewußtsein mit hinzuweisen. Dies ist aber nur unter der Bedingung gut, inwiefern die Form allenthalben das Erste und Bestimmende bleibt, und nicht etwa durch die vorgefaßte Meinung, die man über das Phänomen haben kann, bestimmt wird, sondern im Gegentheil das Phänomen, sofern man es vermag, dadurch bestimmt und verstanden wird; während man, was sich dadurch nicht erklären läßt, indessen problematisch stehen läßt. So kann und mag ich wohl zu der befremdenden Formel

hier hinzusetzen, daß es das Phänomen des *Wollens* sei: aber ja mit dieser Vorsicht, daß man nicht unsere Formel nach dem faktischen Begriffe, den man etwa vom Wollen haben mag, deute. Den Willen lernt man eben in der W.-L. erst recht kennen, und wer ihn ohne Beihülfe derselben kennte, der hätte eben die W.-L., vor ihr).

Im zu beschreibenden Blicke: die Erscheinung erscheint, wird erblickt, als erscheinend; eben *Princip seiend*, in der That: es tritt darum im Blicke zu ihr als Substanz ein Accidens hinzu: und in diesem Hinzutreten besteht eben das Eigentliche und Wesentliche des Blicks, von dem die Rede; er ist die Erblickung dieses Hinzutretens. Er geht darum von der Erscheinung als einem Festen und Substanten, als einem, das er, als eben schon seiend, schlechthin vorfindet, aus. In ihm liegt — und sein eigenthümlicher unbeweglicher Kern ist — *die Erscheinung*, als eben *seiend*, *faktisch* vorgefunden, — *weil* sie gesehen wird, und aus keinem *andern* Grunde. — Der Charakter des Seins der Erscheinung ist die Subjekt-Objektivität oder *Ichheit*: wir können darum unbedenklich diesen Begriff substituiren. — Der Blick, von dem wir reden, setzt darum voraus, und ist bedingt durch eine faktische Erblickung des Ich, als eben seiend; und dieser fertige Blick ist als ein integrirender Bestandtheil darin enthalten.

(Abweisend, und damit Sie nicht in Irrthum gerathen. Diese faktische Erblickung eines Ich ist freilich auch ein bestimmter Blick, zu Stande gekommen durch ein bestimmendes Gesetz, keinesweges ein Blick überhaupt, und durch die allgemeine Form desselben bloß zu Stande gekommen, indem er sonst nicht wirklich sein könnte. Jedoch haben wir denselben noch nirgends abgeleitet. Es ist auch jetzt zunächst nicht unsere Absicht, dieses zu thun, indem wir die höheren Principien der Ableitung erst aufzusuchen haben. Es ist darum zu bemerken, daß wir diese Ableitung schuldig bleiben).

Weiter: das Ich erblickt sich als *absolutes Princip* seiner selbst, als Grund schlechthin seines *eigenen Seins*. So ausdrücklich, sagen wir; und so zu sagen sind wir durch das

Obige, durch den Satz, dessen Reflexionssatz oer gegenwärtige ist, berechtigt, und sagten wir anders, so ließen wir unsern eigentlichen Satz fallen, daß die Erscheinung durchaus in *allem* ihrem Sein müsse reflektiren können. —

Aber wie ist dies denkbar? Das Ich, das da schon *ist*, ist durch ein Accidens seiner selbst, durch ein besonderes Wirken der Grund — wovon? — irgend einer *zufälligen* Erscheinung seiner selbst, — wird Jemand erwarten, und so wäre es begreiflich: — nein, *seines Seins schlechtweg*, seines *absoluten* Seins! Es erschafft sich schlechthin, indem es doch schon vorher ist, und sein muß, um sich — erschaffen zu können? Wie läßt sich dies begreifen? Vorläufig: offenbar muß die Meinung sein, und wird hier aufgestellt werden ein *doppeltes*, durchaus entgegengesetztes und geschiedenes Sein, dessen zweites durch das erste gar nicht mitgegeben ist, sondern für welches es erst einer neuen Schöpfung bedarf, freilich von dem ersten aus, wie es dermalen erscheint. (Aber selbst also dürfte es sich in der That kaum verhalten). Ruht ferner in der That ein Accent auf der *Absolutheit*, Eigenthümlichkeit dieses zweiten Seins; so wäre klar, daß dieses das höhere wäre, wie ja auch wohl sein könnte. Einleuchtend ist zwischen beiden hier nur der Unterschied, daß das erste zu Stande kommt auf eine *unsichtbare* Weise; (die Erscheinung schaut schlechthin sich hin: aber dies Hinschauen geht auf in dem Sehen, und wird rein faktisch und objektiv. Nach diesem Gesetze kommt zu Stande das erste Sein). Das zweite dagegen wird erzeugt auf eine *sichtbare* Art: das Ich erblickt sich wirklich auf der That seines Sicherschaffens.

Jetzt lassen Sie uns die Sache ernster erwägen.

Das Ich erblickt sich, als schlechthin erschaffend *sich*, sich *selbst*. Halten wir uns zuvörderst an dieses Letztere, als den terminus ad quem, das Resultat dieses Blickes. Sich, das Ich oder die Erscheinung, dessen Grundcharakter aber ist, daß es sei *Princip*. Also nach der Aussage des Blickes macht es sich zu einem *Princip*; und zwar zu einem stehenden, substantiellen, d. h. es ist nicht gesagt, daß es auf diese oder jene Weise sich wirklich äussere, sondern nur, daß es sich äussern *könne*, schlecht-

hin, und absolut durch sich, und zwar auf eine *unendliche Weise*. Wird es sich also äussern, so wird ein unmittelbar faktisches Sein, und eine Anschauung desselben, kurz ein *faktischer Blick*, absolut durch diese Aeusserung entstehen: es versteht sich übrigens, daß es sich äussere nach dem Gesetze des Blickes überhaupt, beschränkt, in einer geschlossenen Totalität der Mannigfaltigkeit. Und zwar ist es, nach Aussage unseres Grundblickes von diesem Principe, durch absolute Schöpferkraft das *neuere*, und Losreißen von allem vorausgegebenen Sein. Die gesammten Erscheinungen dieses Princips werden darum selbst bilden eine durchaus neue und andere, — der Welt des faktisch vorausgesetzten Ich, falls es eine solche geben sollte, — durchaus *entgegengesetzte* Welt. — Sie haben bemerkt, und nicht übersehen, daß diese gesammte neue Welt gesetzt ist nur auf den Fall, daß das neu geschaffene Princip sich äussert, und ausserdem nicht: und so bekommt sie ihren sehr auszeichnenden Charakter. Sie ist nur *Produkt* der Freiheit; und ich setze hinzu, da das Werden dieses Princips sichtbar, sonach das ganze Princip in seinem Sein auch sichtbar ist, Produkt der *absolut sichtbaren* Freiheit. Nichts entsteht in derselben, das nicht unmittelbar, wie es erblickt wird, erkannt würde als Produkt der Freiheit. Hieran hat nun diese Welt ein äusseres Unterscheidungszeichen von der des faktischen Ich; in der Alles eben *ist*, ohne daß seine Genesis sichtbar ist. Die ganze Synthesis ist nicht denkbar ohne Freiheit.

Dies ist erörtert, um den Mittelpunkt, auf den es eigentlich ankommt, ganz klar zu machen, und muß darum stets gegenwärtig sein.

(Bemerken Sie die Folge: in einem solchen Blicke liegt eine Welt der Freiheit, gerade so wie sie beschrieben wurde. Er gesetzt, ist sie gesetzt, es versteht sich im Blicke. — Aber sie ist schlechthin gesetzt als Form der Sicherscheinung als Princip mit allen sich anschließenden Gliedern. Sie ist darum ganz sicher ein bestimmender Theil des Bewußtseins). —

Wir suchten das Gesetz einer Bestimmtheit des Blickes. — Hier zwei entgegengesetzte Sphären und Welten des Seins, eines faktischen und eines durch Freiheit erschaffenen; — also durch

ihren *Gegensatz* allerdings bestimmten. Freilich auch nur noch faktisch in seinen Resultaten ist dieser Gegensatz: ihm recht in die Einheit hinein zu kommen, ist uns noch vorbehalten.

Das Ich erblickt sich als sich erschaffend, zum Princip eben, substantialiter. Es ist darum, — bemerken Sie wohl, was eigentlich die Schwierigkeit ausmacht, und darum, als das Belehrende, deutlich gemacht werden soll, und deutlich werden wird — in diesem Blicke durchaus noch kein *wirkliches* Principsein enthalten von der zweiten Art: es wird durchaus noch kein Gegenstand dieser neuen Welt gesehen, sondern daß dieser gesehen würde, dazu bedürfte es noch der wirklichen Sichbestimmung des hingesetzten Princips, das nur mit der allgemeinen Möglichkeit ausgestattet ist, sich zu äussern.

Dennoch soll es schon in *diesem Blicke* sich erblicken als sich erschaffend, realiter, wirklich, und in der That. Was wäre denn das für eine Realität? Offenbar nur eine *ideale*, in einem *Bilde*; es geht ihm auf das Bild einer neuen Welt überhaupt, und es selbst, als Princip dieser neuen Welt. Es entsteht also schlechthin und wird erschaffen der Begriff einer neuen Welt, und des Ich, als des einzig möglichen Princips derselben, falls es wirklich dazu kommen sollte. Dieses Gesicht ist das Produkt der Principheit, von der wir hier reden. Es sieht sich und sein *Sehen* von nun an in dieser absolut neuen Beziehung.

Hier ist anzuhalten: 1) Ein Bild ist gesetzt, das sich für ein Bild unmittelbar *anerkennt*, indem es im Princip den Gegensatz des wirklichen *Seins* in der synthetischen Einheit seiner Anschauung mit sich führt. Jetzt ist das Princip nicht wirklich Princip; wenn es aber dies wäre, so wäre das *Sein*, und wäre die neue Welt, die jetzt nur ist im Bilde. 2) Erkennt sich das Bild in seinem bestimmten Verhältniß zum Sein: es ist nicht *Nachbild*, das voraussetzt das Sein, darauf sich bezieht und darauf fußet; sondern *Vorbild*, vor dem Sein vorher, und fodernd das Sein; aber für sich Bild *schlechthin*, reines Ideal, das da ist, nicht weil irgend ein Sein ist, und auf den Credit desselben, indem es ist ohne alles ihm entsprechende Sein, sondern das ist als selbstständiges Bild. (Sind die Naturphilosophen

wohl jemals eines solchen rein idealen Begriffs sich bewußt geworden: und haben sie ihn erwogen, und sind dennoch auf ihrer Theorie geblieben, die sich bloß auf die erste Form des Begriffs, des Bildes als Nachbild, gründet)? 3) Was nun die Hauptsache ist: ein Bild haben wir hier, welches das wirkliche Sein setzt, durch sich, aus sich, und in Kraft seiner erschafft; freilich nicht im Einzelnen, aber im unendlichen Ganzen, denn es schaut sich hin als Princip, mit realer Möglichkeit es zu sein, und zu werden in der Wirklichkeit. — Es ist also die völlige Umkehrung des Verhältnisses, wie es im faktischen Wissen Statt findet: der faktische Blick ist auf das Sein gegründet, und dieser dasselbe gleichsam von sich ausstrahlend, welches Sein auf sich selbst gegründet sein soll. Dieser ideale Blick gründet sich schlechthin auf sich selbst, und soll das Sein aus sich erst erschaffen. So ist offenbar die Form; dies läßt sich schon hier klar erkennen, und wird Ihnen angemuthet. Wenn wir die tieferen Gründe dieses Seins erforschen, wird es noch klarer werden.

So viel über das innere Wesen und das Verhältniß dieses Theils des Blicks, der absolut neuen Schöpfung: lediglich eines Bildes, welches aber das Sein in seiner Möglichkeit mit sich bringt. Jetzt über die innere Form desselben in Vergleichung mit dem möglichen Blicke einer wirklichen Causalität. Wird, sagte ich oben, das Princip sich äussern; so wird es, da es als Princip schlechthin anschaubar ist, und als Grund eines faktischen Seins anschaubar ist, sich äussern nach dem Gesetze des Blickes eines solchen faktischen Seins, in einer geschlossenen und vollendeten Mannigfaltigkeit. Ein solcher geschlossener Blick würde nun darstellen einen Akt jenes Princips, verwirklichend ein Objekt aus der neuen, absolut nur durch Freiheit zu erschaffenden Welt: und es möchte hiernach eine nacheinander fortgehende Reihe solcher Blicke, Akte und Realisationen der Freiheitswelt geben. Der Blick wird in allen diesen gebunden sein, und gefesselt eben an das beschränkte Etwas, das da wird durch das Gesetz der Totalität des Mannigfaltigen.

So nicht in der Mittelanschauung, der Anschauung des reinen Ideals. — Darin liegt das Bild einer neuen Welt überhaupt, und des Ich, als, — falls sie wirklich werden soll, — ihres einzigen Wirklichkeitsgrundes. Welches ist die Form dieses Bildes? Offenbar eine in's Unbedingte freie Aneinanderfügung des Mannigfaltigen, mit dem damit synthetisch vereinigten Begriffe, daß es nicht wirklich sei, und nicht Sache, sondern nur möglich, und Bild; und des Ich, als möglicher Einheit des Princips darin: welcher Bestimmung Grund eben die Unbegränztheit der Mannigfaltigkeit ist, so wie die Geschlossenheit derselben ist der Grund der Bestimmung als wirklich, und faktisch Gegebenseins. (Diese Unterscheidung ist bedeutend!) — Ferner kommt hier ein solches Sehen eines nicht schlechthin durch sich zur Totalität begränzten Mannigfaltigen vor, welches bloß durch das Sehen selbst, ganz willkührlich und gesetzlos, damit es überhaupt nur zur Form eines Blickes komme, begränzt wird. — Unbedingt freie Construction des Mannigfaltigen ist der Charakter dieses bloßen Bildes. (Diese Form selbst und im Allgemeinen wenigstens ist uns schon aus den Thatsachen in dem Kapitel von der Reproduktion bekannt. Diese Form, sage ich; daß nämlich hier wirklich Reproduktion sei, wird wohl Keinem einfallen).

Im Blicke auf die wirkliche Causalität ist innerlich und äusserlich bestimmte Mannigfaltigkeit: wie gesagt worden, und nochmals gesagt wird, weil wir dadurch zu einer sehr bedeutenden Einsicht kommen. Nämlich der Uebergang von der Möglichkeit des Principseins (wie sie im Bilde liegt) zur Wirklichkeit desselben, wie sie Grund einer faktischen Anschauung wird, liegt darum in dem Fahrenlassen jener freien Construction des Mannigfaltigen, und in dem sich Binden an eine innere Bestimmtheit und äussere Beschränktheit desselben. Wirklich, faktisch wird das Princip durch Bindung seiner Freiheit. Woher nun das Gesetz dieser Bestimmtheit, ist eine höhere Frage. (Dies ist, wie Alles, was wir hier vortragen, höchst wichtig, indem es allgemeine Gesetze ausspricht, die mit andern und andern Nebenbestimmungen immer wieder vorkommen werden).

So viel über dieses Mittelglied; — wie es erscheint, und was in seiner Erscheinung vorkommt. — Jetzt tiefer in den

Grund des in ihm erscheinenden hinein. Daß die Erscheinung sich erscheint als sich schaffend, objektiv, kommt daher, daß sie sich eben schlechthin schafft, aus dem Subjekte sich projicirt. Dieses eigentliche Projiciren geht verloren in der Sehe, der Identität des Objekts, und so entsteht denn die Anschauung, hier des absoluten sich Schaffens.

Aber ich bitte: was sagen wir hier denn anders, als dasselbe, was wir schon oben gesagt haben? Die Erscheinung projicirt sich schlechthin: ist in der That und Wahrheit das Princip ihres objektiven Seins, und ihrer Anschaubarkeit. Warum soll denn nun hier aus demselben absoluten Akte etwas Anderes folgen denn oben? Oben nämlich folgte ein formales, todtes, objektives Sein: hier folgt ein in sich lebendiges, thätiges Princip. Daß so Entgegengesetztes aus Einem Akte erfolge, ist unmöglich. Also — der Akt, obgleich in der Form gleich, müßte im Wesen doch nicht der gleiche sein; da nicht Gleiches daraus folgt. Wir erhalten sonach eine Duplicität im Akte der absoluten Sichprojektion: d. h. im Sich, der absoluten Grundform der Erscheinung: aus der das doppelte Sein wohl folgen muß: da ja die Erscheinung durchaus ist der Grund dieses Seins. Was ist das für eine Duplicität? Leicht die wichtigste und schärfste Untersuchung, die wir anheben können. Davon morgen.

Lassen Sie uns nur gerade aus dem Resultate des Projicirens zurückschließen auf die innere Weise desselben; (auf den Unterschied im Akte selbst). Die Erscheinung oder das Ich erscheint sich als Princip, gerade weil es ein projicirendes ist; (was ist wirklich und in der That, im Leben, das wird auch gesehen): dort als gegebenes und ruhendes Sein, weil es im Projiciren, ungeachtet des Anschauens der Thätigkeit, auch nicht mehr ist, als ein solches ruhendes Sein.

Was soll dies heißen? In unserm Falle: es projicirt sich schlechthin, weil es sich projicirt, aus eigener Kraft, durch kein Gesetz oder Nothwendigkeit dazu genöthigt, und so, daß es eben so absolut sich auch nicht projiciren könnte, wie es sich jetzt projicirt: im zweiten Falle; es projicirt sich zufolge eines innern Gesetzes, zufolge seines Seins, und der Nothwendigkeit seines

Wesens. Jetzt ist klar, daß im ersten Falle Freiheit und Leben objektiv werden müsse, im zweiten das innere nothwendige Sein, dessen Ausdruck eben die Projektion ist. W. d. E. w.

Wer nicht sähe, daß hier bloß und lediglich von dem rein formalen Akte der Projektion, und von einer Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit nur dieses rein formalen Aktes, daß er überhaupt ist, die Rede ist, für den ginge die Belehrung freilich verloren. — Von dem Gesetze etwa eines Inhaltes, eines weiter bestimmenden, und den Akt im sich Vollziehen ergreifenden Inhaltes, ist hier ganz und gar nicht die Rede. Aus dieser Weise des formalen Aktes ganz allein erfolgt die Verschiedenheit in der Qualität des objektiven Bildes, eines Seins, oder einer Freiheit. Diesen höheren Grund eben Ihnen einleuchtend zu machen, ist die Absicht der ganzen Untersuchung. Dies wird noch verständlicher durch Folgendes, welches ohnedies als ein höheres, und das höchste Glied, das wir anstreben, hier vorgetragen werden muß, und ohnedies an der Reihe ist. Die Erscheinung kann sich projiciren aus absoluter Freiheit, ohne alle Nothwendigkeit. — Dies darum ist ihr absolutes Sein und Wesen. (Sein und Wesen, so sprechen wir, und sind genöthigt, weil wir selbst zum Sein objektivirt haben, um sie in eine stehende Form zu bringen.) Nun ist auch gesetzt als ein zweiter Fall, daß sie nicht aus dieser Freiheit, sondern aus innerer Nothwendigkeit sich projiciren könne. Könne, sagen wir, jetzt mit Recht, nicht müsse, weil ja jetzt ein zweiter möglicher Fall daneben steht. Mithin giebt sie in diesem Falle, verläugnend das Projiciren aus absoluter Freiheit, sich erst hin der Nothwendigkeit ihres Seins. Und so erhalten wir denn eine, jenseits beider, dieser Freiheit des Projicirens, und dieses Projicirens aus innerer Nothwendigkeit liegende höhere Ansicht vom eigentlichen Sein und Wesen der Erscheinung. Eine Freiheit — dieser Freiheit, oder dieses nothwendigen Seins: eine eigentliche Freiheit der Wahl, wie man es nennen möchte, — (daß im eigentlichen Sinne das Wort hier noch nicht paßt, ist wohl klar), zwischen entgegengesetzten Punkten des absolut freien Seins, oder des durch Nothwendigkeit gebundenen Seins. — Kurz, und um es im Zusam-

menhange klar zu machen: der vom Beginn der Untersuchung an über die Form der Erscheinung aufgestellte Satz: die Erscheinung erscheint schlechthin sich, ihr Sein ist ein für sich Sein, ist nicht der höchste, er ist nur bedingt wahr, und wird als der höchste hiemit förmlich zurückgenommen. (Wir bedurften seiner nur als Hülfsmittel, um den höchsten einleuchtend zu machen). Dieses Sicherscheinen ist ein doppeltes, ja durchaus entgegengesetztes; und das Dasein der einen oder andern Weise hängt ab von der Bestimmung eines höhern Seins der Erscheinung zu der einen oder der andern. Die Erscheinung ist schlechthin frei, ohne alles Gesetz, oder innere Nothwendigkeit, und zwar — wirklich frei zu sein, und mit dieser Freiheit zu sein für sich — oder sich hinzugeben an das Gesetz, und so zu sein für sich aus der Nothwendigkeit des Gesetzes.

Ich versprach von da aus eine höhere Klarheit dem zweiten Satze zu verleihen: die Erscheinung projicire sich aus innerer Nothwendigkeit, und es erscheine darum, was eigentlich in ihr ist, das formale und gediegene Sein. Dies Versprechen ist hierin nun erfüllt. Es ist darum hier in der That gar kein eigentliches Projiciren, und keine Freiheit. Woher kommt es denn aber doch, daß ein Projiciren in der Reflexion erscheint? Antwort: Allerdings ist in dem Projiciren durchaus keine Freiheit, sondern es ist dieses eine bloße Begebenheit; aber das Hingeben an dieses Projiciren ist Freiheit, ist die Eine Seite der höheren und absoluten Freiheit zur Freiheit, oder zum Sein. Diese ist es, welche erscheint in der Reflexion, und da ihren Widerschein absetzt, als ein Projiciren.

Wir haben einen neuen, und über alle bisherigen erhobenen Begriff erhalten, der schlechthin in sich eine Duplicität enthält; eine Freiheit zwischen zweien Weisen der Projektion: der absolut freien, und der nothwendigen.

Es versteht sich, daß auf diesen Begriff besonders reflektirt und er einer allgemeinen Analyse unterworfen werden wird. Jetzt aber haben wir das nähere Geschäft zu vollenden, das wir angefangen haben, die Analyse des Blickes: das Ich schaut sich an, als sich schlechthin erschaffend; — und über die Glieder desselben das Licht zu verbreiten, das aus unserer Erforschung des Grundes hervorgeht.

In diesem, als dem Einen der beiden möglichen Fälle, projicirt die Erscheinung sich mit absoluter Freiheit; sie schaut sich hier als ein schlechthin freies Princip. In ihrer Anschauung ist es darum Princip. — Der nervus probandi dessen, worauf ich ausgehe, liegt tief, und es bedarf scharfer Aufmerksamkeit und Abstraktion. Ich rede nämlich durchaus nicht mehr von der Anschauung des Sicherschaffens; d. h. einem Subjektiven, für welches jenes Erschaffen objektiv ist. Es ist klar, daß sodann das Erschaffen nur ist in einem Bilde, darum auch das Erschaffene, das Princip in einem bloßen Bilde; daß das letztere darum noch nicht wirkliches Princip ist, sondern es dazu noch einer besonderen inneren Selbstbestimmung des Princips bedürfen würde, wie wir vorher auf diesem Standpunkte stehend die Sache angesehen haben. Sondern wir sagen: setze nun jenes Sichprojiciren der Erscheinung mit absoluter Freiheit selbst, in der That und Wahrheit, nicht im Bilde; und siehe, was folgt? Offenbar folgt die Anschauung eines wirklichen Princips, eines sich vollziehenden, das darum in dieser ersten Anschauung, und unmittelbar durch sie selbst wieder angeschaut wird. Es erfolgt eine Anschauung, die bei sich führt unmittelbar eine andere Anschauung, die erste des wirklichen Princips; die zweite einer Wirksamkeit und Aeusserung dieses Principes, indem durch die erste sichtlich die zweite gesetzt ist. Es ergiebt sich eine synthetische Folge von Anschauungen, und ein Verhältniß derselben zu einander selbst, wie Princip und Principiat.

Machen Sie sich dies deutlicher 1) an einer leichteren Formel, 2) an dem Beispiele in der Anschauung. — Die Erscheinung projicirt sich schlechthin mit absoluter Freiheit: also sie objektivirt sich, stellt sich vor sich hin, in der ersten und Grund-Anschauung (in welcher freilich das absolute Projiciren verloren geht, und nur das Principsein bleibt, wie sich versteht). Wie nun projicirt sie sich? Als wirklich Princip seiend: darum wieder als subjekt-objektiv, innerhalb der ersten Objektivität; objektiv eben als wirkend, subjektiv als anschauend diese Wirkung:

daß diese beiden letztern Anschauungen unzertrennlich sind, ist wohl klar, aber auch die beiden Grundformen sind unzertrennlich; denn sie objektivirt sich ja als wirkliches Principsein. Daraus aber folgt die untergeordnete Subjekt-Objektivität. Was wird jedoch aus der objektiven Anschauung projicirt? Etwa die Wirksamkeit, und vermittelst dieser die Anschauung? So erscheint's der einseitigen Auffassung! Nein: sie bringt den Mittelpunkt, die Identität, mit. (Hier zeigt sich die Anschauung des Princips als Grund des Praktischen und des Theoretischen in absoluter Einheit. Beides die Objektivirung der einen Erscheinung als Princip, und schlechthin nicht ohne einander).

Nun das versprochene Beispiel! Die aus der Sichprojektion der Erscheinung mit absoluter Freiheit erfolgende Anschauung und ihre absolute Objektivität ist nämlich das Wollen. Es ist Anschauung des Ich als wirklichen Princips: — bedarf es denn bei dem Wollen noch eines zweiten Wollens der Ausführung? Nein: also es bringt die Ausführung und die Anschauung derselben mit. Ich will, so geschieht's. (Ich will meine Hand bewegen, und es geschieht). Dies die zweite Anschauung: beide aber sind schlechthin vereinigt: denn auch umgekehrt ist eine Ausführung nicht ohne Wollen anzuschauen. — Wollen ist selbst eine Anschauung: aber eben um der erwähnten Synthesis willen sieht sie anders aus, als eine objektiv faktische, die manchem Philosophen allein für Anschauung gilt. Möchten sie doch einmal bemerken, daß es unter andern auch einen Willen giebt, und dessen Wesen verstehen lernen, so würde ihnen ein schreckendes Licht aufgehen über ihre Philosophie.

Wir befinden uns mitten in einer synthetischen Periode, in welcher jedes Glied hängt an den übrigen, gleichsam in einer Organisation eines Mannigfaltigen von Bestimmungen der Erscheinung. Es ist darum nothwendig, daß man bei der Arbeit die einzelnen bisjetzt klar gemachten Elemente gegenwärtig habe, indem jeder künftige Punkt nur ist eine Synthesis dieser Elemente, und darum durchaus nicht klar werden kann, wenn nicht

diese klar geworden. Ferner ist wohl Jedem sichtbar, daß unsere Forschung schon längst weit über den Horizont des gewöhnlichen Denkens und Philosophirens, wie es Jeder etwa schon getrieben haben mag, hinaus liegt.

1) Wir fanden als Höchstes der Erscheinung: eine Freiheit derselben, entweder absolut sich zu projiciren, oder sich hinzugeben an ein Gesetz der Projektion, welches letztere dermalen nur als ein formales gedacht worden ist, daß überhaupt projicirt werden müsse. — Dies ist dermalen das Höchste, wie vorher das Sich. Es versteht sich, daß wir uns vorbehalten, auch diese Freiheit noch näher zu bestimmen, wo vielleicht über ihren wahren Rang und Sitz ein neues Licht aufgehen wird, daß darum unser dermaliger Ausspruch nur provisorisch ist.

2) In dem wirklichen absoluten Principsein führt die Anschauung desselben mit sich, und enthält schlechthin eine andere Anschauung. — Die Erscheinung objektivirt sich darin als subjektobjektiv, und diese Form der Subjekt-Objektivität liegt schlechthin im Sichobjektiviren als Princip: — eine höchst merkwürdige Einsicht, indem sie gerade bestimmt ist, das hellste Licht über den ganzen Zusammenhang zu verbreiten; die darum ja Jeder sich recht klar mache, und sich festhalte. Das Klarmachen ist hier leichter, als irgendwo, da man die bestimmte Anschauung des Wollens hat.

Jetzt gehen wir fort noch immer in der Analyse der aufgestellten Anschauung: das Ich schaut sich an, als schlechthin erschaffend sich; und zwar darin zu einem Punkte, den wir vorher in den Schatten stellten.

Zuvörderst: ich rede hier ausdrücklich von dem, was die Worte auch aussprechen, von der Anschauung des Sichschaffens; also von einem Bilde desselben, in welchem denn auch die im zweiten Gliede liegende Principheit und neue Welt zum bloßen Bilde wird, wie wir die Sache auch schon oben bei der ersten Analyse dieses Punktes angesehen haben; keineswegs rede ich von dem wirklichen Sicherschaffen, das auch das wirkliche

Principsein, und ein wirklich werdendes Objekt aus der neuen Welt bei sich führt, wie wir die Sache zum Schlusse der vorigen Stunde betrachteten, welche Anschauung sich fand als ein wirkliches Wollen.

Das Ich schaut an sich als schaffend. Der Ausgangspunkt und das logische Subjekt ist, wie schon bemerkt, das im faktischen Blicke als fertig seiend vorgefundene Ich. Dieses nun reißt in der Anschauung sich los, geht über, und fließt zum Schaffen seiner selbst. Dies scharf bemerkt: der Uebergang und Fluß vom nicht Schaffen, sondern Sein, und auf sich selbst Ruhen zum Schaffen ist's, von dem ich rede; dieser allein: nicht das Schaffen etwa selbst, welches schon oben betrachtet ist, oder irgend etwas Anderes. In diesem Ueberfließen eben besteht der Theil der Anschauung, den wir jetzt untersuchen.

Offenbar ist (Sie müssen dieses Offenbar selbst in innerer Anschauung finden) die stehende Grundlage dieser Anschauung ein Bild vom Ich, welches beide Zustände, den, von welchem aus, und den, zu welchem hin es fließt, vereinigt: die Identität also des seienden, und des sich schaffenden Ich. Ein solches Bild ist, so gewiß diese Anschauung ist, und ist durch sie gesetzt. Einen andern Beweis führen wir hier nicht, noch haben wir einen andern zu führen. Das fließende Bild aber ist das Uebergehen (Principsein) dieses bleibenden Ich von einem Zustande zu dem andern, und zwar in dieser bestimmten Richtung, daß der terminus a quo, und der ad quem nicht vertauscht werden können. W. d. E. w. über die allgemeine Form der Selbstanschauung.

Was ist nun das eigentliche innere Wesen der termini? — ist die nächste Frage. Es versteht sich, daß beide durch Gegensatz bestimmt sind, daß, wenn das Eine erkannt ist, das Andere dadurch zugleich mit erkannt ist, und daß es gleichgültig ist, bei welchem wir anheben. Natürlich von dem, welchem wir am Leichtesten beikommen können. Das Ich geht über zum Sichschaffen aus dem gegebenen Sein: — erfassen wir dies. Dieses letztere ist indeß auch geschaffen; es ist ja Produkt der Projektion: und nach einem formalen Gesetze, daß unter einer Bedingung

projicirt werden mußte. So viel haben wir erwiesen, ein formales Gesetz nämlich, eine Nothwendigkeit des Daß der Projektion: (und selbst dieses formale Gesetz kennen wir noch nicht, werden es aber bald kennen lernen). Mehr ist nicht erwiesen: kein qualitatives Gesetz jener Projektion. Wollten wir etwa auch ein solches behaupten, so müßten wir es rechtlich ableiten, nicht erschleichen. — Ich gestehe, daß ich das will, und daß es grade an diese Stelle gehört. Also an die Ableitung, (die nicht einmal schwer ist). Die formale Freiheit besteht lediglich im sich Hingeben an das Gesetz: das formale Gesetz ist eben das des sich Hingebens; und welches dieses sei, zu erkennen, steht uns nun bevor. Giebt aber die Freiheit sich hin, so projicirt sie eben, und wird Princip, denn dies ist das Gesetz: in diesem Principsein, welches ein Fluß ist über ein Mannigfaltiges, steht sie nun, zufolge ihrer Hingebung unter dem Gesetze, ihr Projiciren, so wie es ist, wird, nicht schlechtweg, sondern zufolge ihrer Hingebung, ergriffen vom Gesetze eines Mannigfaltigen, also allerdings von einem qualitativen und materialen Gesetze. — Und zwar von dem Gesetze eines Mannigfaltigen nicht überhaupt, daß nämlich ein solches sei; denn dies liegt schon in der Form der Principheit, sondern von einem das Mannigfaltige weiter bestimmenden Gesetze; oder in welcher Redensart es deutlicher wird, von einem gesetzmäßigen Mannigfaltigen. Was heißt denn das? Ich sage, ein solches Mannigfaltiges, in welchem aus jedem Theile alle übrigen Theile schlechthin folgen, und jeder gesetzt ist durch alle, alle durch jeden: ein Mannigfaltiges, das eine organische Einheit ist, ein Inbegriff von Mannigfaltigen. Dies wäre das qualitative Gesetz, welchem die hingegebene Freiheit des Projicirens nothwendig anheim fiele. Dieses das qualitative Gesetz ihres innern Seins.

Ich habe diese Untersuchung unternommen, um zunächst das faktische Ich, und im Gegensatze mit ihm, das freie zu charakterisiren. Ich werde dies auch nachher thun. Ich falle aber gar nicht aus der mir vorgeschriebenen Ordnung, sondern komme vielmehr, wie sich sogleich zeigen wird, recht tief wieder in sie hinein, wenn ich vorläufig das Besondere, — dazu gehört aller-

dings das faktische Ich, — das wir bei unserer Analyse gefunden haben, liegen lasse, und das so eben aufgestellte Gesetz in seiner Allgemeinheit zuerst aufstelle. Sie aber vergessen nicht diesen besondern Punkt, zu welchem wir nachher wohl zurückkehren werden.

In seiner Allgemeinheit, sagte ich; — denn dieses Gesetz ist Gesetz des ganzen faktischen Systems des Bewußtseins, (desjenigen nämlich, was wir bis jetzt als dasselbe kennen: des gegebenen objektiven Seins im Blicke). Die Wurzel desselben ist die Sichprojektion nach dem Gesetze. Das Gesetz dieser Projektion aber ist die organische Einheit der Mannigfaltigkeit. Schlechthin in allem faktischen Blicke, wie er auch noch sonst besonders bestimmt sein möge, ist diese Einheit. Wir wollen zuvörderst diese organische Einheit der Mannigfaltigkeit, d. i. die Gesetztheit aller Theile durch jeden, und jedes durch alle, noch deutlicher machen durch eine angewandte Hülfsanschauung. Bemerken Sie: Wenn ein Theil besonders angeschaut würde, so würde die Anschauung dieses Einen die Anschauung aller übrigen setzen, mit absoluter Evidenz; aus eines Punktes Anschauung würden die übrigen sich eben ohne weiteres Zuthun der Freiheit von selbst machen. In jedem daher sind alle; und in allen, der Ganzheit, ist jeder einzelne begriffen, mit begriffen, mit angeschaut. Im Begreifen setzt jedes Einzelne das Ganze in der Anschauung, und das Ganze jedes Einzelne in der Anschauung. Es ist darum eine Evidenz, oder Begriff, die, nur irgend einen Anfangspunkt gesetzt, schlechthin durch sich selbst sich macht. Es ist die Form der Begreiflichkeit, und wir können sie darum eben nennen Begriff, wie wir schon oben redeten von einem Inbegriffe des Mannigfaltigen in der Einheit. —

Den Anfangspunkt giebt das sich Hingeben der Freiheit: ist dieser aber gegeben, so macht der Blick das Ganze und jedes Einzelne; und jedes durch das andere erfaßt sich eben selbst, indem das Gesetz eben das Sehen zu diesem Blicke organisirt. Der faktische Blick ist darum nicht etwa ein Begreifen, wie wir, ihn selbst reproducirend, dieses wohl selbst annehmen könnten: es fehlt ja ihm die Freiheit, und herrscht das Gesetz. Sondern es ist ein Sehen,

das in der Form des Begreifens eben sich selbst macht nach dem Gesetze seines Wesens. Es ist demnach ein absoluter Begriff: nicht von diesem oder jenem, wie man durch die Logik verführt vom Standpunkte der reproduktiven Reflexion sich einen Begriff gewöhnlich denkt, sondern ein absoluter, auf sich selbst ruhender: — Reflexibilität eben, nicht Reflexion. Es ist klar, daß diese innere Bestimmtheit und Organisation des Erblickens der Theile im Ganzen und umgekehrt die äussere Geschlossenheit und Begränztheit bei sich führt. Nur ein endliches Mannigfaltiges kann ein organisirtes sein. — Wir sahen nun zu Anfange unseres Abschnittes, daß das Gesetz der Begränztheit noch ein anderes Gesetz der Bestimmtheit bei sich führe, und suchten dies. Es ist hier gefunden, und noch dazu gefunden als mit sich führend das erstere Gesetz der Begränztheit. Aus der innern Bestimmtheit des Blicks folgt von selbst seine äussere Begränztheit. Ein Haupttheil unserer Aufgabe ist demnach gelöst, und wir können hiermit den ersten Theil unseres dritten Abschnittes schließen. Die Frage bleibt noch nach dem Gesetze der besondern Bestimmtheit: darum sagte ich, wir gehen nicht um durch die Betrachtung dieses Gesetzes, sondern schlagen vielmehr den rechten Weg ein.

Ich habe diesen ein überschwängliches Licht über die Gesetze des Wissens verbreitenden Satz noch nie mit dieser Klarheit vorgetragen, darum dabei einige Bemerkungen.

1) Der faktische Blick in seinem absolut formalen Wesen ist hier erkannt worden als ein sich Hingeben, das, sobald nur dieses als die formale Bedingung gesetzt ist, schlechthin gemacht wird, organisirt wird zu der Einheit einer Mannigfaltigkeit. Das Hingeben in dieser Beziehung heißt absolute Receptivität, oder Sinn. (Ist der Sinn etwas Anderes als dieses sich Hingeben, dem nun das ganze vollendete Bild entgegenkommt? — Aber auch noch eine freie Richtung findet sich in ihm: ich kann mein sinnliches Wahrnehmen da- oder dorthin wenden. Dieses aber bezieht sich auf eine Mannigfaltigkeit der Bilder, und eine Eintheilung im Sinne selbst, von der wir noch Nichts wissen). Dieses sich Machende des Blicks ist nun auf-

ser seiner innern organischen Einheit auch noch Subjekt=Objektivität. Ein Bild, das als Bild sich erkennt, und darum seinen Gegensatz, das Abgebildete, bei sich führt; wie dies schon oben bei der allgemeinen Deduktion des Blickes erwiesen worden.

2) Die faktische Welt, vom faktischen Ich an gerechnet, (welches wir bald werden näher kennen lernen), ist darum das System solcher zufolge des Gesetzes der organischen Einheit des Mannigfaltigen sich selbstmachender Bilder, oder Begriffe: deren es wieder geben kann mehrere Klassen, und in diesen Klassen ein sehr reiches Mannigfaltige: (nicht grade ein unendliches; ich habe ein System der faktischen Welt aufgestellt, und möchte darin wohl Recht behalten, daß darum die Quelle absoluter Unendlichkeit, falls es eine solche giebt, nicht in der faktischen Welt läge). — Inwiefern ist denn nun eine faktische Welt da? Sie ist da auf eine doppelte Weise: möglich, ja nothwendig, und durchaus bestimmt dem Gehalte nach, in dem Gesetze, zufolge dessen sie schlechthin nicht anders sein kann. Nur Eins geht ihr da noch ab, was das Gesetz ihr immer verschaffen kann: das wirkliche und faktische Sein. Dies erhält sie nur dadurch, daß das Ich sich hingiebt. Dies Hingeben ist der Schöpfer des wirklichen Seins im Blicke, worin allein es wirklich, d. i. einem Subjektiven gegenüber objektiv ist. So wird es erkannt von unserm Standpunkte aus, die wir ausserhalb des faktischen Bewußtseins stehen, und eine absolute Freiheit und das Hingeben derselben erblickt haben. Wenn wir aber in den faktischen Standpunkt, in den der bloßen Receptivität uns hineinversetzen, in welchem z. B. alle Naturphilosophie gefangen ist; so ist das Hingeben vorbei, und die Freiheit hat sich vergeben, und es ist von diesem Standpunkte aus die Welt schlechthin wirklich: (sie wird es nicht, durch das hier nicht sichtbare Hingeben); und alle Frage über die Genesis der Wirklichkeit ist abgeschnitten: wie auch wir dieses also einsehen und erklären. Dann ist die faktische Welt, gleichfalls nach uns, und zwar ist sie unbedingt, — weil sie überhaupt nur ist auf diesem Standpunkte, — so, wie sie ist,

und sie kann gar nicht anders sein. Mit der mindesten Abänderung ihres Wesens verlöre sie ihre Wirklichkeit.

Wo liegt denn darum der Streit der W.=L. mit der Naturphilosophie, und allen dogmatischen Systemen, und wo die Punkte ihres Uebereinkommens? — Die faktische Welt ist ein System von Bildern und Begriffen von gewissen Bestimmungen des Sehens, und schlechthin nichts Anderes. Dies ist der Idealismus der W.=L., und wenn Ihnen nicht dieser schon jetzt durch die absolute Einheit der Mannigfaltigkeit, in der die Objektivität besteht, und die ja durchaus nirgends anders sein kann, ausser in einem Sehen, bewiesen und evident geworden wäre; so hätte ich freilich meine Mühe verloren. Kein Sein an sich darum in dieser faktischen Welt, auch ohne Sehen, und ausser dem Sehen, das nur hier und da zufällig zum Sehen hindurchbräche. Hier der Widerspruch gegen die andern Philosophien. — Darin aber, daß sie diese bloße faktische Anschauung nicht für ein Absolutes wollen gelten lassen, sondern einen höhern Grund derselben ausser ihr selbst suchen, stimmt ihnen die W.=L. bei: (und wenn sie uns darin bestreiten, und meinen uns darüber belehren zu müssen, so haben sie uns gar nicht bis zu Ende vernommen). Nur sollen sie zu diesem Grunde nicht machen ein anderes objektives Sein, ausser dem Objektiven in der Anschauung, das nun in dieser Anschauung subjekt=objektiv werde. (Denn dadurch drücken sie uns, wie Lessing sagt, wie Kinder nur denselben Zahlpfennig noch einmal in die Hand, daß wir glauben sollen, wir hätten ihrer zwei). Ein Gesetz (des Sehens nämlich) ist dieser Grund: und zu diesem müssen sie sich erheben. Dies bricht hindurch zum Bewußtsein nur vermittelst der Freiheit des Hingebens, zuvörderst in seinem Resultate, eben der gesammten faktischen Welt; fallen, wenn man nämlich reflektirt, was diese Philosophie an dieser Stelle nicht thut, als Gesetz selbst.

Auf Fragartikel reducirt: 1) Glaubt ihr, daß das faktische Wissen (das nur bei uns sich noch ein wenig weiter erstreckt, als in der Naturphilosophie) auf sich selbst beruhe, oder daß es einen Grund ausser sich habe? Beide Philosophien: Ja! — und die Gegner sagen nicht die Wahrheit, wenn sie thun, als ob wir

nein sagten. Hier die Uebereinstimmung. 2) Was haltet ihr für diesen Grund? Ein objektives Sein, oder ein Gesetz? Jene ein Sein, wir ein Gesetz — und zwar das des Sehens. Nicht einmal das absolute Sein, vielweniger ein Anderes, ist Grund der Facticität. Hier also der Widerspruch. — Dieses Gesetz haben wir nun, freilich in der niedrigsten Potenz, und wie es sich für Erläuterung der eigentlichen Frage nach dem Grunde des Faktischen vorläufig eignet, aufgestellt: auf welche noch höheren Gesetze wir es etwa noch zurückführen möchten, haben wir zu erwarten.

Zweiter Theil

des dritten Abschnitts des dritten Kapitels.

Gehen wir zurück auf unsern verlassenen Standpunkt. Das Ich schaut sich an als sich schaffend: es ist sich (das Eine) im Bilde übergehend vom faktischen Sein zum sich schaffenden, welches letztere durchaus ein entgegengesetztes ist.

Was ist das faktische Sein, als der terminus a quo? Zuvörderst der allgemeinen Form nach ein Vorgefundenes, das da eben ist, und damit gut, auf den Credit seiner Anschauung, und hangend an dieser Anschauung, wie dieses an ihm. Der Uebergang ist ein absolutes Losreißen von diesem Sein in seiner Totalität und Grundform: zu einem absoluten sich Schaffen aus keinem Sein, sondern schlechthin aus Nichts. Daß dies der Gegensatz sei, ist ganz klar: der Gedanke an sich selbst ist nur nicht recht zu fassen. Gehen wir gleich gerade auf den Sitz der Schwierigkeit hin. Das Ich an sich erscheint sich als sich schaffend. Es schaut hin ein Bild der Identität, das eben ist, auch vor dem Schaffen, indem es ja ist das Schaffende. Dieses durch die Anschauung herbeigeführte Sein, d. i. die Form der Anschauung, widerspricht nun ganz und gar ihrem Inhalte. Denn wird ein absolutes Schaffen angeschaut, so ist dies ein Sein aus

Nichts, und es giebt kein Subjekt, das schon ist, und ihm vorausgesetzt werden kann, um schlechthin erst sich schaffen zu können. Was wollen wir nun von diesen unverträglichen Bestimmungen gelten lassen? Ich denke, den Inhalt: das Resultat wäre, daß hier allerdings in der That und Wahrheit, und abstrahirt von der Anschauung, die Erscheinung würde, ursprünglich und schlechthin aus Nichts, und daß es nur die Anschauung wäre, welche sie nochmals setzte, als seiend eben, und objektiv; wie ja dies die Form der Anschauung mit sich bringt: und zwar dieses Seiende als identisch mit dem in der That und Wahrheit Werdenden. Die ganze Sichheit wäre nur das Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens an sich, das die Realität ist, und keine Anschauung oder ihr Produkt: und welche sich hier deutlich von ihr scheidet durch den Widerspruch. (Ich kann den Satz hier noch nicht in seiner vollen Bedeutung geltend machen; ich bitte nur, daß Sie ihn merken; und um ihn an Etwas zu knüpfen, bitte ich Sie, Folgendes zu bedenken. Ich habe doch gesagt: das absolute Erscheinen Gottes selbst, als ein ein absolutes Werden und Leben, sei eben die Erscheinung. Nun habe ich ferner gesagt: die Erscheinung ist, und von diesem Satze aus weiter geschlossen. Wenn nun ich selber in meinem tiefsten Grund und Boden nichts Andres sein dürfte, als die Erscheinung selbst, so hat ja in jenem Denken: die Erscheinung ist, dieselbe aus mir, dem subjektiven, sich schon objektiv projicirt, nach irgend einem Gesetze; und ich habe keine reine Wahrheit, sondern nur einen sie modificirenden Gedanken ausgesprochen. Dieses Verfahren muß doch irgend einmal auch aufgelöst, und auf sein Gesetz zurückgeführt werden. In der so eben sich ergebenden Bemerkung möchte das Mittel der einstigen Auflösung liegen).

Weiter: das Bild eines Stehenden, Seienden, das schlechthin sich schafft aus Nichts, und welches diesem Schaffen widerspricht, welches wieder nichts Andres ist, als die Identität mit dem faktischen, und das Abbild dieses faktischen Ich, ist daher lediglich ein Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Schaffens. Die Anschauung selbst, d. i. das

Subjektive zu einem Realen, und in diesem Verhältnisse Objektiven zeigt sich selbst als absolut schaffendes Princip seiner Glieder.

Dieses Bild ist selbst nur unter Voraussetzung des faktischen Ich, und als die Identität mit ihm, also darauf sich beziehend, möglich; mithin ist das ganze faktische Ich auch nur Produkt der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens. Es reducirt sich auf jenes Princip, als nur ein untergeordneter Theil, als Form seiner Anschaubarkeit. (Hier ist der Satz in ganzer Strenge erwiesen worden. Wir werden ihn tiefer unten in einem andern bloß faktischen Zusammenhange näher einsehen).

Wir können ihn hier noch nicht in seiner vollen Bedeutung geltend machen; aber ihn doch verstehen, so gut er durch sich selbst verstanden werden kann. Wir hätten darum hier ein absolutes Leben und Werden aus sich, von sich, durch sich: dem durchaus kein stehendes und gegebenes Sein vorausgesetzt wird, und dies wäre die Wahrheit. In dieser seiner absoluten Realität wäre es jedoch durchaus unsichtbar. Wir müßten aber, durch die vorgefundenen Grundbestimmungen der Erscheinung genöthigt, sagen: es macht sich eben schlechthin sichtbar. Dies könnte es nun nicht anders, als daß es aus sich selbst heraus wiederum erschüfe ein Gesicht, in welchem es sich hinstellte als ein Sein, um von diesem aus das nothwendig fließende Sehen, welches nun auch Produkt des Gesichts wäre, überzuleiten zu sich selbst und so sich selbst, das absolute Werden, als ein selbst im Sehen Gewordenes, sichtbar zu machen. Es wäre darum dieses Sein und dieser Uebergang nicht in der Sache selbst, und hätte nicht die mindeste Wahrheit, sondern sie wären bloß gesetzt durch ihre Sichtbarkeit.

Nun aber ist das stehende Sein die bloße Identität, welches, wie oben gesagt, durch die Sichtbarkeit des absoluten »Von sich« gesetzt ist, und welche eigentlich ein bloßer Gedanke ist und ein reines Bild, — selbst sichtbar nur unter Voraussetzung eines formalen stehenden Seins, nämlich des faktischen Ich. Geht man darum von jenem Principe der Ableitung aus, wie wir thun, daß das absolute Von sich sich sichtbar mache, und daß lediglich daher alle diese Glieder stammen; so muß man sagen: auch dieses faktische Ich ist wiederum gesetzt durch die Sichtbarkeit des Seins, das auch wieder gesetzt ist durch die Ersichtlichkeit des absoluten Lebens.

Also das absolute Leben = A ist nicht sichtbar, ohne ein B im Gesichte zu setzen, was nun lediglich ist dessen Sichtbarkeit: aber hinwiederum B ist nicht sichtbar, ohne ein C zu setzen, das nun abermals ist die Sichtbarkeit dieses B, welches selbst lediglich ist die Sichtbarkeit des A, das allein mehr ist, als bloße Sichtbarkeit. (So jetzt: ob es nun selbst bei diesem absoluten Von sich bleibe, oder auch wohl noch selbst dieses zuletzt sich verwandeln werde in eine bloße Form der Sichtbarkeit eines noch Höhern, müssen wir erwarten)

Schon hier ergiebt sich eine allgemeine Idee des Zusammenhanges eines Mannigfaltigen von Gattungen der Blicke: (der Fünffachheit eben, die ich so oft schon angekündigt habe, die aber dermalen nur noch als Dreifachheit erscheint). Das Sehen nämlich zeigt sich als ein schrittweises Aufsteigen zur Wahrheit und Realität; indem es erst nur sieht, eigentlich Nichts, damit es sehen könne, auf eine andere Weise, vielleicht abermals Nichts, damit es endlich sehen könne das Was. Das Sehen, so sieht es aus, bildet sich in sich selbst nach einem festen Gesetze erst aus zu einer Sehe für die Realität; das Sehen, das überhaupt nur ist um der Realität willen, und durch sie, weil dieselbe gesehen werden solle schlechthin. —

Noch bemerke ich, was auch wohl keinem Aufmerksamen sich verborgen haben wird, daß wir durch diese Betrachtung den Umkreis des eigentlichen faktischen Sehens schon durchbrochen haben. Es ist, ganz wie es ist, die bloße Sichtbarkeit der Identität des reinen Bildes eines Ich, das als schlechthin sich schaffend angeschaut wird: dieses letztere ist nicht nur im faktischen Wissen selbst rein geschaffen durch die Anschauung, ein Gedanke: dessen (daß ich jetzt bestimmter rede) Denkbarkeit die ganze faktische Welt ist. Er selbst aber ist wiederum nur eine Sichtbarkeit. Das Gesetz der Sichtbarkeit (Reflexibilität) erstreckt sich sonach auch auf die höhere Welt; und wir haben ganz recht daran gethan, daß wir es oben verallgemeinerten.

Was d. Erste wäre.

Aller faktische Blick ruht jedoch auf einer organischen Einheit der Mannigfaltigkeit, und er wird, als faktischer, nur an einer solchen verwirklicht. Das faktische Ich darum, als der terminus a quo, ist nothwendig ein zur Einheit organisirtes Mannigfaltiges: ein durch und durch Mannigfaltiges, und darin eben besteht sein Wesen als faktisch. Suchen wir uns dabei sogleich etwas Bestimmtes zu denken: das Ich, die Subjekt-Objektivität ist nothwendig Princip; denn nur in dieser weitern bestimmten Subjekt-Objektivität stellt sich, wie aus dem obigen Grundschema bekannt ist, die Erscheinung im Sehen dar; — also es wird erblickt als ein bestimmtes, begränztes, innerlich organisch zusammenhängendes Principsein. Daß aber ein wirkliches Principsein in einer bestimmten Aeusserung erscheine, dazu gehört, daß ein Einzelnes sich losreiße, wie wir dies oben schon bei mehreren Gelegenheiten gesehen haben, welches ein Accidens giebt zur Substanz. Hier im Blicke des faktischen Ich liegt nur die Substanz: es liegt darum in ihm durchaus keine wirkliche Aeusserung eines Princips. Dennoch wird das Ich wirklich und in der That als ein organisch mannigfaltiges Princip erblickt: die Mannigfaltigkeit aber in der Einheit des Blicks hebt auf die Einzelnheit der Aeusserung. Wieviel bleibt demnach? Ich sage: es bleibt ein bloßer Trieb, d. h. die ganze Principheit wird zusammengedrängt in die Form des Triebes überhaupt. Freilich liegt in diesem ein geschlossenes und in sich zusammenhängendes System von einzelnen besonderen Trieben (in der Mehrzahl nämlich, sobald auf das Besondere geblickt wird:) deren keiner aber zur Wirklichkeit ausbrechen kann, weil alle die entgegengesetzten ihm und sich überhaupt unter einander die Wage halten, und es darum in der Einheit des Ich überhaupt nur beim Getriebensein bleibt. (Sollte in diesem Zustande es zur wirklichen Causalität kommen, so müßte einer der einzelnen Triebe, durch irgend ein uns unbekanntes Gesetz das Uebergewicht bekommen. Merken Sie sich dies im Vorbeigehen zum künftigen Gebrauche).

Von diesem Mannigfaltigen des Triebes macht es sich los

zum entgegengesetzten Zustande. Zu welchem? Der vorhergehende war Trieb, Sein, mannigfaltiges Sein: und vom Triebe war wieder die Causalität bestimmt. Dieser müßte darum sein das Gegentheil; das Schaffen hat hier durchaus keinen Bestimmungsgrund, weder formal, noch material: wie in dem Charakter, daß es absolut Von sich ist, schon liegt. Vom Sein geht es ferner über zum Gegentheil; — von einem durch sich Bestimmten, und durch diese Bestimmtheit auf sich Ruhenden. Das Gegentheil ist Bild; das Werdende ist bloßes Bild, dem ein Sein gar nicht zugeschrieben wird, noch zugeschrieben werden kann. (Der Satz folgt, und konnte darum nicht übergangen werden. Freilich läßt er sich hier noch nicht verständlich machen; denn es läßt sich nicht einsehen, was ein reines selbstständiges Bild, ohne alle Beziehung auf ein in ihm abgebildetes Sein sein möge. Oben wurde er bezeichnet als reine Idee, die jedoch als mit der Principheit vereinigt, sich setzt als Vorbild irgend eines durch diese hervorzubringenden Seins. Eine solche Principheit haben wir hier nun noch nicht, als Hülfe des Denkens. Ich muß darum hier den Satz in seiner Unverständlichkeit (welche Unverständlichkeit grade ein Mittel des Weiterkommens und zum Anknüpfungspunkte werden könnte) lassen, und begnüge mich, ihn nur aufgestellt zu haben). —

Von der absolut concreten Mannigfaltigkeit ferner macht es sich los. Der Gegensatz ist reine Einfachheit der Objektivität. Lernen wir zuvörderst die Einfachheit denken, was man gewöhnlich nicht vermag. Es ist zunächst ein wesentlich und innerlich Mannigfaltiges zusammengegriffen zur Einheit, d. i. Vollständigkeit: dies ist der in der Fakticität herrschende Begriff, und von diesem ist eben hier die Anschauung losgerissen. Sodann ist denkbar eine Einheit, die zwar in sich nicht mannigfaltig ist, die aber doch einen bestimmten Charakter trägt, den sie hat nur im Gegensatze mit andern gleichfalls einfachen; eine solche Einheit ist darum immer Produkt aus einer Mannigfaltigkeit von entgegengesetzten Einheiten. Sogar einer solchen Einheit muß ja die reine Einheit, welche in ihr durch den Gegensatz nur weiter charakte-

risirt wird, zu Grunde liegen. Was giebt nun diese? Das reine und lautere Objektiviren, das Setzen des bloßen reinen Seins, ohne irgend ein Das-Sein. Sein Bild ist der mathematische Punkt; es wird bloß die leere Stelle irgend eines Seins durch diesen Punkt bezeichnet. Soll ein Was dazu treten, so muß es entweder durch den Gegensatz mit andern, auch einfachen, die ihren Charakter wieder durch den Gegensatz mit diesem bekommen, bestimmt sein, also das Denken desselben muß äusserlich aus einem Mannigfaltigen hervorgehen, oder es muß innerlich selbst ein Mannigfaltiges sein, wie das faktische Sein. — In diese Einfachheit des Denkens erhebt sich faktisch das Sehen an dieser Stelle durch Losreißen von der Mannigfaltigkeit der faktischen Anschauung: wie in dem Bilde der Identität sichtbar ist. Es ist auch in dem Flusse sichtbar. Dieser geht jedoch unmittelbar über von einem zum andern Zustande ohne Zwischenglieder; dagegen im Ziehen einer Linie im Raume von jedem Punkte zum andern unendliche Mittelglieder für eine mögliche Analyse sind, welche zusammengeschlungen sind nur durch die absolute Organisation des Mannigfaltigen zur Einheit vermittelst der Anschauung. — Denken bringt mit sich reine Einfachheit. Anschauung dagegen oder faktischer Blick, absolut concrete Mannigfaltigkeit.

So viel über den Gegensatz.

Um der Vollständigkeit willen, über das ganze Verhältniß, und den Zusammenhang desselben noch dies. Daß eine faktische Welt sei, hängt überhaupt ab von dem sich Hingeben der Freiheit der Erscheinung an das Gesetz. Giebt es nun etwa wiederum ein Gesetz dieses Hingebens? Daß die Freiheit nicht muß sich hingeben, ist klar; ausserdem wäre sie nicht Freiheit. (Späterhin werde ich doch das Gesetz an die Freiheit hinstellen als ein faktisches Gesetz, indem ich den faktischen Blick betrachte als den Schöpfer der Freiheit selbst. — Wie dies? ist ein schwerer Punkt!) Das gesuchte Gesetz ist darum kein faktisches, mit Nothwendigkeit gebietendes. Erst nachdem die Freiheit sich hingegeben und dadurch sich als Freiheit aufgehoben und vernichtet hat, tritt dieses faktische Gesetz ein. Was für eins nun? Wir

haben gesehen, daß durch das faktische Sehen die Anschauung des Realen, des absoluten Von sich bedingt sei. Gesetzt nun, es sollte zu diesem Sehen kommen, das absolute machte sich sichtbar, so müßte, da dies unter dieser Bedingung nur möglich ist, die Freiheit sich hingeben sollen an das faktische Gesetz. Giebt sie sich nicht hin, so kommt es überhaupt zu gar keiner Anschauung. Aber es soll dazu kommen. Die Freiheit soll darum sich hingeben. Die ganze faktische Welt gründet sich auf absolute Freiheit, und auf ein Gesetz an diese; nicht zwar so weit wir bisjetzt sehen, auf ein qualitatives und materiales, denn dieses hat sie in sich selbst, sondern auf ein bloß Formales des Hingebens. (Dies dürfte bedeutend werden; es dürfte uns schon hier ein Eingang eröffnet sein zur Einsicht in das Gesetz einer faktischen Welt überhaupt).

Allgemeine Uebersicht. Wo stehen wir? Was haben wir für den Zweck unserer Untersuchung gewonnen? 1) Durch die ganze Anschauung haben wir uns gestellt in den Zusammenhangspunkt der beiden Welten, der faktischen und überfaktischen. Da wir auf die Einsicht des Einheits- und Grundpunktes jener Disjunktion ausgehen, so ist dies ohne Zweifel ganz richtig. 2) Der letzte bedeutende Fund war: eine Freiheit, frei zu bleiben, oder auch sich hinzugeben an ein, die Freiheit bindendes Gesetz. Diese Freiheit ist jetzt weiter bestimmt, und ein Irrthum abgeschnitten. Sie ist keinesweges ein an sich reales Princip, sondern sie ist lediglich Princip verschiedenartigen Sehens. Sie ist in sich selber durchaus nicht das Reale selbst, sondern sie ist nur das aus der Anschaubarkeit des Realen schlechthin erfolgende, und durch dieselbe abgesetzte Vermögen, das Reale anzuschauen. Frei ist dieses Princip, als Bestimmungsgrund verschiedener Weisen des Sehens. (Es ist darum, dieser Ansicht zufolge, in ihm ein wirklich realer Kern, der kein Sehen ist, sondern Grund eines Sehens jenseits alles Sehens: nicht wirkliches Sehen, sondern nur Sichtbarkeit des wahrhaft Realen). Und zwar ist diese Verschiedenheit des Sehens auf eine doppelte Weise bestimmt, indem es sich entweder hingiebt an eine, ohne Zuthun desselben vorhandene Nothwendigkeit, oder auch sich losreißt von

derselben. Nun kann sie sich nicht losreißen, und durch dieses Losreißen schauen, ohne eben sich hingegeben zu haben. Die Freiheit steht sonach unter einem Nothwendigkeitsgesetze ihres eigenen Wesens. Darum alles wirkliche Sehen ist bedingt durch eine Bestimmung der absoluten Freiheit; und zwar hebt diese Bestimmung nothwendig an vom sich Hingeben, indem die entgegengesetzte, das sich Losreißen, bedingt ist durch die Hingegebenheit. Auf diesem Akte der Freiheit beruht nun alles Sehen, welches es auch sei, als dem Grunde seiner Wirklichkeit. Aus dem absoluten selbst, dem Realen, geht nur hervor die Sichtbarkeit; d. i. eben die beschriebene Freiheit, und nichts mehr. Will man doch das wirkliche Sehen, das hier lediglich von der Freiheit abhängt, mit dem Realen durch ein Gesetz verbinden; so kann man nur sagen: das Reale soll gesehen werden: die Freiheit soll darum sich hingeben an das faktische Gesetz; die absolute Freiheit selbst wird erblickt unter einem Gesetze, und zwar einem Freiheitsgesetze, einem bloßen Soll.

Setze nun, das also Hingegebene reiße sich los: so erblickt es sich als sich absolut schaffend. Nun aber haben wir gesehen, daß dieses ganze hier eintretende Ich gar nichts Wahres und Reales ist, sondern daß bloß die wirkliche Anschauung des absolut Realen, des Von sich, diese Glieder mit sich bringt. In der Wahrheit schafft darum nicht das Ich, die Freiheit sich, sondern sie wird durch die Losreißung wirklich die Anschauung des Realen, welche durch ihr Sein ein solches Ich, in dieser Form, mit sich bringt. Also durch das Sichlosreißen wird die Freiheit abermals hingegeben, oder giebt sich hin einem faktischen Gesetze, dem der Anschauung des Von sich, wie einem andern, dem der Einfachheit und Wahrheit: da es in dem andern, faktischen Gesetze hingegeben war der Mannigfaltigkeit, und nicht der Wahrheit, sondern der bloßen Sichtbarkeit der Wahrheit. Wie wir oben die Freiheit in Beziehung auf die niedere Welt, als ein bloßes Hingeben, nannten Receptivität, Sinn: so finden wir, daß auch in Beziehung auf die höhere Welt, ungeachtet aller Vorspiegelung von Freiheit des Denkens, welches ja die bloße Anschauungsform ist, sie auch nichts mehr ist, denn Sinn

und Receptivität. Auch diese Anschauung macht die Freiheit nicht, sondern diese macht sich ihr, nur unter der Bedingung, daß sie sich losreiße von der niedern des concreten Mannigfaltigen.

Der Punkt der Disjunktion ist darum das Princip der Bestimmung des Sehens jenseits alles wirklichen Sehens. Alles wirkliche Sehen fällt darum in die Disjunktion. Grundgesetz aller Disjunktion ist das Hingegebensein oder das Losgerissensein von dem Gesetze der niedern und faktischen Welt, die man darum, um einen festen Punkt zu haben, als die erste voraussetzen muß. Das Mittelglied zwischen beiden ist das Sichlosreißen: oder auch in der umgekehrten Richtung, das sich Hingeben aus dem Standpunkte des Losseins: welche, als Bestimmtheiten der Freiheit, wohl auch sichtbar sein dürften. Zwischen den beiden Mittelgliedern tritt demnach ein vereinigendes, fünftes ein, als organischer Einheitspunkt der ganzen Disjunktion und ihrer Theile. Unsere Aufgabe war: das Gesetz der Bestimmtheit der besondern Blicke, also der Disjunktion eines Mannigfaltigen im Bewußtsein zu finden. Folgende allgemeine Sätze haben sich dafür ergeben: zu einem Blicke gehört ein Gesetz, und die Freiheit des sich Hingebens. Es giebt aber zwei Grundgesetzgebungen der Blicke, als höhere und niedere Welt. Welche eintrete, hängt ab vom Hingeben der Freiheit. Wenn darum die Frage so gestellt wird: nicht, warum ist dieser oder jener Blick möglich? denn sie sind alle gleich möglich, — sondern: warum ist er wirklich? so muß der Grund gesucht werden in der Freiheit. Sie ist der Grund der Wirklichkeit alles Bewußtseins. In ihr liegt der Disjunktionsgrund; dieser darum jenseits der Wirklichkeit: alles wirkliche Bewußtsein aber liegt innerhalb der Disjunktion. (Wie weit dieser Satz gelte, wird sich zeigen).

In der Freiheit ist darum das Grundgesetz der wirklichen Bestimmtheit aufzusuchen, und zwar in einem an sie gerichteten Gesetze. — Ein solches inneres und Nothwendigkeitsgesetz hat sich gefunden. — Sie kann sich nicht hingeben an die höhere, ohne hingegeben gewesen zu sein an die niedere; denn das Hingeben an die erstere ist ein Losreißen von dieser. Wir hätten sonach

nur zu untersuchen, warum denn ein solches Losreißen Statt finden müsse; worin denn der Charakter der beiden Welten und der Charakter der Einen Sehe, in Beziehung auf einander bestehe, daß ein solches inneres Losreißen schlechthin folge und gesetzt sei. Dieses Losreißen und sein Grund wäre darum die eigentliche nächste Aufgabe. (Methode: unsere Hauptaufgabe ist das Gesetz der Disjunktion: Mittel-Aufgabe dazu, die jetzt abzuhandelnde Frage). Davon erwarten wir nun eben auch eine tiefere Charakteristik der beiden Welten. Die alte ist verschwunden. Bisher nämlich bezeichneten wir die faktische als die Gebundenheit des Sehens, die höhere, als die Freiheit; — aber die Freiheit hat sich jetzt gefunden als durchaus nicht die des Sehens, sondern eines absolut Sichtbaren, jenseits des Sehens. Beides ist darum Receptivität und Sinn. Denken und faktischer Blick, vorher entgegengesetzt, jetzt beides Sinn. (Es bleibt bei diesem Resultate, weil wir tief genug gedrungen sind. Es anders zu nehmen, ist ein Halten auf der Oberfläche. Bleibt noch irgendwo eine wahre Freiheit, und ein eigentliches Denken übrig, so müssen diese in den Mittelpunkt fallen: eben des Losreißens). So bliebe als einziger Charakter der faktischen Welt übrig die organische Einheit der Mannigfaltigkeit! Aber auch dieser Moment des Gegensatzes bleibt nicht übrig. Es reiche indessen hin, zu versichern, bis wir es auf unserem Wege finden werden, daß auch dieses Gesetz in der höhern Welt, wie in der niedern.

Der Unterschied der beiden Welten ist hiermit völlig verschwunden; und dies bringt uns um den Disjunktionspunkt. Grunddisjunktion ist freilich das Hingegebensein oder Lossein von dem Gesetze der faktischen Welt, die man darum als eine fest bestimmte hinstellen muß. Wohl: aber ist sie denn wirklich Disjunktion? Beide Welten sind faktisch. Ferner sagten wir zur Unterscheidung: die niedere ist Bedingung der Sichtbarkeit der höhern: indem das sie sehende Ich die bloße Identität ist mit dem faktischen. So? welche Einseitigkeit! Ist denn nicht hinwiederum das höhere Ich identisch mit dem faktischen, und dieses eben durch das Vermögen des sich Losreißens bestimmt; ist sonach nicht wiederum auch die höhere Welt Bedingung der Sichtbarkeit der niedern, also einer solchen? Ist denn die Bestimmung bloß einseitig, oder ist sie nicht zugleich und eben darum Wechselbestimmung? In diese Wechselbestimmung der beiden Welten müßten wir darum eindringen, als die einzige feste und Bestand habende; die jetzige ist eine Bestimmung im Zirkel: die eins der beiden Glieder schon als absolut und unabhängig von der Bestimmung, als bekannt voraussetzt. Ein Absolutes aber haben wir innerhalb dieser Forschung gar nicht. —

Sie sehen, daß wir tiefer gehen wollen: zugleich, daß wir bleiben auf demselben Standpunkte; im Mittelpunkte der beiden Welten nämlich, die wir höchstens nur noch als zwei kennen; getrennt durch ein Sichlosreißen der Sehe von Einem zum andern: aber sie durchaus nicht mehr unterscheiden können. Die weiter angezeigten Punkte des Hin- und Hergehens, und vielleicht eines Mittelpunktes zwischen den beiden bleiben, und ihre Festigkeit hängt ab von der festen Bestimmung der beiden Hauptpunkte. Dies zur Uebersicht des Zusammenhanges, dessen unumgängliche Nothwendigkeit für das Verständniß wir kennen. Die liegen gelassenen Punkte, die uns bisjetzt als Mittel des Aufsteigens gute Dienste gethan, werden wir beim Herabsteigen in der Deduktion, mit aller Klarheit des vollkommenen Zusammenhanges ausgestattet, wieder finden.

Alles Mannigfaltige des Sehens, wovon wir bisher geredet haben, ist vermischt und zusammengesunken in den allgemeinen Charaker der bloßen Sichtbarkeit eines absoluten Von sich: und darum eben, um dieser allgemeinen Gleichheit willen, ist in ihm nichts mehr zu unterscheiden, da jenes Von sich innerlich absolut ist, so ist es dasselbe offenbar auch äusserlich, in Beziehung auf seine Sichtbarkeit, sichtbar von sich, es selbst macht sich sichtbar schlechthin. Seine Sichtbarkeit ist sein Produkt und Principiat. Da wir mit der Sichtbarkeit, in ihrem Sein aufgefaßt, nicht weiter kommen, so ist ohne Zweifel unsere Forschung aufgefordert, sich an die Genesis derselben zu halten, und da die Auskunft zu suchen über die aus dem Bisherigen unbeantworteten Fragen. Aufgabe demnach: — die Sichtbar-

keit im Ganzen und überhaupt in ihrer Genesis, und als Produkt des Absoluten anzuschauen. (Die Erscheinung schaut sich an als schlechthin sich schaffend). — Die Erscheinung — (die nun bloße Form der Sichtbarkeit geworden) schaue sich einmal an (nicht sie schaut sich an, als in einem Fakto, sondern als eine Aufgabe an uns selbst: — unser Denken wird darum erst jetzt ganz eigentlich eigenthümliches Denken der W.=L.) — als schlechthin geschaffen werdend. — Nicht mehr Analyse eines Gegebenen, sondern Synthese, selber Machen des Gegebenen.

Wie macht sich sichtbar das Absolute? Zuvörderst, scharfe Unterscheidung der Sichtbarkeit und des Sichtbaren. Es selbst besteht nicht bloß in seiner Sichtbarkeit, sondern diese ist nur sein Accidens: die Sichtbarkeit aber, obwohl es schlechthin seine Sichtbarkeit ist, ist an sich selbst durch und durch Sichtbarkeit, und soll als solche im Gegensatze mit dem Absoluten, das ausser dieser Sichtbarkeit noch ist, gefaßt werden. (Darin besteht eben das Wesen der W.=L., daß sie die natürliche Concrescenz des Sichtbaren (Realen) und seiner Sichtbarkeit rein auflöset, beide trennt; so erhält sie die letztere abgesondert, und wird W.=L., d. h. Sehen und Lehre von der reinen und ledigen Sichtbarkeit. Diese Sonderung in höchster Schärfe zu vollziehen, machen wir eben jetzt Anstalt. Alle andere Philosophie, ohne Ausnahme, bleibt selbst in jener Concrescenz). In der Synthesis mit der Sichtbarkeit aber ist das schlechthin Ursichtbare, das nie selbst wird die Sichtbarkeit eines Andern, sondern das Letzte, Höchste, um sein selbst willen Sichtbare ist. Im wirklichen Wissen also ist es das schlechthin Gesehene, das nie wieder selbst ein Sehen wird. Dagegen mag die Sichtbarkeit bald selbst ein Gesehenes sein eines andern Sehens, (wie denn die W.=L. sich rühmt, die gesammte Sichtbarkeit zum Gesehenen zu machen in einem neuen Sehen, das sie selbst ist:) bald selbst Sehen, dergleichen ja das System des gesammten faktischen Sehens ist, das die W.=L. zum Gesehenen macht, und in welches, als selbst ein Sehen, wieder herunterzusteigen und sich ihm hinzugeben, sie am Schlusse ermahnt. In dieser Veränderung des Standpunktes

vom Gesehenwerden zum Selbstsehen dieser Glieder bis hinauf zum absolut nur Gesehenen möchte wohl der ganze Wechsel und Wandel und Mannigfaltigkeit der Disjunktion bestehen.

Es fragt sich nur, was in dem absoluten Werden der Sichtbarkeit, d. i. der Anschauung des absoluten Von sich, dem Gesehenen angehöre, was dagegen der bloßen Sichtbarkeit desselben?

Wir haben gefunden: das Ich, welches anschaut, und sich anschaut, als vom Sein übergehend zum absoluten Werden, ist, da die Voraussetzung eines Seins der Aussage eines absoluten Werdens schlechthin widerspricht, bloß durch die Sichtbarkeit dieses Absoluten gesetzt: es daher ist reine Sichtbarkeit.

Nun kann, wie Jeder es auf der Stelle versuchen kann, dieses Ich auch nicht gesehen werden, sondern das Sehen kann aufgehen rein in der Anschauung des absoluten Werdens. — Auch noch jetzt ist ein Sehen, darum eine Sichtbarkeit. Was ist sie? Ohne Zweifel das verborgene Ich, welches wir gefunden haben als die reine Sichtbarkeit, die Reflexibilität des Ich: dasjenige, was die postulirte Sichtbarkeit eines Ich in der Anschauung des Von sich absetzt, und dadurch eben sie zur Anschauung macht. (Ich drücke mich sehr präcis aus, und verlange, nur also vernommen zu werden).

Wir haben gesehen: das Ich ist (der Form nach) Einheit: die Anschauung des absoluten Werdens ist aber auch, um nur Anschauung zu sein, eine geschlossene Einheit. Eine geschlossene Einheit aber ist nicht ohne eine Mannigfaltigkeit, einen Fluß möglich, der eben in ihr geschlossen wird. Dieser Fluß findet sich in der Anschauung des Werdens; dieses demnach, so gewiß angeschaut wird ein Werden und ein Bild eines solchen vorhanden ist, hat irgend eine Quantität. Aber, nachdem das Absolute einmal werdend gesetzt ist, dies als sein Grundcharakter, also absolut werdend; warum ist nicht, wie dies nun ganz natürlich wäre, das Werden ein unendliches? Weil die Anschauug auch fordert schließende, organisirende Einheit. Ferner ist eine solche organisirende Einheit gar nicht ohne eine Mannigfaltigkeit: es ist darum die ganze Form des Werdens und der

Mannigfaltigkeit Resultat der Wechselwirkung mit der Einheit, und gesetzt durch die Einheit, welche selbst offenbar und ganz reine Sichtbarkeit ist. Sie, die Mannigfaltigkeit, der Fluß selbst ist darum auch bloße Sichtbarkeit.

Die erste Aufgabe ist gelöst: wir sehen, was die bloße Sichtbarkeit dem Realen, schlechthin nur Sichtbaren, das niemals selbst bloße Sichtbarkeit ist, hinzusetzt, oder wie es dasselbe modificirt und durchdringt. Sie bringt mit sich Mannigfaltigkeit in einer Einheit, sie macht selbst sich zur Mannigfaltigkeit in einer geschlossenen Einheit, um sich gesehen oder sichtbar zu machen.

Die Mannigfaltigkeit und die Einheit in absoluter Synthesis (denn die Mannigfaltigkeit ist nur in der Einheit, haben wir gesagt;) ist Sichtbarkeit. Die Einheit ist das innerhalb des Flusses stehende, feste und beharrliche: bezeichnet eben als Sein: — Werden, innerhalb eines stehenden Seins, ist also die Form der Sichtbarkeit, und dieser Wandel innerhalb des Seins die Sichtbarkeit. Wandel und Einheit oder Sein, absolute Einheit des Wandels sind demnach beide der Sichtbarkeit Produkte. — Dies gehört in der beschriebenen Anschauung der Sichtbarkeit an. Was bleibt denn also übrig, als das sichtbare Reale selbst? Eben das absolute Von sich. Man vermenge dies nicht so grade mit dem Flusse: dieser ist nur das Bild davon. Daß man im Denken ein Von sich setzen kann ohne allen Fluß, ist klar; setzt man doch z. B. das Sein so. Was das Denken desselben selbst sei, und wie es möglich, davon ist hier nicht die Rede: was darum in Absicht des Von sich bei einem solchen Denken desselben zu erinnern, behalten wir uns vor, bis wir zu der Stelle kommen. Da dieses Von sich schlechthin einleuchtet als ein solches, (was ja gar nicht in der Form des Fließens liegt, sondern ihm die ganz andere Qualität der absoluten Selbstthätigkeit beilegt:) so können wir es, und mit ihm das schlechthin Sichtbare, nennen das Licht, im Gegensatze mit dem Sehen, und so wollen wir es nunmehr nennen. (Ich bitte die mit der Sache schon sehr Bekannten, hiebei ja nicht vorzugreifen. Es liegt auch hierin noch ein Zwischenpunkt, den wir ja unberührt lassen müssen, um der gegenwärtigen Untersuchung ihre Haltbarkeit nicht zu nehmen).

Wir haben darum folgende Sätze gefunden: das reine Licht macht sich zu einem Sehen, indem es sich in ein Werden innerhalb eines stehenden Sehens, oder was dasselbe, in eine Mannigfaltigkeit innerhalb einer Einheit verwandelt. Die Mannigfaltigkeit in der Einheit, welche dem reinen Lichte an sich nicht zukommt, sondern welche sie nur annimmt im Sehen, ist darum Produkt der Sichtbarkeit. Das reine Licht in dieser Form giebt das Sehen, den Blick, die wirkliche Anschauung des reinen Lichtes, von der allein hier für's Erste die Rede ist.

Das Wesentliche dieser Form ist doch dies, daß sie das Licht zur Sichtbarkeit zusammendrängt und concentrirt; in eine Einheit, oder was dasselbe ist, in ein Sein, in welchem der Fluß zugleich Geschlossenheit, äusserlich und Stillstand innerlich erhält. Das Licht macht sich sichtbar, heißt daher: es stellt sich dar als eine stehende Einheit: und erst hernach, als Folge desselben, als eine Mannigfaltigkeit, indem eine stehende Einheit nur an einer solchen dargestellt werden kann. (Das Grundresultat der bloßen Sichtbarkeit ist demnach das Sein: dieser Satz möchte höchst bedeutend werden und tiefer durchgreifen, als es erwartet wird. Daß wir selbst von einem Sein Gottes ausgegangen sind, als einer absoluten Voraussetzung, muß nur nicht irre machen. Wir lösen ja unsere Voraussetzungen eben auf, und nehmen sie dadurch berichtigend zurück, wie an dem gleichfalls vorausgesetzten Sein der Erscheinung (welches zur bloßen Sichtbarkeit des Realen geworden ist) sich schon gezeigt hat. Wie, wenn wir auch diese Voraussetzung von der Form eines Seins an dem Absoluten hier aufzulösen hätten? Es wird sich zeigen zu seiner Zeit.)

So, sagen wir, macht sich sichtbar das einige, als real übrig gebliebene, das Licht. D. h. es ist selbst, seinem innern und unabhängigen Sein nach, in der Form der Sichtbarkeit völlig darin. Es macht sich sichtbar, d. i. sein Sein bezieht sich auf seine Sichtbarkeit schlechthin, tritt ein in das Verhältniß des Sich, der bekannten Identität der Subjektivität-Objekti-

vität. Es ist das Sehen und das Gesehene, die Form (der Sichtbarkeit) und das in ihr Formirte schlechthin in Einem Schlage. Diese Ichheit ist der Grund der ganzen Form. Zum Subjektiven gehört hier die ganze Form; das Objektive ist das in ihr Formirte, von der Form Unabhängige des Lichts selbst. Dies prägen Sie sich zu nachfolgendem Gebrauche fest ein.

Weiter: Wir sagten, auf diese Weise macht das Licht sich sichtbar. Ich aber sage, das Bisherige von Neuem näher bestimmend: auf diese Weise macht das Licht sich nicht sichtbar; sondern statt seiner etwas ganz Anderes, eine Concrescenz nämlich und absolute Verwachsenheit seiner selbst mit der Form seiner Sichtbarkeit. (Dies eben ist's, was die gewöhnlichen Menschen nicht wissen, und darum die reine Wahrheit nicht erkennen können). Wiederum aber in seiner Reinheit und Ungemischtheit kann es sich nicht sichtbar machen; denn in dieser ist es schlechthin unsichtbar; wenn es sich sichtbar macht, macht es sich eben und bestimmt sich fort aus seiner Reinheit, nimmt an die Form der Sichtbarkeit, und concrescirt demnach mit ihr. Vom Faktum seines Sehens demnach ist die Form der Sichtbarkeit durchaus nicht abzutrennen.

Bestehen wir nun doch darauf, das reine Licht müsse rein und unvermischt gesehen werden: wie wäre dies demnach möglich? Ich sage, nur auf folgende Weise: die von dem Lichte im Sehen einmal nicht abtrennbare Form der Sichtbarkeit müßte zugleich sichtbar sein und gesehen werden als solche Form, damit sie von dem reinen Lichte abgerechnet, und das, was nach Abzug dieser Form übrig bliebe, als solches erkannt werden könnte. Nur auf diese Weise geschieht den beiden Forderungen Genüge: daß das Licht gar nicht sichtbar werden kann, ohne anzutreten in die Form; daß es dennoch sichtbar werden solle in seiner Reinheit und ohne alle Form.

Das reine Licht macht sich sichtbar als solches, heißt darum: es macht die Form seiner Sichtbarkeit, in die es einzutreten nicht umhin kann, zugleich sichtbar als solche Form, in demselben Einen Akte der sich Sichtbarmachung. Dies das ausgesprochene

Grundgesetz. (Die Sache ist wohl bekannt; aber wir haben eine treffliche Formel gewonnen.) In der absoluten Form sind daher Sehen, und Sehen des Sehens, Intuition und Reflexion schlechthin vereint: vereint in der absoluten Sichsichtbarmachung oder Erscheinung des Lichtes selbst. Das Letztere werde wohl gemerkt, denn es soll einen gewöhnlichen Irrthum abhalten, und eine Wahrheit darstellen, wie sich finden wird, die auch noch niemals mit dieser Klarheit ausgesprochen worden. Nicht etwa ein vermeintes Ich (dies ist uns gänzlich verschwunden, und wir müssen erst sehen, wo seine Erscheinung herkommen werde): — sondern das Licht selbst reflektirt schlechthin seine Sichtbarkeit, durchaus von sich. Es gehört dies zu seinem absoluten sich sichtbar Machen. Ohne diese Einsicht kommt nie innere Einheit in unsere Philosophie, sondern sie zerfällt in eine Zweiheit der Principien.

Es macht sich und seine Sichtbarkeit zugleich sichtbar, in Einem Schlage: dies ist der Ausdruck der absoluten Einheit der Erscheinung des Lichts. (So weit ist es klar bis jetzt: nur die Form der Sichtbarkeit wird reflektirt, die nun eine in sich selbst doppelte wird: die Sichtbarkeit selbst, und die neue Sichtbarkeit dieser als solcher). Wie das Licht in der Form der Sichtbarkeit sich bezieht auf sich selbst, subjektiv-objektiv wird; so bezieht diese Form schlechthin sich auf sich selbst, und ist subjektiv-objektiv. Beide Beziehungen sind aber der Aussage unseres Satzes nach durchaus in Einem Schlage.

Wir haben eine feste Einheit gefunden, an die wir uns nun halten wollen. Gehen wir weiter: durch die Sichtbarkeit der Sichtbarkeit selbst, als solcher, wurde vermittelst der nun möglichen Ablösung und Trennung das Licht rein gesehen. Also, wohl gemerkt, auf die Möglichkeit der Unterscheidung in demjenigen Blicke, der die Sichtbarkeit als solche erkennt, (ich kann hier diesen Ausdruck sehr füglich aus dem folgenden anticipiren; er wird bald vollkommen klar werden:) kommt es an. Wie soll diese Unterscheidung nun möglich sein? (Ich lade Sie hiermit ein zu einer tiefen Erwägung. Das Resultat, auf das es ankommt, ließe sich wohl auf eine leichtere Weise herbeiführen: aber es

kommt uns eben so auf die Gründlichkeit der Einsicht an, als darauf, daß sie sich überhaupt erzeuge).

Um kurz zusammenzufassen, — wir haben gesagt: die Sichtbarkeit solle als solche sichtbar werden, und so vom Lichte selbst unterschieden werden. Dies ist wohl gut sagen; aber wie ist es möglich? Im Sehen fallen das Licht und dessen Sichtbarkeit unmittelbar zusammen, und machen nur in dieser organischen Einheit und Verschmelzung überhaupt ein Sehen aus. Im bloßen Sehen ist darum die Sichtbarkeit und das Sichtbare nicht unterschieden; etwas Anderes aber, als dieses, als diese beiden Bestandtheile, die eben zur Integration eines Sehens gehören, ist hier nicht da. Sehen und Sichtbarkeit sind darum durch sich nicht unterschieden für ein neues Sehen, dergleichen wir gefordert haben.

Sie müßten darum unterscheidbar werden durch einen andern hinzutretenden äussern Charakter: durch welchen wohl? Es ist keine Frage: durch denselben, durch den so eben wir selber sie unterschieden haben; durch die Genesis nämlich, das Sichtbare müßte erblickt werden als Princip der Sichtbarkeit, diese als sein Principiat. Das Licht müßte sichtbar werden, als sich sichtbar machend in der Form, wie gerade wir selbst in der angestellten Untersuchung es eingesehen haben.

Der Satz ist weiter bestimmt, und eine neue wichtige Einsicht gewonnen. Das Licht macht als solches sich sichtbar, nur, inwiefern es die Form der Sichtbarkeit zugleich als solche und in demselben Einen Schlage sichtbar macht, sagten wir oben. Es konnte dies so verstanden werden, daß das Licht in dieser Form sei, und als in derselben eben seiend, besonders und rein erblickt werde. Jetzt sehen wir, daß es so nicht verstanden werden kann, indem im bloßen Sein Beides gar nicht unterscheidbar würde; sondern das Licht müsse erblickt werden, als in dieselbe genetisch eintretend, und im Eintreten.

Das absolute Sehen ist darum nun also bestimmt. Es besteht aus zwei Grundtheilen, aus dem unmittelbaren Sehen, der Intuition. In diesem Theile ist das Licht in der Form; mit derselben schlechthin vereinigt und verwachsen. Sodann aus dem

Sehen des Sehens, oder der Sichtbarkeit als solcher, der Reflexion. In diesem Theile ist das Licht nicht in der Form, sondern es wird angeschaut als eintretend in dieselbe, jenes als Princip, diese als Principiat; und so, und vermittelst dieses Grundverhältnisses stehen beide unterscheidbar auseinander, das Licht und die Sichtbarkeit. Beide Grundbestandtheile sind aber schlechthin vereinigt in Einem Blicke. — Noch folgende wichtige Bemerkung. Das Licht wird in der Reflexion erblickt als eintretend in die Form der Sichtbarkeit: darum als weder ausser derselben und rein, noch in derselben, und so mit ihr verschmolzen, kurz, als weder sichtbar noch unsichtbar, sondern in der Mitte schwebend. Es ist klar, daß diese ganze Ansicht durchaus keine Wahrheit, noch Realität, noch innere Möglichkeit hat; entweder das Licht tritt nicht ein, so ist es unsichtbar: oder positiv: so ist es sichtbar, dann aber mit der Form Eins. Kein Mittelding. Es erhellet darum, daß dies Verhältniß, eben so wie oben das Sein, das einem absoluten Werden vorausgehen sollte, bloß im Sehen ist, und reines, lauteres, und leeres Sehen, oder Sichtbarkeit. (Im Vorbeigehen, dergleichen Erkenntnisse sind es, die die Augen gewaltsam aufreißen für den Idealismus, und gänzlich vertilgen die dogmatische Denkart der Naturphilosophie. An diesen Stellen kommen sie nun ganz klar und rein: aber sie gehen hindurch durch das ganze Bewußtsein, und an dem niedersten Objekte, an jedem sinnlichen Dinge könnte man den Charakter der Bildlichkeit, schon an der organischen Einheit der Mannigfaltigkeit erkennen, die ja offenbar kein Sein ist, sondern ein Verhältniß; daß da ein Gedanke vorliege, nicht aber ein Ding an sich. Aber das Auge ist eben verschlossen, wovon wir die Möglichkeit freilich im Verfolge zu erklären haben werden).

Dieses Letztere, das in der Reflexion Gebildete, ist auch Sichtbarkeit, die der Sichtbarkeit selbst nämlich. Bemerken Sie, daß ich sage Sichtbarkeit, wie erst jetzo erhellet hat, nicht ein Sehen der Sichtbarkeit als solcher überhaupt, wie Anfangs oben unbestimmt und unerkannt hingesetzt worden: ein Gesetz und feste Form, hier der Genesis dessen, was eigentlich gar nicht allmälig wird, sondern schlechthin entweder ist, oder nicht ist. —

Wir bekommen darum in diesem Sinne zwei feste Sichtbarkeiten: 1) die, welche wir nennen möchten die absolute, in der das reine Licht, das Reale selbst eintritt. 2) Die Sichtbarkeit dieser als solcher, die relative. Es ist ganz klar, daß, da in dieser die bloße Form der Sichtbarkeit, abgezogen vom Lichte und dem realen Gehalte, eintritt, in ihr daher durchaus nichts des Realen gesehen wird: sie desselben ganz leer ist. Das Sehen ist Nichts, wie sollte denn das Sehen des Sehens Etwas sein! (Dies folgt, und es ist nöthig, die Folgerung klar hier aufzustellen. Welche Beschränkung etwa der Satz durch folgende weitere Bestimmungen erhalten möge, müssen wir erwarten). 3) Da beide ein Sehen geben, so ist klar, daß sie in dem Grundgesetze der Sichtbarkeit überhaupt, der Mannigfaltigkeit innerhalb der Einheit übereinstimmen müssen. Ihr unterscheidender Charakter hat sich auch schon ergeben. In der absoluten Sichtbarkeit ist das Licht in der Form; wird heißen: sein Mannigfaltiges ist selbst ein stehendes, zur Ruhe gebrachtes. In der andern tritt es ein in die Form, und wird in diesem Eintreten sichtbar, wird heißen: sein Mannigfaltiges ist in der unmittelbaren Form des Fließens.

(Wie dient dies Alles zu unserm Zwecke? Haben wir Etwas dadurch gewonnen? Was zu der neuen Untersuchung uns trieb, war die Entdeckung, daß Alles uns zusammengefallen in die Eine und gleiche Sichtbarkeit, in der nichts weiter zu unterscheiden sei. Wir suchten demnach hier Unterschiede, feste Punkte. Doch muß man mit der Anwendung derselben auf die beiden Welten, die faktische und überfaktische, nicht etwa sich übereilen, sondern die Formeln, wie sie stehen, fest halten. Wir möchten wohl noch nicht zu Ende sein, sondern noch neuer bestimmender Glieder bedürfen).

So gewiß das Licht als solches gesehen wird, wird es nicht nur überhaupt gesehen, sondern zugleich und in derselben organischen Einheit, als eintretend in die Form der Sichtbarkeit. So haben wir gefunden die absolute Einheit beider Einsichten. Dies ist nun offenbar, klar, und es wird dabei bleiben. Dieser Satz selbst kann auf keine Weise zurückgenommen werden, (darum warnte ich in der vorigen Stunde mit Recht gegen die zu schnelle Anwendung eines nur einseitig Wahren).

Nun fanden wir ein Mannigfaltiges im Bewußtsein: unsere Untersuchung ist darauf gesteuert, auf einen Disjunktionspunkt dieser Mannigfaltigkeit sogar. Diesen müssen wir ruhig erwarten. So viel ist klar, die eben aufgestellte Einheit trifft er nicht. Innerhalb derselben müßte die Disjunktion sein, durch Herbeiführung eines neuen Bestimmungspunktes. Dieser wäre etwa der Disjunktionspunkt dieser neuen Einheit, sie, nicht absolut und an sich, sondern in einer gewissen erst auszumittelnden Rücksicht zerreißend. Dies bleibe Ihnen fest. Jetzt gehen wir fort, als ob wir weiter Nichts wollten, an eine nähere Analyse unseres Begriffs der aufgestellten Einheit, an die Frage, wie denn nun diese sich verwirklichen solle.

Die Form des Sehens überhaupt ist Einheit in einer Mannigfaltigkeit, Sein eines Flusses. Nun haben wir in unserer ganzen gegenwärtigen Untersuchung dies Verhältniß nur hingesehen, objektivirt, ausser uns selber, als dem eigentlichen Sehen, vollzogen. Sind also wenigstens mit unserer Betrachtung immer ausser dem Sehen, und niemals in ihm gewesen: haben ein Gesehenes gesehen, nie aber das Sehen selbst. Das Licht macht schlechthin sich sichtbar, heißt, es giebt ein solches absolutes Sehen, das, wenigstens inwiefern es das ist, durchaus nicht ist Gesehenes. (Gegensatz dazu: das absolute Licht ist schlechthin Gesehenes, niemals selbst Sehen, oder Sichtbares: umgekehrt hier: es giebt ein absolutes Sehen, das durchaus nur dies ist, nie Gesehenes). Dieses absolute Sehen müssen wir betrachten, und entdecken, um Gründlichkeit in unsre Untersuchung zu bringen. (Es eben zum Gesehenen machen, was möglich sein muß, so gewiß unsere W.-L. überhaupt möglich sein soll).

Ein absolut formales Sehen ist zunächst das Sehen von Nichts. Denn wäre es das Sehen von Etwas, so wäre in ihm ein Gesehenes, und es so nicht mehr das reine Sehen. (Bemerken Sie: das ist ja die Hauptaufgabe der W.-L., die Sichtbarkeit abzusondern vom Sichtbaren: und zwar dies nicht theilweise zusammenzählend, sondern in absoluter Einheit des Ge-

gensatzes beide erfassend. So lange sie nun dies thut, setzt sie ein Sehen, als bloß mögliche Vereinigung beider Bestandtheile, nur ausser sich hin, und scheidet in diesem nur problematisch gesetzten jenen und diesen. Irgend einmal muß sie jedoch aus diesen bloßen Bildern und Stellvertretern heraus kommen, und das wirkliche Sehen setzen: also die Bilder, die Sichtbarkeit nicht bloß objektiv hinsetzen, sondern sie im Leben und Sein setzen: so ist sie Sehen, eben reines Sehen: dasjenige am Blicke, was nicht Gesehenes ist).

Ferner; der höchste Punkt aller Sichtbarkeit ist Einheit, oder festes Sein: dieses absolute Sehen ist darum ein Sein, ein festes stehendes, das schlechthin nicht wird, von welchem alle Genesis ausgeschlossen ist. Wir reden vom Einen absoluten Sehen: also das im absoluten Sehen dauernde, ohne Wandel, das ohne Vernichtung des absoluten Sehens selbst nicht wandeln kann: die absolut dauernde Grundlage alles Wandels. Ein absolutes Faktum, schlechthin in ihm selber kein fiens. Endlich dieser absolute Einheitspunkt, von dem alle Sichtbarkeit ausgeht, und in ihm zusammengefaßt ist, ist uns bekannt: es ist die Beziehung der Sichtbarkeit auf das Licht, Form der Subjekt-Objektivität: Ichform. Diese Beziehung ist nun eben schlechthin, wie überhaupt ist ein Sehen; aber sie ist, als Beziehung, heißt vielmehr zugleich: sie ist eben als ein Sehen: und dieses Sehen ist schlechtweg, wird nicht, das Ich selbst ist unmittelbar klar, und unmittelbar sichtbar und gesehen, denn es ist die absolute Sichtbarkeit: es wird niemals klar, es erhellet niemals, sondern es ist hell, und ist die absolute Helligkeit selbst. (Erhellen und klar werden kann das Ich als das und das; aber diese besondere Beilegung setzt voraus, daß es als Ich selbst schon klar sei). — Es wird daraus auch evident, daß wir hier vom reinen Ich reden, das nicht nur nicht ist ein sichtbares oder gesehenes, und insofern nichts (Reales), sondern das auch als Ich nichts weiter ist, denn bloßes formales Ich: ohne allen Zusatz des dies oder das. Es selbst ist (für uns) die Grundform der Sichtbarkeit des Lichtes, die Beziehung desselben auf sich: jedoch ohne alles Licht oder Reales darin, sondern die reine, bloße Beziehung, die da ist, (wirklich und in der That), so wie das Sehen ist, und schlechthin bleibt, weil es ist die unveränderliche Grundform.

Es kommt darauf an, dieses Ich tiefer kennen zu lernen. — Eine noch tiefere Analyse der schon oben sehr bestimmt erklärten synthetischen Einheit der Apperception giebt diese Erkenntniß. Wir haben diese Einheit geschildert als Einheit der Einheit und Einheit der Mannigfaltigkeit. Heben wir an dem untersten Ende an: die Mannigfaltigkeit ist Eins, indem durch jedes minimum derselben hindurch Alles gesehen wird; indem Eines Alles setzt, jeder Ansatzpunkt ein Durch ist für das Uebrige: das ganze durch und durch ein Durch, ein vermitteltes: also die Anschauung von jedem Theile fortgerissen wird zu allen übrigen, und so zum Ganzen. Ich habe immer gefunden, daß an diesem Bilde den Lehrlingen das eigentliche Wesen des Sehens klar wird: dies muß auch so sein, denn es ist der natürliche Ort, und gleichsam das Zwangsmittel der Einsicht. Wenn diese hier nicht wird, nirgends. Warum? Weil hier sich das Bild ergiebt: und der Einsicht genetisch wird. (Licht oder Realität in der Form der Sichtbarkeit ist Bild, wie bekannt). Nur im Bilde kann das Mannigfaltige in einander sein, im wirklichen Sein liegt es ausser einander, in absoluten Gegensätzen. Da sollte eben den Dogmatischen ein Licht aufgehen über das eigentliche Wesen selbst des allersinnlichsten Objekts. — Dies die synthetische Einheit der Mannigfaltigkeit, als der Eine Theil der Apperception. Diese Einheit ist nur im Werden. Aber wo wird denn diese Einheit des Werdens zusammengefaßt in eine stehende Einheit? So eben geschah es durch uns selbst, durch unser Anschauen eines solchen Werdens in einem freilich nur künstlich entworfenen Bilde desselben. Aber wir sollen uns selbst einmal weglassen, und was wir so eben waren, objektiv machen. Also im Anschauen dieses Werdens wird es zusammengefaßt: (welches wohl sein dürfte die Einheit der Einheit, das zweite Glied). Was ist das? Viele Worte machen es nicht. Ich spreche es kurz aus, und mache es abhängig von seiner eigenen innern Klarheit. Das Bild, die Idee, der Begriff überhaupt eines Bildes liegt ihr

zu Grunde; diese ist das schlechthin klare und bewußte: dieser Begriff überhaupt fällt zusammen mit der andern Einheit, und diese wird dadurch begriffen als ein Bild, als ein unter jenen Grundbegriff passendes einzelnes Beispiel, und in diesem Zusammenfallen und Begreifen besteht eben die Anschauung der synthetischen Einheit, und vermittelst dieser der Mannigfaltigkeit. Es ist in der ganzen Synthesis ein dreifaches Durch, d. i. Ueberfließungspunkt, und dadurch Genesis des innern Wesens des Sehens: 1) der Begriff eines Bildes überhaupt: dieser wird schlechthin durch sich selbst begriffen, der Begriff ist zugleich das Begreifende: ein unmittelbar und durch sich selbst klarer Begriff, die Sichtbarkeit selbst im Sehen: eben die näher beschriebene Ichheit, die schlechthin ist, nicht wird. 2) Das Begreifen oder Einsehen des wirklichen durch Einheit der Mannigfaltigkeit entstandenen Bildes, als eines Bildes, vermittelst des ersten Begriffs. 3) Das Begreifen der Mannigfaltigkeit, vermittelst der nun begriffenen Einheit, welche aus ihr entsteht.

Im Ganzen bedenken wir noch Folgendes: 1) das Sehen, das immer ein Ersehen dessen ist, was es ist, — die Beziehung auf sich selbst, Identität der Zweiheit, die Vermittlung und sofort, was ist es? Es ist ein absolutes Durch, die absolute Form des Begriffes und Schlusses, das da fortreißt von einem Gliede zum andern. Und zwar ist durch dieses Grundgesetz der Sichtbarkeit überhaupt. 2) Der absolute Begriff ist der des Bildes überhaupt, der Sichtbarkeit: sie macht sich selbst sichtbar, und vollzieht so an sich die Ichform. 3) Alles andere Sehen oder Begreifen ist durch dieses alleinige unmittelbare vermittelt. Was da begriffen wird, wird dadurch begriffen, daß es als Bild begriffen wird. (In der Erfahrung: daß wir wissen, vorstellen, und dergleichen wissen wir doch wohl, also wir anerkennen das Wissen. Was aber ein Wissen an sich sei, kann man nicht lernen; denn alles Lernen setzt das Wissen schon voraus. Mithin müssen wir es, was Wissen sei, schlechthin wissen. Die guten Leute, die auf ihre Autorität hin behaupten, es gebe keinen schlechthin apriorischen Begriff, müssen es nicht weit in der Selbstbesinnung gebracht haben. Es giebt sogar einen durchaus untrüglichen Begriff. Ohne ihn könnten sie gar nicht wissen daß sie von sich selbst wüßten, und da dies selbst vermittelt ist, nicht einmal wissen. Nur dieser Urbegriff unterscheidet das Wissen vom Steine, Klotze).

Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Mag wahr sein: aber in einem (vorläufigen) Sinne, der uns hier ganz verschwunden ist. Vielmehr muß es heißen: das Ich begleitet schlechthin alles Sehen, und ist der Grundstoff alles Sehens.

Das absolute Sehen demnach, das nie Gesehenes werden kann, ist der absolute Begriff des Bildes; das Ich, das durchaus subjektive, das nie objektiv werden kann: ein wirkliches Bild dagegen, in der Einheit irgend einer Mannigfaltigkeit, ist das objektive; die Anerkennung des Objektiven als Bild vermittelst der Subsumtion unter den Begriff des Bildes überhaupt, ist endlich die Synthesis beider. Das wirkliche Bild aber ist das sichtbare, also das Licht, das Reale, das in die Form der Sichtbarkeit eintritt.

(Innerhalb des Einen Gesichts ist die Mannigfaltigkeit dieser Theile: darum hier noch keine Disjunktion. Zwei Grundenden desselben: das absolut Subjektive: das Ich, die Sichtbarkeit, die nie Gesehenes wird; das absolut Objektive, das Licht, das nie Sehen wird. — Das Letzte, als sich sichtbar machend, ist offenbar auch Eins und durchaus dasselbe; also auch in ihm so wenig, wie im Subjektiven, hat sich ein Disjunktionsgrund gefunden. Hier aber sehen wir eine Form des Zusammenfallens derselben: in dieser vielleicht müßte die Disjunktion, die Mannigfaltigkeit liegen; auf sie unsere Augen richten.)

Grundsatz: das Licht tritt schlechthin ein in die Form der Sichtbarkeit, ist in derselben, aber nicht, ohne in demselben ungetheilten Momente sich auch zu zeigen, als eintretend; indem ausserdem das Licht nicht als solches gesehen, und von der blo=

ßen Form unterschieden würde. Beides findet in absoluter Einheit Statt.

Resultate: Alles wirkliche Sehen ist ein Ersehen, in der Form eines Schlusses: was da gesehen wird, wird gesehen zufolge eines nicht Ersehenen, sondern unmittelbar Sichtbaren, und durch sich selbst klaren und bestimmten. Dieses ist der Begriff oder Anschauung des Bildes überhaupt in seinem Wesen. Das wirkliche Sehen entsteht, indem ein sich aus einem Mannigfaltigen machendes Bild subsumirt wird unter den absolut zu Grunde liegenden Begriff des Bildes überhaupt, auf dieses eben als ein Bild fortgeschlossen wird: in dieser Schlußform, als Bild, wird es appercipirt, gesehen: in die schlechthin unmittelbare Sehe des Bildes überhaupt, und Anerkennbarkeit des Bildes, wie es sich findet, aufgenommen.

Wer sieht nicht, daß hier noch viele Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten, — Widersprüche obwalten? Jene synthetische Einheit, das wirkliche Bild, wird es denn aus dem unmittelbaren Sehen heraus producirt? (Das eben setzen faktische Ansichten des Idealismus voraus)! Nein, es wird aus ihm heraus nur als Bild begriffen: aber um auch nur so begriffen werden zu können, in diese synthetische Einheit der absoluten Apperception aufgenommen werden zu können, muß es ja derselben zugänglich sein, und auf irgend eine Weise in der Einheit der Sichtbarkeit schlechthin schon sein.

Diese Frage, und mit ihr noch andere, die erst mit ihrer Beantwortung sich ergeben werden, ist leicht beantwortet aus dem eben aufgestellten Grundsatze. Das Licht ist in der Form der Sichtbarkeit, und macht zugleich sich sichtbar, als eintretend in dieselbe; es versteht sich in derselben Rücksicht, wie es in derselben ist. Gilt dieser Grundsatz schlechthin; so muß er auch hier gelten. Wie wäre es, wenn das Erste, das Sein des Lichts, die synthetische und objektive Einheit, das Zweite, die Sichtbarkeit des Als, die absolute oder subjektive Einheit des Begriffs gäbe, und durch die Synthesis der beiden eben das Sehen sich erzeugte?

Sehen wir diese Vermuthung, die uns einen großen Aufschluß verspricht, besonders über den Unterschied des Subjektiven und Objektiven schärfer an. 1) Was heißt: das Licht ist eingetreten in die Form der Sichtbarkeit? Es versteht sich im höchsten und allgemeinsten Sinne. 2) Was heißt: es zeigt sich, als eintretend in dieselbe?

Ad 1. Es tritt ein in die Vermittelung, oder die Schlußform; in die Form des Durch; es macht sich schlechthin zu einem lebendigen Uebergehen und Fortgehen von Grund zur Folge: nimmt eben in sich an die Form eines Ersehens, wie diese oben beschrieben. — Es tritt ein in ein Gesetz der Mannigfaltigkeit, eben von Grund und Folge, und zugleich der Einheit; denn es ist selbst weder Grund noch Folge, sondern der Uebergang; es tritt ferner in ein Gesetz der Bestimmtheit; denn das Licht ist nicht wahrhaftig eingetreten, ohne daß das Verhältniß, und so der Grund und die Folge sei ein bestimmtes. — Noch wird es gut sein, schon hier zu bemerken, daß, da die Sichtbarkeit im Uebergange, in der eigentlichen Genesis besteht, der Grund, von welchem übergegangen wird, durchaus unsichtbar bleibt, und nur die Folge, zu welcher hingegangen, die in der Genesis erzeugt wird, sichtbar werde. (So im Allgemeinen und Höchsten: denn daß diese Folge abermals sei eine objektive Einheit einer absoluten Mannigfaltigkeit, wie wir dieselbe vorhin, auch durch gute Gründe genöthigt, um nämlich später daran anzuknüpfen, begriffen haben, thut hier, als unterhalb des Grundgesetzes der Bedingtheit und Schlußform liegend, nichts zur Sache: es wird davon abstrahirt).

(Daß dies nun noch kein wirkliches Sehen gebe, wenn wir nicht etwa unvermerkt unsere eigene Subjektivität mit hineinschieben, ist unmittelbar klar).

Ad 2. Das Licht zeigt sich, als eintretend in die Form der Sichtbarkeit; also, wie ich schon oben bemerkt habe, als weder darin, noch nicht darin; darin ist es wirklich, in der ersten objektiven Hälfte; hier aber ist ein bloßes Bild des Darinseins, also kein wirkliches Darinsein.

a) Es, das Licht zeigt sich als eintretend in diese Form. — Damit ist die Synthesis geschlossen. Was darum liegt in dieser

Hälfte, das Bild des Eintretens ist darin, und ist schlechthin sichtbar. Unabtrennbar vom absoluten Sehen.

b) Was nun ist darin? Scheiden wir genau die allgemeinen Bedingungen, und das, was die Sichtbarkeit des einen bestimmten vorausgesetzten Falles, wie wir denn einen solchen vorausgesetzt haben, erfordert.

α) Bedingungen überhaupt. Es wird gesehen objektive ein in der That sich nicht sichtbar Machendes, also nicht das Licht, sondern nur ein Stellvertreter desselben, ein bloßes reines Bild, ohne alles Licht und Realität darin, mit der allgemeinen Form, daß es sich sichtbar machen könne, mit der Form der Beziehung auf sich = Ich: das sich sichtbar machen könne, weiter Nichts; also der bloße Begriff eines Princips, das doch in der That nicht Princip ist.

Das sich sichtbar machen könne; hat eine doppelte Bedeutung, theils materialiter, daß es Sichtbarkeit ins Unbedingte aufser sich hervorbringen könne. Nun ist es nicht das Licht selbst, sondern es ist nur sein Bild; es ist in ihm nicht abgebildet das Eintreten des Lichts, und die Form der Sichtbarkeit, sondern nur das Eintreten-Können, d. h. Vermogen; also alle seine Hervorbringungen sind in Beziehung auf die wirkliche Sichtbarkeit nur Bilder ihrer Möglichkeit. Es ist in ihnen ausgedrückt, niedergelegt, und anschaulich gemacht das bloße Vermögen des Lichts, sich sichtbar zu machen, durchaus aber keine Wirklichkeit dieser Erscheinung. — Sodann in Absicht der Form: die Form der Sichtbarkeit besteht in der Schlußform. Das Ich soll innerhalb der so eben angegebenen Gränzen, ein absolutes Princip sein, sichtbar zu machen. Es muß darum in ihm liegen, und für dieses sein Vermögen in ihm abgesetzt sein eine absolute sich selbst klare und durchsichtige Prämisse der Folgerung, die das absolute Ersehen ist. (Eine absolut durchsichtige Prämisse, die nicht wie die oben gesetzte verborgen bleibt, weil alles dieses absolut im Sehen ist).

Unter welcher Bedingung ist es im Sehen? Dies bringt uns auf die Beantwortung des zweiten Theils der Frage: was

die Genesis der Sichtbarkeit in dem bestimmten vorausgesetzten Falle setze.

β) Es ist dieses Alles nur unter der Bedingung im Sehen, daß das Licht auf die oben vorausgesetzte Weise wirklich eingetreten sei: indem ja diese Sichtbarkeit der Sichtbarkeit nur ist der Reflex der wirklichen Sichtbarkeit, den die letztere, nach dem aufgestellten Grundgesetze nothwendig bei sich führt. Dieses Grundsehen muß darum vor allen Dingen und als der Hauptpunkt sich sichtbar machen, d. i. nach dem Obigen, sich in seiner bloßen Möglichkeit. Mit dieser bestimmten Möglichkeit des bestimmten objektiven Sehens träte erst die ganze Genesis, ein Ich, als Princip derselben, und überhaupt als solches Princip, und überhaupt als Ich in das wirkliche Sehen ein.

Vor allen Dingen, damit ja nicht das letzte Uebel ärger werde, als das erste, was ist es, das sich sichtbar macht in der ganzen synthetischen Sehe, was das primum movens? Das absolute Licht, haben wir gesagt; dies also reflektirt sich in dem obern Einheitspunkte der faktischen Sehe, und was von dieser uns auch anders gesagt werden möchte, seine Erscheinung allein ist der Grund alles Dessen, was in dieser Sehe des Reflexes gesehen wird.

Und nun zu einer genaueren Beschreibung des eigentlichen Quells dieser Sehe.

Es müsse im Ich, als einem Primipe des absoluten Ersehens aus sich heraus, eine absolute Prämisse liegen, sagten wir. Diese Prämisse ist aus dem Obigen schon bekannt; es ist das Wesen des Bildes selbst, welches unmittelbar durch sich klar ist, oder der absolute Begriff. Vermittelst dieses wird ersehen als Bild irgend ein Anderes, indem dieses Andere eben jener Anschauung subsumirt, mit ihr vereinigt, in ihre Anschauung aufgenommen wird. Woher nun hier dieses Andere? Wie könnte dieses Andere hineinkommen in die Sehe? Das eben war die Frage, die schon oben aufgeworfen wurde. Antwort: Das Ich ist auch unmittelbar in der Sehe (unter der Voraussetzung), aber das Ich ist absolutes mögliches Princip von Bildern. Laß es irgend eins entwerfen; so ist dies in der durch das Ich vermittel-

ten Sehe, und so entsteht dieses *Andere*, das von dem unmittelbaren Begriffe aus ersehen wird *als* Bild. Gut; aber wie kommst du zur Annahme, *daß* es entwerfe? Entwirft es denn wirklich? Unter unserer Voraussetzung allerdings, und nothwendig; denn das *Licht* ist eingetreten und macht sich als solches sichtbar in der *Construction* der *bloßen Möglichkeit*, die da, und darum auch das Ich, als Princip derselben, schlechthin ist im Reflexe. Nicht im Ich, sondern in der Construction der Möglichkeit (des Bildes) der wirklichen Sichtbarkeit, die da ist schlechthin, ist der Quell der Sichtbarkeit: das Licht ist das construirende, dadurch, daß es sichtbar wird. Ihm entquillt erst ein Ich, und sein Construiren.

Sind wir fertig? Nicht allerdings! Das durch das Ich frei construirte Bild soll ersehen werden vermittelst seines Begreifens *als* Bild. Es soll gesagt werden: *das* ist ein Bild. Dieses *Das* soll durchgängig an das *Wesen* des Bildes gehalten sein. Es muß darum für die Möglichkeit des Ersehens Eins, ein *geschlossenes* Mannigfaltiges sein: (welcher Satz der Einheit hier eben tiefer begründet wird). Woher denn nun die Geschlossenheit? Das Ich ist als Princip ein unendliches Vermögen; construirt es nun sein Vermögen, und bildet dies, so bildet es ins Unendliche. Die Gränze liegt darum schlechthin nicht in ihm: nicht in der Sichtbarkeit der Sichtbarkeit. Sie liegt darum in der unmittelbaren *Sichtbarkeit*, in welche das Licht, das Reale, eintritt. An der Begränzung zeigt sich das Licht und die Realität. Der obige Satz: in der genetischen Form wird construirt, was in der wirklichen ist, der ohne dies ganz unverständlich war, indem sich der Zusammenhang der beiden Formen eben nicht einsehen ließ, ist jetzt so bestimmt: lediglich an der *Begränzung* der unendlichen Construction überhaupt zeigt sich die *Wirklichkeit* (*unmittelbare* Sichtbarkeit).

Das Resultat ist darum dies. Zum Sehen, was allemal ein *Ersehen* ist, gehört ein Doppeltes: *theils* die Identität des Ersehenen mit dem absoluten Sehen. Diese ist nun Wesen des Bildes, und diese Identität ist durchaus subjektiv, in der Sichtbarkeit der Sichtbarkeit begründet. *Theils*, daß das als Bild

Ersehene ein geschlossenes Ganze sei; denn auch nur dadurch ist die Apperception möglich. (Es wird dadurch nicht Bild; dies ist es dadurch, daß es durch das Ich *möglich* ist, aber es wird dadurch *als* Bild faßbar). Aber dies ist das Subjektive schlechthin nicht durch sich selbst, sondern durch die Sichtbarkeit des Objektiven: und dadurch wird erst ein Objektives *für* das *Subjektive*. Also die *Gränze* ist der vermittelnde Begriff beider; die Gränze entsteht durch das Ich nicht, also durch ein Anderes, das Licht eben. Hier die Dreiheit, oder auch Fünffachheit der reinen Apperception. Die *Gränze* ist demnach: wodurch das Ich schließt auf ein *begründendes ausser* ihm, ein Sehendes, im *Gegensatze* des bloßen Bildes, ein *Nicht Ich*: ein bloßer reiner Gegensatz: denn etwas Anderes ist hier nicht zu erschließen.

Leicht zu beantworten ist die noch übrig bleibende Frage: das Ich ist *begränzt* in seiner Construction; so sehen *wir*: dies ersehen wir unter dieser Bedingung als nothwendig. Wie sieht es denn aber das Ich selbst, um darnach zu erschließen, und dadurch zu ersehen ein Anderes? Offenbar nur unter folgender Voraussetzung, die sich dadurch als *Bedingung* der Sichtbarkeit erweist. Das Ich ist schlechthin sich sichtbar und durchsichtig, nach Obigem. Dieses Ich müßte nun einen *Trieb* haben, weiter zu construiren; und dieses Triebes unmittelbar sich bewußt werden, ihn fühlen; der nun allein durch die Gränze fühlbar würde, und dadurch zugleich die *Sichtbarkeit* derselben vermittelte. Die Gränze käme ihm eben zur Ersichtlichkeit an der *Negation* seines absoluten Triebes.

So viel über die einzelnen Elemente. Jetzt lassen Sie uns das Ganze übersehen, und das Resultat desselben scharf auffassen. Das ganze Gesicht, welches hier entsteht, ist Produkt einer gewissen freien Construction, und der absoluten Begriffsweise derselben. Die Construction vollzieht sich — unter der Voraussetzung, die wir ausgedrückt haben: das Licht sei wirklich *eingetreten* in die Form; — schlechthin *nothwendig*, sowohl daß sie geschieht, als daß eine *solche* geschieht, d. i. innerhalb dieser Gränze, welche ja allein die Qualität des Bildes sowohl als des zufolge der Begränzung ersehenen Objekts bestimmt. Aus dieser

Construction, sage ich, als der eigentlichen Quelle und dem Brennpunkte folgt das ganze Gesicht, sowohl a) das *Objektive*, nämlich das *Bild*, und sein ihm entsprechendes *Sein*: als b) ein *Ich*, das da construirt, schließt, und sieht. Ist dies also, was bedürfen wir denn nun, um diese Construction selbst zu erklären, aller der Stützen, die wir ihr erst unterlegten, eines Eintretens des Lichts selbst, u. s. f.? (Ich sage nicht grad., daß wir es absolut aufgeben wollen; es möchte an einer andern Stelle wohl wieder erscheinen: ich sage nur, daß wir es *hier* nicht bedürfen, und es darum nicht in unsere Synthesis aufnehmen müssen). Es reicht vollkommen hin ein Gesetz, das theils *formal* sei, daß die Construction überhaupt geschehe, theils *qualitativ*, daß sie geschehe innerhalb einer Gränze überhaupt, und da dies nicht geschehen kann überhaupt, daß sie innerhalb dieser *bestimmten* Gränze geschehe.

Ferner, wie das Licht überhaupt eintritt, ist diese Synthesis; ein Sehen gesetzt ist dies gesetzt. Wie das Licht Sehen wird, wird es schlechthin dies. Wir haben darum ausgesprochen das faktische *Gesetz* des Sehens, die Art und Weise, wie überhaupt ein Sehen möglich wird. Diese Möglichkeit sprechen wir aus als ein Gesetz, unter welches das Licht, in seiner Verwandlung in ein Sehen, tritt (wie wir nach den Gesetzen der Erkenntniß, unter denen wir selber stehen, dieses nicht anders, denn also, aussprechen können). *Subjektivität* demnach, das unter dem Gesetze stehende Licht: *Objektivität* dieses Gesetz selbst.

Also das Ganze ist das absolute Faktum des Sehens, welches gesetzt ist, so wie überhaupt gesetzt ist ein Sehen. Wir haben damit eine *feste Grundlage* die da bleibt. —

Weiter. Wir gehen aus von der Grundvoraussetzung, das Licht trete ein in das Sehen. Ich aber sage: in dem beschriebenen Blicke tritt nicht ein das *Licht*, und unsere Aufgabe ist noch nicht vollständig gelöst. Das Licht wird hier *begränzendes* Gesetz; aber indem es dies wird, ist es in sich *selbst* begränzt und getheilt. Oder auch so: das Ich ist das getroffene Bild des Lichtes; aber es ist gesetzt als ein, in's Unbedingte, Sichtbarkeit entwickeln könnendes Princip. Dies wird nun hier

durch das *Gesetz* in seiner Construction beschränkt: also es giebt nur einen Theil, ein Muster und Exempel der Sichtbarkeit, die in ihm als Princip liegt; es giebt darum auch nur einen Theil des Lichts und seiner unmittelbaren Sichtbarkeit, als seines Urbildes wieder. Es ist darum, wie ich so eben behauptete, nicht gesehen *das Licht* schlechtweg, sondern nur ein Theil desselben.

(Ich will es hier bei diesem Beweise bewenden lassen: ungeachtet es auch nicht einmal ein Theil des Lichts ist, was sichtbar wird, sondern ein Theil von etwas Andrem: da es denn doch ein Theil ist von Etwas, welches näher zu charakterisiren ich mir vorbehalte. Wohl gern wäre ich sogleich in den Mittelpunkt eingedrungen: aber ich fürchte die Schwierigkeit. Sobald ich Sie für gehörig vorbereitet halte, soll es geschehen).

Folgerungen: 1) das Sehen ist Sichtbarkeit des *ganzen* Lichtes: der jetzt aufgestellte Blick ist darum nicht das Sehen selbst, sondern nur ein Theil des Sehens. 2) Doch ist dieser Blick, wie wir gesehen haben, ein in sich vollendetes, organisches Ganze, das in seinem Umkreise keinen Theil weiter zuläßt. 3) Wir müßten darum unterscheiden zwischen dem Einen Sehen, als einer aus organischen Ganzen zusammengesetzten Einheit, und den Blicken, die gleichfalls organische Einheiten anderer Art sind, aus denen jenes zusammengesetzt ist. 4) Das Eine Sehen müßte darum aus diesen organischen Einheiten der Blicke sich selbst nach einem Gesetze erzeugen, welches eine allgemeine Ansicht des Sehens und seines Verhältnisses zu den einzelnen Blicken giebt. 5) Nun insbesondere zu dem Blicke, in welchem wir stehen. Er hat sich gezeigt als das absolute *Faktum* des Sehens, als die Form, in welche das Licht, wie es überhaupt eintritt, schlechthin eintritt: und zwar als eine, der Nichts hinzuzusetzen ist, weil sie in sich organisch *vollendet* ist. Dennoch soll er, obwohl in sich selbst ein geschlossenes Ganze, in Beziehung auf ein höheres Ganze nur ein Theil sein; und das Sehen muß darum, von ihm aus, sich machen können zu seinen andern integrirenden Theilen, und vermittelst dieser zur Einheit.

Wie soll dies zugehen? Dies zu beantworten ist unsere nächste Aufgabe. Zuvörderst, auf die synthetische Einheit der

Apperception, die ja wohl die Hauptsache ist, unser Auge gerichtet: alles Sehen hat sich gefunden als ein *Ersehen*, ein Schließen. Gesehen ist der Voraussetzung nach ein *Theil* des allgemeinen Lichtes. Aus diesem Theile müßten erschlossen werden die übrigen organischen Theile, nach dem Gegensatze: dieser Theil ist so, weil er nicht das Uebrige, und das Uebrige ist, was es ist, weil es nicht ist dieses: also durch *wechselseitige* Bestimmung. Auf diese Weise würde aus dem im gegebenen Blicke liegenden Theile immer erschlossen der ausgeschlossene, nicht vorhandene Theil. (Wir lassen dieses wechselseitige *Durch* liegen, um höher aufzusteigen, freilich wohl in der Absicht, es wieder aufzunehmen). Wohl, aber was setzt die Möglichkeit eines solchen Schließens voraus? Offenbar die absolute Anschauung des Inhalts des *Ganzen*; denn nur durch das Ganze soll jeder einzelne Theil ein einzelner und bestimmter werden. Eine solche müßten wir darum als *absolute* Anschauung, als schlechthin sichtbare Prämisse für die Möglichkeit des Ersehens eines Theiles durch den andern voraussetzen.

Lassen Sie uns 1) den Sinn wohl fassen; 2) ihn mit dem schon Bekannten vergleichen, und daran anschließen.

Die absolute Prämisse ist, wie ersehen worden, das *Wesen des Bildes*. Was dies ist, ist's, und was es nicht ist, ist es nicht, und es selbst ist schlechthin durch sich klar: dies giebt in Beziehung auf Einheit eine schlechthin reine Einheit, die des *Wesens*. Hier ist die Einheit eines *Ganzen*, aus Theilen bestehend. Wo und wie kam es aber laut dem Obigen überhaupt zu einem Theile? Lediglich durch Construction vom Ich aus, und zwar durch beschränkte. Ließe etwa nun die erste Einheit, die des *Wesens*, sich begränzen, daß es Wesen wäre nur so und so weit, und so weit nicht? Nein, sondern es ist's entweder, oder es ist's nicht; und hier ist gar kein Drittes möglich: Quantität und Schranke ist hier durchaus nicht *anwendbar*. Das aber, was das Wesen trägt, und unter dasselbe subsumirt wird, wird nur durch die Schranke zu einem Das, und nur durch sie des Wesens theilhaftig, nämlich der Charakteristik durch dasselbe empfänglich. Dadurch wird es zu einem *Das*,

und nichts *Anderem*. Alle *Qualificabilität* ist darum gesetzt durch die Quantität, und beide stehen in absoluter Wechselbestimmung. Aber das materiale und qualitative Sein ist von der Einheit des Wesens genau unterschieden, und seine Genesis durch den Hinzutritt der Quantität bestimmt. — *Was* nun eigentlich ist es, das in dieser Beschränkung beschränkt, und dadurch zu einem einzelnen Qualitativen wird, da das Wesen selbst es nicht ist? Die freie Construction des Bildes, das immer Bild ist und bleibt, wird beschränkt, haben wir gesehen. Was ist sie denn? Warum wurde construirt? Damit aus dem Wesen heraus überhaupt *ersehen* würde, und so es Princip würde eines bestimmten Sehens, und so an diesem Erschlossenen es selbst ersehen würde, und faktisch einträte in das Sehen. Die Freiheit oder That, der Fluß des Construirens ist darum in ihrem Wesen bloße *Sichtbarkeit* des Wesens selbst, in doppeltem Sinne, als Principiat desselben, und als das, woran das Wesen sich selbst reflektirt. Das Ganze, welches aus Theilen zusammengesetzt ist, ist als absolute Prämisse des Schlusses vorausgesetzt; heißt darum: die Freiheit oder Sichtbarkeit des Bildes, inwiefern sie begränzbar ist, nach aller ihrer möglichen Begränzung, wird als Prämisse vorausgesetzt. (Ich habe einen tiefen Satz ausgesprochen, der von den wichtigsten Folgen sein wird).

Der Grundbegriff des absolut faktischen Sehens muß demnach jetzt also erweitert werden: das absolut Sichtbare ist das Bild in seinem *Wesen*, und in der möglichen *Begränzung* seiner Sichtbarkeit: jener Grundbegriff des Bildes, gemischt und unrein und weiterbestimmt, ist die unmittelbar sichtbare Prämisse alles wirklichen und faktischen Sehens.

Nach der nun gewonnenen Ansicht ist die absolute Sehe nochmals zu construiren.

1) Zuvörderst wollen wir aus der erlangten neuen Einsicht den erst beschriebenen Blick, wenn das Licht eintritt in die absolute Sichtbarkeit, weiter *bestimmen*. Das Bild ist eine geschlos-

sene Einheit, und da es dies nur durch Begränzung ist, die im Ich ihren Grund nicht hat, so ist das ihm zu Grunde Liegende selbst diese geschlossene Einheit; ein *Das*. (Das Sehen drückt sich aus: *das* ist ein Bild, oder *das* wird vorgestellt.) Ist es nun eine Einheit, ein *Das* überhaupt, oder ist es eine bestimmte Einheit? Eine Begränzung überhaupt, darum ein *Das* überhaupt ist nicht möglich. Es wird darum appercipirt als das so und so Bestimmte, mit seinem individuellen Charakter. Dieses aber trägt es nur im Gegensatze mit dem Ganzen, dessen Theil es ist: die absolute Anschauung dieses Ganzen liegt darum, als Prämisse, der Apperception zu Grunde, und nur vermittelst dieses, als des bestimmenden Durch, wird ersehen dieses bestimmte Objekt.

2) Dieser Blick *ist*, haben wir gesagt, wie das Sehen ist, und er ist das Sehen selbst in seinem ursprünglichen, nicht weiter bestimmten Sein; (zu welcher weitern Bestimmung uns ein Erheben zu den andern Theilen, und vermittelst dieses zum Ganzen des wirklichen Sehens, Aussicht giebt. Dies giebt uns jedoch *für's Erste Veranlassung* zu einer Unterscheidung im Sehen selbst, in das *faktische*, schlechthin gegebene, bekannt durch diesen Repräsentanten, und das von diesem Standpunkte aus in ihm selber, dem seienden Sehen, und *durch* dasselbe frei zu *erzeugende* Sehen. Wie das letztere zum erstern, dem absolut faktischen, sich verhalten wird, läßt sich schon absehen. Es fanden in diesem sich absolute *Prämissen*; schlechthin im Lichte, von welchen aus ersehen wird, was ersehen wird, die aber nicht selbst ersehen werden. In dem zweiten würden diese Prämissen daher selbst ersehen in einem wirklichen Sehen, und so fände sich auch, wie dennoch das ganze Sehen in dem ersten Blicke läge, und darin enthalten wäre seiner *Möglichkeit* nach.

Für's Zweite: hier liegt nun das ganze System des gegebenen faktischen Seins. Seinen Grundcharakter erhält es dadurch, daß die Prämissen des *Ersehens*: das Ich, seine unbedingte Freiheit, zu bilden, und das System seiner Begränzbarkeit, die dermalige bestimmte Construction und ihre Bestimmtheit eben

schlechthin *sind*, im Lichte, nicht etwa werden. Das Faktische besteht darin, daß das Licht diese seine Bestimmungen schlechthin hat, und ohne eine noch weiter dazwischen tretende, und die Vereinigung vermittelnde Sichtbarkeit mit sich bringt. Das faktische Sein ist oben charakterisirt worden als dasjenige, das schlechthin auf den Credit des Gesehenwerdens, ohne weiteren Grund sei. Der Grund dieses Seins ist jetzt bis in die Form der Apperception hierin angegeben; die Prämisse seines Ersehens ist schlechthin im Lichte, und wird durch das bloße faktische Sein der Sichtbarkeit mit sich gebracht.

Wir haben darum an dem Gesagten das Wesen und den Grundcharakter der faktischen Welt angegeben und begründet.

3) Eine Hauptaufgabe, die der ganze zweite Theil dieses Abschnitts an der Stirne trägt, war die: das Gesetz der Bestimmtheit des Blickes zu finden. Für die faktische Welt ist es gefunden. Jeder Blick ist ein Theil der gesammten Erblickbarkeit einer solchen schlechthin gegebenen Welt, und darum als Theil durch das Ganze bestimmt; und so das in ihm objektiv Hingesehene.

4) Was nun eigentlich die Hauptsache ist für das ganze System unserer Lehre: der Grundstoff dieser gesammten Welt hat sich gezeigt, lediglich als das, woran das Wesen des Bildes sich sichtbar macht, worin es sich als Princip zeigen soll, und an der Begränztheit desselben sich bricht. Die Fakticität ist überhaupt vorhanden für die *Ersichtbarkeit* und *Subsumtion* unter die reine Appercibilität. Die Freiheit ist die Form des Bildes, verwandelt in ein Bilden, synthesirt mit einem Leben, zum Behufe eines *andern*, eben zu *Ersehenden*; daß es aber ersehen werde, dazu gehört die Begränztheit dieses Bildens. Also die Freiheit und ihre Begränzbarkeit, welche der Grundstoff ist, aus dem eine faktische Welt sich aufbaut, ist die bloße reine Sichtbarkeit der Form des Bildens überhaupt.

Dies weiter auseinander gesetzt.

a) Das Ich, der Einheitsbegriff des Bildens, ist unmittelbar im Sehen als unendliches Vermögen des Bildens (Einbildungskraft), welches Bilden insgesammt in Beziehung auf die Wirk-

lichkeit nur ausdrückt die Möglichkeit ihres Seins. In Beziehung auf die Wirklichkeit ist dieses Bilden ferner absolut begränzbar, d. i. es ist schlechthin Nichts in ihm, das nicht begränzbar wäre. Da dieses Alles schlechthin im Sehen ist, so verhindert Nichts, daß es nicht auch in demselben vorkomme. (So sage ich hier einstweilen, nicht mehr; dies aber ist erwiesen). Ein Bild dieses absolut unbegränzten Bildens (freilich, um Bild zu sein, begränzt, aber nur durch dieses ausser ihm liegende Gesetz, nicht durch sich) ist der Raum, synthesirt mit absoluter Begränzbarkeit, d. i. allenthalben sind Punkte und Abgränzungen in der Unendlichkeit möglich. — Er ist Anschauungsform der Wirklichkeit, d. i. Bedingung der Möglichkeit eines Wirklichen in der Anschauung. — Was will das hier sagen, der Raum ist synthesirt mit Begränzbarkeit? Das Bilden muß begränzt und geschlossen, und dadurch in sich selbst zum Stillstande gebracht werden, damit es subsumirt werden kann als Bild unter die reine Apperception, oder reflektirt werden könne. Hier wird nun eine solche Begränzung, und Alles, was durch sie bedingt ist, gar nicht als wirklich gesetzt, sondern nur in seiner Möglichkeit abgebildet, es ist darum nur Reflexibilität, nicht Reflexion: Bild ihrer Möglichkeit. Hier haben wir den Grundbegriff von Reflexibilität, absolute Anschauung der Begränzbarkeit.

b) Nur durch diese Begränzbarkeit wird Mannigfaltigkeit in das Bilden gebracht. Das Mannigfaltige sind die Punkte, als die Bilder der möglichen Begränzungen, und erst zwischen den Punkten, zwischen einem terminus a quo und einem ad quem findet der Fluß, als die Unbegränztheit des Bildens Statt. Qualität und Quantität, die wir oben als vereinigt antrafen, führen nothwendig die Mannigfaltigkeit bei sich, und stellen sich nur an ihr dar. Der wahre Quell der Mannigfaltigkeit aber ist die Begränzbarkeit. Darum ist das Objekt selbst ein Mannigfaltiges, weil sein Stoff nichts Andres ist, als das innerhalb seiner Gränze eingeschlossene Bilden (Einbildungskraft), welches aber dennoch auch innerhalb dieser Gränzen ist und bleibt, was es ursprünglich ist, nämlich in's Unbedingte begränzbar;

daher man es, wenn man auf diese Reflexibilität reflektirt, findet in's Unendliche theilbar, — d. i. mannigfaltig.

c) Anschauung der Wirklichkeit ist demnach Einbildungskraft, unter einem Gesetze des Daß und des Wie, d. i. einer Gränze.

d) Dieses Wirkliche ist als Wirkliches anzuschauen, nur inwiefern es ist ein Bestimmtes. Diese Bestimmtheit ist möglich nur durch einen Grundbegriff der ganzen in der Wirklichkeit Möglichen (nicht überhaupt Möglichen, denn diese Möglichkeit ist kein Ganzes, sondern ein Unendliches, Begränzbarkeit des Bildens überhaupt). Die Anschauung des bestimmten Wirklichen setzt demnach voraus eine Grundanschauung der gesammten in der Wirklichkeit möglichen Welt: des Systems des faktischen Seins.

Es ist wesentlich, theils zum gegenwärtigen Verständnisse, theils für die Folge, diese Möglichkeit der Begränzbarkeit überhaupt, und dieselbe Möglichkeit der Begränzbarkeit in Beziehung auf die Wirklichkeit, scharf zu unterscheiden. Offenbar ist die letztere, was die Beziehung auf die Wirklichkeit überhaupt ausdrückt, Begränzbarkeit nicht durch das Ich, also bei positiver Anwendung des Grundes, durch das Nicht-Ich. Dagegen wäre die erste eine Begränzbarkeit durch Ich selbst. Wie eine solche Begränzbarkeit durch das Ich, die doch auf die Begränzbarkeit auch wirkliche Begränzung voraussetzt, faktisch möglich sei, da wir eben die Unmöglichkeit ohne irgend eine Bestimmung gezeigt haben, möchte hier nicht der Ort sein zu beantworten: (davon versprechen wir uns grade andere wichtige Resultate.) Wohl aber ist es leicht zu zeigen, worin sie besteht. Um ein Bild von der Möglichkeit eines Bildens überhaupt zu fassen, was ja die Einbildungskraft schlechthin kann und soll, muß sie sich begränzen eben auf ein Bilden der Gränze oder der Begränzbarkeit überhaupt, und dies wäre die Begränzbarkeit durch das Ich. — Resultat: die Begränzbarkeit durch das Nicht-Ich innerhalb der faktischen Anschauung ist schlechthin eine geschlossene und vollendete; darum auch die ganze faktische Welt ist ein durchaus bestimmtes, geschlossenes Ganze; (denn das Einzelne ist nur bestimmt durch ein geschlossenes Ganze). Dagegen

ist die Begränzbarkeit durch das Ich in freier Einbildungskraft eine unendliche. Der Raum z. B. ist unendlich theilbar und begränzbar. Vergleiche Kants Antinomien, die hier ihren Aufschluß bekommen, und weiter bekommen werden.

Resultat: die faktische Welt ist in der Anschauung ein Ganzes; es giebt nur ein bestimmtes und geschlossenes Quantum faktischer Anschaubarkeit, welches sich unmittelbar klar ist, und zur individuellen Bestimmung aller einzelnen Anschauungen als Prämisse dient. Die faktische Welt ist ferner eine begränzte und geschlossene Einheit der Begränzbarkeit der freien Construction durch Einbildungskraft überhaupt: also wohlzumerken: ihre Anschauung in der Totalität ist selbst eine Begränzung der absolut freien Construction, die innerlich ist ein reiner Fluß, ohne Punkte und Gränzen; äusserlich unendlich.

Scharf: es kommt darauf an, denn ich gehe nicht darauf aus, eine nur so ungefähre, sondern eine durchaus klare Ansicht zu geben. Es sind hier zwei Gränzen: eine innerhalb der andern, und so auch zwei begränzte: wir heben an bei dem obern, allgemeinern. In ihm wird die freie Einbildungskraft überhaupt gebildet als begränzbar: und zwar ist sie, die freie Einbildungskraft, nicht schlechthin begränzbar, sondern nur ein geschlossenes Quantum derselben ist es. Das Bild des Erstern ist der Raum, mit seiner unendlichen Theilbarkeit, d. i. der Fähigkeit von Linien und Punkten. Das Bild des Letztern, der reine Fluß, ohne alle Punkte, der äusserlich ein unendlicher ist: das Bild der Zeit, könnte ich sagen, aber ohne Momente der Unterscheidung; also richtiger, das Element, aus welchem hinterher sich eine Zeit bilden wird. Die zweite Gränze ist dasjenige, was innerhalb der ersten freigelassen würde. Es war nur eine begränzte Begränzbarkeit, ein geschlossener Raum, innerhalb dessen die Punkte und Linien nach Belieben gezogen werden könnten. Hier wäre ein solcher geschlossener Raum mit Nothwendigkeit gesetzt.

Also — in dem faktischen Sehen ist das Sehen überhaupt

begränzt. Welches ist denn nun der eigentliche Charakter dieser Begränzung? (Die Antwort wird die Frage ganz deutlich machen). Wir haben es schon oben erkannt an dem Charakter des faktischen Sehens überhaupt. Es bringt seine Bestimmtheit schlechthin mit sich: es in seiner Form, als Apperception, als durch Schließen, und die Bestimmtheit des in die Apperception Aufzunehmenden sind schlechthin vereinigt. Das Gesetz der Bestimmtheit, dessen Begriff wir schon oben aufgestellt haben, daß es nämlich Bestimmtheit sei durch Gegensatz, bleibt durchaus unsichtbar, und nur das Resultat desselben tritt ein in's Sehen. (Auch kennen wir selbst auf dem Standpunkte der W.-L. dermalen dieses Gesetz durchaus noch nicht, sondern wir erwarten seine Erkenntniß von der Fortsetzung).

Nun ist dieses faktische Sehen nur ein Theil des gesammten Sehens, und kündigt ausdrücklich sich selbst an als ein solcher durchaus abgeschlossener Theil. Er ist aber als Theil nothwendig bestimmt durch den Gegensatz; er ist, was er ist, dadurch, daß er nicht ist, was der andere ist, und umgekehrt. (Vergessen Sie nicht, daß es, in Beziehung auf diesen Gegensatz des faktischen Sehens, im Sehen zwei Fragen giebt: die wesentliche, was ist er? und die genetische, wie kommt es zu ihm in der Wirklichkeit? Die zweite lassen wir vorjetzt, wie wir denn dies schon oben bei Seite geschoben haben; zu welcher Ordnung wir denn auch wohl unsere guten Gründe haben möchten). — Was ist also dieser Gegensatz?

Wie das Sehen ist, ist es bestimmt durch ein Gesetz, was jedoch unsichtbar. Diese Synthesis ist, sie wird nicht. Also wenn es eine neue Fortbestimmung des Sehens giebt, — so wird das Sehen innerhalb seiner selbst bestimmt: und als schon fertiges Sehen bestimmt. Das Gesetz nämlich, das vorher unsichtbar blieb, wird jetzt sichtbar: aber es wird sichtbar, heißt, es tritt ein im Bilde, da die Form der Sichtbarkeit ist das Bild. Das ist eben der Unterschied von dem faktisch gegebenen Sehen: dort tritt es nicht ein im Bilde; es ist darum Gesetz, dessen nämlich, wovon es Gesetz sein kann, des Bildes:

hier tritt es ein im Bilde, es ist darum nicht in der That Gesetz, sondern nur ein Bild eines Gesetzes.

(Das Licht tritt ein in die Form der Sichtbarkeit, heißt: es bestimmt dieselbe, giebt ihr darum das Gesetz).

Das unmittelbar Sichtbare, d. i. der absolute Vermittelungspunkt des Andern (»das ist ein Bild«) mit der absoluten Prämisse, dem Wesen des Bildes überhaupt, ist das Ich. So gewiß daher das Gesetz aufgenommen wird in die Einheit der Apperception, wird es gesehen als Gesetz an das Ich. Nun ist hier gesetzt das Bild eines Gesetzes, das nicht faktisch Gesetz ist, ein Soll. Das dem Faktischen entgegengesetzte Sehen ist darum das Gesicht: ich soll.

(Allgemeine Bemerkung. Das muß Niemanden wundern, oder Erschleichung dünken, daß wir das im faktischen Blicke Gesehene und das im Sittengesetz Geforderte für ein reines Bild erkennen, weil das Gesetz des Sehens nur eines Bildes, nicht eines Seins Gesetz werden kann. Wie Sie sich gewundert haben über Kants transscend. Idealismus, der freilich den Unterricht dadurch verdarb, daß er die Apriorität des Wissens für die Philosophie als reines Faktum hinstellt. Nur wer in seinem faktischen Sehen stehen bleibt, sieht ein Sein, und kann es gar nicht anders an sich bringen. Wer die Sichtbarkeit vom Lichte unterscheidet (und auf diesem Unterschiede beruht eben die Philosophie), der sieht, daß überall nur Gesetze sind. Wie sollte er sich wundern, daß das Gesetz auch als solches in seiner Form heraustritt. Muß es nicht?)

Das Ich soll. Das Ich ist auf diesem Standpunkte ein Vermögen der Construction einer faktischen Welt. Also es soll ein Objekt einer solchen Welt anschauen: ein solches, wie es durch das Gesetz gegeben ist. (Woher das Gesetz, das wir lediglich als bloße Gesetzesform an das Ich abgeleitet haben, einen Inhalt in Beziehung auf die faktisch gegebene Welt bekommen möge, möchte die Sache einer andern Untersuchung sein.) Aber diese gesammte Welt ist durch die erste Weise der Anschauung durchaus geschlossen, eine geendete Totalität, und es kann in sie nichts weiter eintreten. Das Ich müßte darum nicht bloß

Princip der Anschauung, sondern des Seins selbst dieses neuen Objekts sein: demnach die Welt über die abgeschlossenen Gränzen ihres gegebenen Seins durch neue Objekte vermehrend. Was heißt das, und wie ist dies möglich? Antwort: das Ich müßte in dieser zu erzeugenden Welt sich grade also zur Anschauung verhalten, wie sich in der faktisch gegebenen Welt verhält das Gesetz, das in der Anschauung sich verwandelt in ein Nicht-Ich. Dieses nöthigt die freie Bildungskraft, zu produciren, und in dieser Gränze. So müßte das Ich sich selbst, aber hierin unsichtbar, zufolge des ersten Gesetzes, ein solches formales und qualitatives Gesetz einer gewissen Construction werden, ein Gesetz über das erste, indem es die durch das erste gegebene Welt erweitert und weiter bestimmt. (Das heißt, das Ich ist praktisch: es wirkt). Daß die auf diese Weise zu Stande gekommenen Objekte durchaus derselben Art sein werden, wie die in der gegeben faktischen Welt, organische Einheiten der Mannigfaltigkeit, in letzter Begränzbarkeit, d. i. nach Obigem, im Raume, ist unmittelbar klar.

Allgemeine Betrachtung. Beschreiben wir zuvörderst die Apperception dieser neuen Welt des Gesetzes. Grundlage aller Apperception ist das Wesen des Bildes; zweite, ein stehendes Sehen, d. i. die Apperception und Subsumtion eines nach dem ersten Gesetze construirten bestimmten Bildes; dies die gleichbleibenden Prämissen des Ersehens in jedem wirklichen Blicke. Was ist nun das Andere, Besondere dieser Apperception? Eben so, wie im ersten Falle, ist die freie Construction anheim gegeben einem formalen Gesetze innerhalb gewisser (qualitativer) Gesetze, wodurch sich ihr ein Bild macht, das in diesem Zusammenhange ist das Bild eines Gesetzes an das Ich; ein Soll. Dieses Bild des Freiheitsgesetzes, aufgenommen in die Apperception, vollendet diesen Blick. Noch diese Erläuterung: da das Gesetz formal ist, so kann man gleich sagen: das Bild des Gesetzes macht sich schlechtweg, eben durch das unsichtbare höhere Gesetz. Eben so in der faktischen Welt macht sich das Bild des

Seins schlechtweg; aus einer andern Prämisse nämlich, der geschlossenen Möglichkeit einer wirklichen Welt überhaupt. Der Unterschied der beiden Welten ist darum lediglich der, daß die Eine das Sehen mit sich bringt, die zweite dasselbe voraussetzt: die erste dasselbe durch und durch in durchgängiger Bestimmtheit erschafft; die zweite es nur weiter bestimmt. Durchaus gleich aber sind beide sich darin, daß die freie Construction formaliter bestimmt, und qualitativ beschränkt wird durch ein ihr schlechthin verborgenes und unzugängliches faktisches Gesetz, als Gesetz, das dies Faktum des Blickes macht, mit Ausschluß alles Uebrigen. — In beiden Welten erscheint darum das Gesetz als Nicht-Ich, als das Sichtbare, nicht die Sichtbarkeit, welche ja eben Ich ist. — In beiden ist die freie Construction darum beschränkt. Sie muß also jenseits dieser beiden Welten frei sein: in beiden erscheint daher nur ein Theil derselben. Auch nur ein Theil des Sehens? Die absolut unbeschränkte Einbildungskraft giebt kein Sehen. Beschränkt nur kann sie subsumirt werden. Wären dies also die möglichen Beschränkungen des Sehens, so wäre dieses erschöpft. Aber Beschränktheit eben durch die Subsumirbarkeit, durch das Bild, ist ja auch möglich; die wir selbst ja faktisch sind. — Und so wären jene beiden Formen doch nur ein Theil des Einen Sehens: die durch die Beschränkung des Ich selbst, nicht des Nicht-Ich.

Wir haben demnach dreifache oder zweifache Welt- oder Sehenssysteme. Dazu ist noch ein neues gewonnen. Ich gedenke Ihnen heute die höchsten in dieser Bestimmtheit und Reinheit noch nicht vorgetragenen Principien mitzutheilen.

Halten wir uns an den Satz: die absolut unbeschränkte Bildungskraft giebt kein Sehen, als wirkliches Ersehen; denn sie giebt kein unter den Grundbegriff des Bildes zu subsumirendes Bild. Also kein Sehen, ohne wirkliche Beschränktheit der Construction. Hinwiederum, die an sich unbeschränkte Bildungskraft muß beschränkt sein. Kein Sehen darum, ohne diese, und ohne daß diese, als absoluter Grund vorausgesetzt, werden muß. Dies sind die beiden Grundbedingungen des Seins eines Sehens. W. d. E. w.

Beschränktheit der Bildungskraft ist die faktische Bedingung eines Sehens; die Beschränkung muß darum selbst absolut gesehen werden, weil bei ihr das Sehen anhebt. Aber es ist unmittelbar Nichts sichtbar, ausser was die absolute Bildungskraft selbst vollzieht. Diese müßte darum selbst sich beschränken. Alles Sehen ohne Ausnahme fiele in die zweite Klasse. Wie wir dazu gekommen, ein Sehen von der ersten Klasse, auf eine Beschränkung nicht durch das Ich gegründet, anzunehmen, mögen wir nun weiter verantworten. W. d. Z. w.

Ueberlegen wir jedoch näher. Liegt in der unendlichen Bildungskraft ihrem Wesen nach das Gesetz, sich zu beschränken? Durchaus nicht, vielmehr das Gesetz des Gegentheils, unbeschränkt und unendlich zu sein. Wie fällt sie denn nun anheim diesem, ihrem Wesen durchaus fremden Gesetze? Lediglich unter einer Bedingung, unter der, daß sie Sehen werde, darein sich verwandle. Soll sie dies sein, so muß sie sich eben beschränken. Muß sie unbedingt? Nein. Wird sie es nicht, was wird erfolgen? Es wird kein Sehen geben. Kann sie? Ja, so gewiß sie überhaupt Sehen werden kann. Also — das Postulat eines Sehens setzt der unendlichen Bildungskraft ein Vermögen, sich zu beschränken, hinzu, und giebt ihr ein bedingtes Gesetz, dieses Vermögen faktisch zu vollziehen. Das Faktum der Beschränkung unmittelbar, das rein formale, wie wir später sehen werden, liegt in der Bildungskraft unmittelbar: das Gesetz, welches aber kein faktisches ist, sondern eins an die Freiheit, ein Soll, ist der Grund dieses Faktums. So haben wir hier wieder ein Subjektives und Objektives: jenes die sich beschränkende Bildungskraft; dieses das diese Beschränkung wirkende Gesetz. (Wir sehen schon jetzt, auf welche Weise und wie verstanden die beiden obigen Behauptungen, daß alle Beschränkung durch das Ich erfolge, und daß sie doch in den beiden ersten Welten aus dem Nicht-Ich hervorgehe, neben einander bestehen mögen). Resultat: das Sehen überhaupt ist nicht durch ein mechanisch gebietendes Gesetz da, sondern durch eine Absicht und Zweck, indem es sich gründet auf ein Gesetz für die Freiheit.

Von einer andern Seite, wo möglich noch tiefer und deut-

licher eingesehen. Die absolute Bildungskraft selbst, wem zufolge nehmen wir sie an? Um des Sehens willen, und um durch deren Beschränkung ein solches zu construiren. Wenn dies wahr ist, so ist sie selbst, dadurch, daß das Sehen sein soll, und jenes Gesetz drückt aus die Absicht ihres Seins. Diese wird darum als absolutes Wissen oder Sehen gesetzt; (das Sehen nicht als irgend ein Faktum, sondern in abstracto, und im reinen Begriffe als absoluter Stoff des Wissens genommen). Das Sehen ist gar nicht schlechtweg faktisch, sondern es ist dies um seiner höhern Bestimmung willen: seine Bestimmung ist der eigentliche Sitz seines Seins. Es ist frei und soll. Es ist, wenn man so will, durch und durch praktisch und moralisch. (Dies ist die Spitze und der reinste Ausdruck des Idealismus der W.=L., zu dem ich durch frühere Sätze vorbereiten wollte. Wer diesen einsieht, dem fallen die dogmatischen und naturphilosophischen Schuppen vom Auge). Weiter: wir betrachten die Bildungskraft als sich beschränkend; dies gilt für's Faktum, abstrahirt vom Gesetze. Wir reden darum hier zunächst vom faktischen Sehen, von der Art und Weise des innern zu Stande Kommens eines Sehens.

Die Einbildungskraft muß sich sehen, als sich beschränkend, haben wir gesagt. Dann muß sie zuvörderst sich sehen, um unter diesen Grundbegriff die Beschränkung zu subsumiren, und vermittelst dessen sie zu ersehen. Aber alles Sehen ist nur durch Beschränktheit möglich: selbst darum, um sich zu sehen, ein formales Bild von sich zu haben, muß die absolute Einbildungskraft sich beschränken. Das Ich ist demnach in der faktischen Reihe das erste und Grundbild, nicht aber ist es die absolute Bildungskraft selbst, sondern nur ein durch Beschränkung derselben entstandenes Bild.

Wie haben wir hier dieses Ich erhalten, und welches ist sein Gesetz? Antwort: nur mittelbar, nicht unmittelbar ist es gesetzt. Soll nämlich ein Sehen sein, so muß die Bildungskraft sich beschränken; dies giebt das Sehen überhaupt. Soll ferner dieses Beschränken sich als solches sehen, so muß die Bildungskraft vor aller objektiven Beschränkung voraus sich sehen; eben

als ein unendlich mögliches Princip von Beschränkung. Die Beschränkung ist gesetzt lediglich durch die Sichtbarkeit, und trifft bloß diese: die Bildungskraft bleibt, was sie ist, im Begriffe, ein unendliches Vermögen der Sichbeschränkung, sie wird bloß beschränkt durch die Form des Bildes, und um in den Blick aufgenommen zu werden, welcher. Beschränkung jedoch der Inhalt des Begriffs widerspricht. W. d. E. w.

Weiter: das Ich wird erblickt als Princip der Beschränktheit und diese unter dasselbe subsumirt; die Beschränktheit ist darum eine besondere, Eine von den unendlich möglichen: und so das Sehen in ihr ein bestimmtes, von den unendlich auf dieselbe Weise möglichen Bestimmungen eines Sehens. Wie kommt dies? Weil das Ich, als formale Bedingung des Sehens überhaupt eintritt, und als Princip eintritt unendlich mannigfaltiger Bestimmungen. Das Ich ist die faktische Grundanschauung, die allenthalben die gleiche bleibt, das durch's Ich hindurchgesehene und vermittelte aber ist ein unendlich mannigfaltiges. Zufolge welches Gesetzes ist dies so? Dem zufolge, daß überhaupt ein Sehen sei. Ueberhaupt, nicht dieses oder jenes bestimmte Sehen. Also: das Sehen überhaupt wird durch das Gesetz seiner Form nothwendig zu einem bestimmten überhaupt, ohne das mindeste Gesetz über das Besondere, welches vielmehr gesetzlos insofern ist, daß eine jede Besonderheit genügt.

Kann es so sein? Warum nicht! Ist es nur die Bestimmung der Einbildungskraft, und ihr inneres Gesetz, daß ein Sehen sei, wie wir das oben mit Bedacht also ausgesprochen haben; wird dies Gesicht schlechthin durch Nichts bestimmt, als durch das Gesetz der Beschränkung der Bildungskraft überhaupt: so ist es einmal nicht anders. Nur laßt uns den Fall durchaus kennen, wo es so ist. Der Proceß geht an bei der Beschränktheit, und diese liegt im innern Gesetze; nun tritt, nicht zufolge jenes Gesetzes, sondern zufolge der Form des Sehens, der Apperception und Subsumtion, hinzu die Anschauung eines Ich; darum wird die Beschränktheit bestimmt aus gar keinem Grunde; das Gesetz langt so weit nicht, und das Einzelne der Bestimmtheit ist insofern gesetzlos. Bei der Beschränktheit, sagte

ich, geht der Proceß an, und darin eigentlich besteht er: das Ich kommt bloß hinzu: und ist lediglich der Reflex des ganzen Zustandes. (Es ist nicht unnöthig, dies aus den schärfsten Principien zu begreifen. Es wird sich zeigen, daß es in der Anwendung sich bestätigt, daß dieses Ungefähr, diese Gesetzlosigkeit, dieser Reflex wirklich sich findet).

Setze man aber, jene Unbestimmtheit solle wirklich unter das Gesetz treten. Zuvörderst, was wäre dadurch gesetzt? Offenbar, daß nicht bloß ein Sehen überhaupt, sondern ein bestimmtes Sehen von dem und dem Gehalte nach dem Gesetze sein soll: und dieses absolut bestimmte Sehen grade die Bestimmung der freien Construction wäre. Es wäre also absolutes Gesetz der Bestimmtheit jenseits alles Sehens; eben ein rein und absolut sichtbares, von welchem wir oben sprachen, das Grund des Sehens, nie aber selbst Sehen wird. Ob wir nun zu einer solchen Behauptung berechtigt sind, muß sich in der Zukunft zeigen. Hier fragen wir nur, was würde daraus auf das Sehen folgen? Offenbar: das absolute Gesetz wäre ein bestimmtes, und zwar nicht ein faktisches, sondern eins an die Freiheit. Die Freiheit sonach müßte sich auf diese bestimmte Weise bestimmen. Die Freiheit sieht sich selbst als das sich beschränkende, sie müßte sich darum hier sehen als auf eine bestimmte Weise sich beschränkend: und zwar auf diese bestimmte Weise durch das Gesetz: es könnte die Bestimmtheit nicht ersehen, ausser in dem Gesetze: es müßte darum vermittelst derselben das Gesetz selbst sehen. Es sähe ein bestimmtes Sein durch sich selbst als Princip, hindurch, nach einem Gesetze. (Es versteht sich, daß die Freiheit hier die stehende Grundanschauung des Ich bedeutet. Das Ich sieht sich nur als Freiheit; denn es ist der bloße Reflex derselben).

Wir haben dasselbe, was wir erst von Unten hatten, von Oben her abgeleitet. — Wir können noch weiter gehen. Wo das Gesetz seinen Gehalt herbekomme, sehen wir. Es ist gar Nichts, als das Gesetz eines bestimmten und solchen Sehens, d. i. einer solchen Construction der Einbildungskraft zu einem solchen Bilde. Nur wie es Gestalt aus der niedern und faktischen Welt sei, sehen wir noch nicht, weil beide Welten dastehen als zwei

besondere Fälle, von denen wir den einen oder den andern annehmen wollen, nicht als zwei Hälften eines unzertrennlichen Ganzen. Das Band fehlt uns noch. Der Charakter der faktischen Welt hält sich gut. Der der höhern ist erst jetzt erschienen. Wir müßten eben zeigen können, daß beide Gesetze, das des Sehens überhaupt, und das des Sichtbaren, neben einander gelten, sich gegenseitig bedingen und bestimmen, und zusammen nur eine einzige Gesetzgebung ausmachen.

Zu diesem Behufe Folgendes: Falls nun das Gesetz des Sehens das eines bestimmten wäre, wie wäre die Vollziehung dieses Gesetzes durch die Bildungskraft möglich? Das Gesetz ist ein Gesetz der Beschränktheit, und weiter Nichts; wäre es mehr, enthielte es eine besondere Beschränktheit, so setzte es ein bestimmtes Sehen schon voraus, das ja durch dasselbe erst ursprünglich erklärt werden soll. (Es hat schlechthin keinen Gehalt). Darum kann auch die Construction zufolge desselben nichts weiter, als sich eben beschränken. Wie soll denn nun diese Beschränktheit werden eine bestimmte, d. i. eine Beschränktheit innerhalb einer andern Beschränktheit? Dies läßt sich auf keine andere Weise denken, denn also, daß das Constructionsvermögen, in dem Zustande, da das erwähnte Gesetz dasselbe ergreift und es zufolge desselben sich begränzt, schon bestimmt und beschränkt wäre: und erst innerhalb dieser schon faktisch eingetretenen Beschränkung abermals sich beschränkte. So entstände eine Beschränkung der Beschränktheit nach dem Gesetze. W. d. E. w.

Was könnte nun diese vorausgesetzte erste Beschränkung des Constructionsvermögens sein? Nur durch ein Sehen entsteht eine solche Begränzung; nun ist ein Sehen ja vorausgesetzt, das Sehen überhaupt, nämlich das bloß formale unbestimmte Sehen, noch von Nichts. Dies ist allerdings durch eine Beschränkung des Constructionsvermögens zu Stande gekommen. (Weiter bestimmte Beschränkung ist demnach auch weiter bestimmtes Sehen; beides trifft, wie es soll, natürlich zusammen: das zweite tritt eben auch faktisch in's erste ein). W. d. Z. w.

Was wäre nun das erste faktische Sehen in Beziehung auf die dazutretende fernere Bestimmtheit? Auf jeden Fall erscheint

in beiden das Constructionsvermögen selbst sich, eben als Ich, als Princip vom Construiren, und bei dieser einfachsten Grundanschauung können wir das beiderseitige Sehen nach seinem innern Inhalte am Sichersten construiren. Das erste entsteht durch das bloß formale Sehen von Nichts: es trägt darum nur den reinen Charakter dieses Sehens; es ist Bild. Dagegen trägt das in dem zweiten zusammengefaßte den entgegengesetzten Charakter des Abzubildenden, des Originals und Urbildes zu diesem Bilde. Das Constructionsvermögen selbst, (es kommt auf diesen Begriff an), das wir bisher in sich als einfach betrachtet haben, zerfällt sonach in diesen beiden Formen des Sehens in eine doppelte Gestalt; die Begränzung betrifft nicht bloß die Qualität, sie hält den unendlichen Fluß des Construirens nicht nur an: sondern es wird eine Ausscheidung des Wesens. In der faktischen Form ist die Bildungskraft ein bloßes Bild des Sehens selbst: und das Ich ist Princip eines solchen Bildes. In der bestimmten Form ist sie dagegen absolut ursprüngliches, und wahres Constructionsvermögen rein aus Nichts: und das Ich Princip solcher ursprünglichen Constructionen: — dagegen im Faktischen nur Nachconstructionen sind, ein Sein voraussetzend. (Ein ideales, praktisches Constructionsvermögen erkennt Jeder hier). Ist leicht: aber auch da liegt der Irrthum der andern Philosophien, daß sie immer und ewig die Einbildungskraft nicht denken wollen in der letzten Weise, als rein ideale Construction, sondern immer nur in der als so oder anders gefaßten Nachconstruction eines vorausgesetzten Seins. —

1) Daß das reine und formale Bild ist, und schlechtweg ist, unabhängig von dem Gebildeten, ist aus dem Verlaufe der bisherigen Untersuchung klar. Das faktische Wissen ist, ohne daß dadurch das weiter bestimmte Wissen gesetzt würde. Umgekehrt ist das weiter bestimmte aber nicht ohne das faktische; denn es ist ja nur seine weitere Bestimmung, und dieses, als den Kern und Grund und Boden voraussetzend. Also die Constructionen durch die ursprüngliche Bildungskraft werden stets begleitet von ihren Bildern oder Reflexen.

2) Das Wesen der faktischen Anschauung hiernach noch weiter

auseinander gesetzt. Sie ist reines Bild der ursprünglichen Construction; diese ist in ihr darum auf keine Weise vollzogen. Sie ist darum in ihr abgebildet als bloßes Vermögen. Diese Nicht-Vollzogenheit kommt aus der totalen Beschränkung durch die Form des reinen Bildes; ungeachtet jene Construction allerdings im Wesen liegt, und nicht darin ausgetilgt ist; also ist sie zusammengedrängt auf einen Trieb (auf ein Kennzeichen, daß sie im Wesen liegt); der demnach durchaus sich nicht äussert. Trieb ist also das unendliche Constructionsvermögen in seiner Beschränktheit durch die Bildform. Ein Trieb des Ich demnach: das Ich nämlich ist die unendliche Bildungskraft selbst in ihrer Ursprünglichkeit, und schöpferischen Wahrheit. (Denn jenseits ihrer ist ja kein Sehen, sondern erst durch sie wird es). Aber das Ich ist diese nur im Bilde, darum als Trieb. Ein solches bloßes reines Bild ohne allen Gehalt liegt nun dem faktischen Sehen zum Grunde. Und so hat sich uns erst jetzt eine wahre Disjunktion in der Form der Sichtbarkeit ergeben.

Weiter: die beiden beschriebenen Sehensweisen fallen, als Zustände des Constructionsvermögens, durchaus auseinander, und schließen sich aus. Das faktische Ersehen tritt ein im Zustande des ersten und absoluten Begränzens. Das weiter bestimmte setzt die Begränztheit, als ein Gegebenes und Sehendes, schon voraus, und zu dieser tritt die neue Begränzung durch das sichtbare Gesetz. Also in beiden sind die Zustände des Constructionsvermögens verschieden, wie unmittelbarer Akt und Ruhe, d. i. Nicht-Akt.

Abgerechnet, daß wir sogar schwer dürften erklären können, was dieses Ruhen im Zustande des Sehens sein möchte, ist klar, daß beides Ein Sehen sein muß: daß es aber nur zu vereinigen ist durch ein Sehen des beiderseitigen Sehens im Gegensatze mit einander: eben als beides Fakta des Sehens.

Was haben wir jetzt ausgesprochen? Ein bestimmendes Gesetz des Sehens schlechtweg: soll Sehen überhaupt sein, so muß sein Sehen des Sehens. Also ein unmittelbares Gesetz an das Constructionsvermögen, sich also zu beschränken, d. i. nicht zu construiren; worauf ihm entstehen werde ein Bild des

durch die Construction in dieser Lage Hervorgebrachten, als eben eines Seienden und Vollendeten. Es ist Gesetz an die ursprüngliche Construction: also ein absolutes Gesetz des Seins, unter der Bedingung, daß ein Sehen sein solle: gebend darum und bringend in das Sein der Construction ein solches Vermögen; in doppelter Hinsicht: zu construiren, ergriffen vom Gesetze projicirend ein Bild. Schlechthin nicht zu construiren, doch aber zu sein zufolge des Gesetzes des Seins. So entsteht gleichfalls nach dem Gesetze, ein Bild des Bildes, und zwar des durch freie Construction entstandenen, ein Faktum voraussetzenden. Das ist es mit jenem Bilde der absoluten ursprünglichen Constructionskraft selbst. Dieses ist nun das früher nachgewiesene Gesetz der Reflexibilität, als absolutes Grundgesetz des Sehens. Dieses ist endlich scharf ausgesprochen und abgeleitet.

Auch hier eine absolute Fünffachheit: die Beschränkung der absolut freien Bildungskraft; d. h. das Sehen nach einem Gesetze: das Sehen sieht sich: endlich die besondern Blicke, welche wir noch zu untersuchen haben.

Den Einheitspunkt der Unendlichkeit und Mannigfaltigkeit zu hindern, war unsere Aufgabe. Mit ihm die W.-L. vollendet, und der Lehrling in das Vermögen eingesetzt, sie sich selbst nach jeder Richtung hinzu aufzubauen. Darum suchten wir recht fest und tief zu begründen. Besonders die letzten Untersuchungen waren solche Vorbereitungen, um einzelne Punkte recht scharf zu bestimmen. — Bisher haben wir zwei Gegensätze tiefer in ihrem Wesen erkannt, das faktische und überfaktische Wissen, indem wir das letztere nachwiesen als absolut schöpferische Construction nach einem Gesetze, jenes als Reflexibilität.

Jetzt zurück zu dem Satze, in welchem die Lösung der eben bezeichneten Aufgabe, wenn er recht verstanden wird, schon liegt. Das schlechthin nur Sichtbare, welches nie Sehen werden kann, wird sichtbar nur, inwiefern es eintritt in die Form der Sichtbarkeit. Dann aber ist es auch nicht sichtbar, sondern statt seiner ein Anderes, eine Concrescenz aus ihm selbst und aus der

Form der Sichtbarkeit; wenn nicht zugleich diese Form, als solche, eintritt in die Sichtbarkeit, und zwar in demselben Einem Sehen: welches beschriebene Sehen darum eben wäre das ganze Sehen, von welchem wir bis jetzt einzelne Theile und Arten haben kennen lernen.

Diesen Satz müssen wir nun tiefer verstehen. Besonders drei Punkte dabei wichtig.

1) Der Satz: das absolut Sichtbare ist in der Form, giebt das reine Sehen, das da ist, schlechtweg, nicht sein soll; das hinaus liegt über alle Freiheit und alles Sollen, die absolute Evidenz, die nicht wird, und allem andern Sehen zu Grunde liegt, und das Licht in dasselbe bringt. Kants Intuition, zum Unterschiede vom discursiven Denken; welches letztere wir nennen Ersehen. Wie dies ist, so ist auch die Form, als reine und bloße Form, schlechthin sichtbar. (So sage ich, nicht etwa ersehen). Dies heißt der Satz: aber heißt er nur dies? Für wen soll es sich sichtbar machen, da es selbst ja das absolute Sehen ist? Wir haben es nach Weise der Naturphilosophen gemacht, unser eigenes Subjektives eingeschoben, für das es sichtbar sein könne, und das natürlicher Weise stets sich unterschiebt. Denken wir nun jedoch jenes absolute Sehen energisch. Es ist in sich und durch sich selbst sichtbar, heißt: es ist ein absolutes Vermögen, sich selbst sichtbar zu machen für sich selbst, durchaus von sich selbst. Das Absolute ist sichtbar, in der Form seiner Sichtbarkeit, (so muß der Satz ausgesprochen werden), heißt: es ist ein absolutes Vermögen, sich sichtbar zu machen, für sich selbst. (Das Vermögen als der ursprüngliche Grundbegriff des Sehens, ist in dem Grunde seines Seins abgeleitet, deutlicher und tiefer, denn vorher). Ob dies Vermögen sich vollziehe, oder nicht, ist nicht zu sagen; denn es ist Vermögen des Absoluten. Vollzieht es sich nicht, so wird es sich nicht sichtbar. Die Sichtbarkeit, die in der ersten Rücksicht, in der absoluten Intuition ist, ist jetzt in Freiheit verwandelt, das Sichtbare darin darum in ein Gesetz. Wie ergreift nun dies Gesetz die Freiheit, oder das Vermögen, sich sichtbar zu machen? Unter der Bedingung, daß es Sehen werde. Gut: und unter

welcher Bedingung ist es Sichtbarkeit? Daß das absolut Sichtbare darin eingetreten sei. Also das absolut Sichtbare geht nicht verloren, es erhält nur die Form des Gesetzes: es ist gar kein Sehen, als das des absolut Sichtbaren; denn durch dasselbe erst ist überhaupt Sehen und Sichtbarkeit. Das Gesetz ist nur in der Form und im Gegensatze mit der Freiheit. Sehen entsteht nämlich nur durch Begränzung des Vermögens. Das aufgestellte ist ein Vermögen des Sehens, heißt: es ist durch und durch, so weit es Sichsehen ist, (dieser Zusatz ist nicht ohne Bedeutung); begränzbar, d. i. ein *unendliches Mannigfaltiges*. Die Mannigfaltigkeit liegt in der Form des Vermögens, und in ihr schlechthin wesentlich, und von ihr unabtrennlich. Es ist ein *absolutes* Vermögen, das nie aufhört es zu sein, es ist herausgehend über jede mögliche Begränzung, und so als Vermögen unendlich.

Bemerken Sie diese doppelte, durchaus entgegengesetzte Unendlichkeit, die der *Begränzbarkeit*, und die, welche selbst ist absolute *Gränzlosigkeit*. Beides wird gewöhnlich verwechselt. (Das Letztere ist absolutes Constructionsvermögen, dagegen die unendliche Begränzbarkeit ist Bildungskraft, als ursprüngliche Darstellung der Sichtbarkeit als solcher).

Das formale Gesetz des Sehens ist, daß diese Bildungskraft eine beschränkte Construction unter sich selbst, das absolut Sichtbare in der Einheit, subsumire: dadurch zeigt sich jene absolut formale Sichtbarkeit eben in der Anwendung. — Jenes Ich, Bild, wird Stellvertreter der Intuition. — Die Bildungskraft hat ursprünglich das Gesetz, sich selbst sich sichtbar zu machen; die beschriebene unendliche Bildungskraft heißt: sie soll, als unendliche, also ins Unendliche fort sich beschränken, und sich wieder aufschließen neuer Beschränkung ohne alles Ende: sie soll eine unendliche Reihe Bilder entwerfen. Welches ist die *innere* Bedingung, daß diese Constructionen ein Sehen sind? Daß eingetreten ist das *absolut Sichtbare*. Es ist eben das Gesetz des Sehens, daß die Bildungskraft auf diese Weise construire; etwas Anderes, als *Bilder des Urbildes*, kann nicht entworfen werden: denn andere Bilder gäben kein Sehen. (Dieser Satz ist

bedeutend. Das Gesetz ist bindend genug; construirt das freie Vermögen nicht, so giebt es kein Sehen: construirt es nicht nach dem Gesetze, so construirt es eben nicht; denn es kann nicht anders construiren denn nach dem Gesetze, und es giebt abermals kein Sehen; und wir haben dann eine Nichtigkeit gesetzt). Die äussere Unendlichkeit, die innere Mannigfaltigkeit liegt daher nicht im Sehen schlechtweg, das da ist eins, sondern in der Form der Sichtbarkeit, und stammt aus dem Wesen des Vermögens. Was sind diese Bilder an sich selbst ihrer Form nach? — Einheit eines Mannigfaltigen, stehende Einheit eines Mannigfaltigen; also *Bilder einer Ordnung*. Das ursprüngliche Sehen nach dem Gesetze giebt eine unendliche Reihe von Bildern von Ordnungen, die im Gesetze ausdrücken das *Urbild* des schlechthin Sichtbaren. Wie eine unendliche, niemals zu schließende Reihe von Bildern ausdrücken könne eine Einheit, darüber tiefer unten die Belehrung.

Hiermit ist das absolut ursprüngliche, überfaktische Sehen in seiner Tiefe abgeleitet. Daß diese ganze unendliche Reihe des Sehens ist ein *Ersehen*, ist dadurch klar, weil stets nur das, was das unmittelbar sichtbare Ich oder das Constructionsvermögen auf der Stelle vollzieht, subsumirt wird, unter desselben Sichtbarkeit.

2) In einer nach dieser Regel einhergehenden Reihe wird offenbar die Sichtbarkeit in ihrer Einheit, das Ich, nicht gesehen, oder ersehen; und ist nicht, wie wir erst vorgaben, *sichtbar*. Das wirkliche, in der ganzen unendlichen Reihe Statt findende Ersehen *geht auf* in der Subsumtion unter das Ich, und dieses ist das Licht verbreitende, das sich zeigende und offenbarende: (für ein anderes Auge nämlich, das etwa dazu tritt, und welches zu suppliren der natürliche Hang uns treibt); nicht aber für *sich* und in *sich* ist es sichtbar. Aber ist die Sichtbarkeit nicht sichtbar in ihrer absoluten Einheit, so ist auch das absolut Sichtbare selbst nicht sichtbar, und tritt nicht ein als solches, wie doch unser Satz fordert, denn es kann sichtbar werden nur als das in die Eine Sichtbarkeit eintretende. —

Also die Sichtbarkeit in reiner *Einheit* muß sichtbar wer-

den. Dies erklärt unsere aufgestellte Deduktion nicht, und sie muß dafür ergänzt werden.

Daß sie in dem beschriebenen ursprünglichen Ersehen nothwendig verloren geht im Sehen, obwohl sie zur Möglichkeit desselben gehört, und dasselbe als Prämisse und Grundglied der Subsumtion bilden hilft, ist klar. Daß sie nichts Anderes thut oder leistet im Sehen, denn dies, ist gleichfalls klar. Es ist darum ersichtlich, daß sie nur in einem Bilde der Genesis der jetzt beschriebenen Ersehweise sichtbar werden könne. Ein solches Bild heißt Reflexion; das ursprüngliche Sehen muß sich zum Anhalten, zu einem Sein machen, um sich darin reflektiren zu können.

Der absolute Grund der Reflexion ist gezeigt. Wir möchten nun auch ihre absolute Möglichkeit, ihre Genesis, kurz, das noch immer verborgene Wesen der Reflexibilität einsehen: und zwar als ein ursprüngliches und absolutes, als ein Seinsgesetz des Sehens so gut, als das der Construction, und in einem Schlage mit demselben. (Wir wollen es nicht etwa nur hier oder da anflicken. Darin unterscheidet sich die gründliche Beantwortung von allen bisherigen vorbereitenden Versuchen).

Beschreiben wir zunächst das ursprüngliche Sehen, das Gegentheil der Reflexion. Die Bildungskraft beschränkt sich in a, b und c. Alles wird aufgenommen unter dasselbe Ich, einhergehend nach demselben Gesetze: aber die Seh-Akte fielen durchaus auseinander, jede wäre eine neue und für sich bestehende Schöpfung. So wäre es allerdings nach unserer Deduktion. Sollte es nun nicht so sein: wie wäre dem abzuhelfen? — Ich sage, jede künftige Begränzung müßte sein eine neue innerhalb der ersten; also eine weitere Bestimmung der ersten und des in ihr unbegränzt Gebliebenen. Nun ist die Gränze überhaupt nur um des Sehens willen, und im Sehen: bei jeder neuen Construction müßte darum dem Ich gegenwärtig sein sein voriges Sehen, indem nur dieses der Ort der neuen Begränzung bezeichnet: oder — sichtbar sein die vollzogene Ordnung, weil die neue ist eine neue Aenderung und weitere Bestimmung der erstern, und, so scheint es, zurück ins Unbedingte. Auf diese Weise wäre in jedem einzelnen Gesichte vorherbedingt, und möglich gemacht die ganze unendliche Reihe der künftigen; es wäre der Grund der Möglichkeit, das principium essendi derselben: und umgekehrt, in jedem künftigen Gesichte wären sichtbar, reflexibel gemacht, alle vorhergegangenen, als eben die Bedingungen seiner eigenen Existenz: jeder folgende wäre das principium cognoscendi der vorhergegangenen: und so werden denn alle möglichen Sehakte übersehbar aus Einem: das unendliche Mannigfaltige der Gesichte, würde wenigstens in der Idee (auszuführen ist es freilich nicht wegen seiner Unendlichkeit) eine organische Einheit, aus deren jedwedem Theile sich herstellen ließe das Ganze: und deren jeder Theil wäre principium cognoscendi aller abgelaufenen Bedingungen, und principium essendi alles durch ihn Bedingten. Das Gesetz wäre auf diese Weise niemals Gesetz eines Sehens überhaupt, sondern allemal eines bestimmten durch die absolute Einheit, welche es mit dem vorhergehenden und folgenden verbindet.

Was macht nun diese organische Einheit für die absolute Prämisse, das schlechthin sichtbare Ich, um welches es uns doch eigentlich zu thun ist, und dies nur eine Hinleitung ist. Unter die reine Apperception des Ich ist aufzunehmen nur das, was das Ich thut. Kann es schlechthin thun? Nein; es kann nur construiren unter Bedingung eines, hier durch vorhergehende Constructionen erworbenen Vermögens.

Also: so gewiß das Gesetz des Sehens überhaupt ein, bestimmte Begränzung innerhalb anderer Begränzung enthaltendes ist, so gewiß ist das Ich nicht sichtbar bloß als thuendes, sondern thuendes zufolge eines gewissen Vermögens, zu thun: und mit diesem Vermögen ist es sich schlechthin sichtbar.

(Was ich in diesen beiden Stunden noch sage, erreicht seinen Zweck nur, inwiefern es leicht, begreiflich und natürlich ist. Denn es kommt dabei an auf die Uebersicht des Ganzen, auf die schnelle Construction eines Totalblicks, und hierin muß Einem das Einzelne nicht mehr hinderlich sein. Dafür ist nun durch die vorigen Untersuchungen gesorgt).

Es ergeben sich folgende Resultate: Die Anschauung des Ich als eines ausgedehnteren Vermögens, wird der Anschauung einer Beschränkung desselben, als ursprünglicher Anschauung, durchaus vorausgesetzt. So gewiß daher Sehen sein soll, so gewiß soll diese Anschauung sein: und sie liegt darum in dem absolut ursprünglichen Gesetze an das Constructionsvermögen; gehört zum Wesensgesetze des absoluten Sehens. W. d. E. w.

In der Anschauung, die wir postuliren, soll das Ich gesehen werden als thätig; aber die Form der Sichtbarkeit einer Thätigkeit ist nicht selbst wieder eine Thätigkeit, sondern das Gegentheil, die Ruhe: die stehende Einheit eben zur Beweglichkeit und Agilität des Flusses; ihr bloßer Reflex: also ein Gesicht, das eben ist, und damit gut, wie wir oben das faktische Wissen beschrieben haben. W. d. Zw. w.

Ein solches Sehen muß sein, als Bedingung alles andern Sehens. Alles Sehen aber entsteht durch eine That des absoluten Constructionsvermögens, (des, das eben ist, des allgemeinen. — Bemerken Sie wohl, daß ich hier noch nicht sage: des Ich; — haben wir so Etwas als unabtrennlich eingemischt, so ist hier der Ort, wo wir es ablegen müssen). Diese That ist hier aber schlechthin unsichtbar, und tritt nur in ihrem Resultate, dem Bilde hervor. Das ganze Constructionsvermögen ist in dieser Erzeugung stehende und geschlossene Einheit. Das Bild ist darum ein ganzes und vollendetes für die unendliche Beschränkbarkeit innerhalb seiner selbst. Vollendetes Bild des Gesammtvermögens der absoluten Construction ins Unendliche fort: des Einen stehenden und bleibenden Vermögens, welches durch das Gesetz für unendliches wahrhaftes Construiren ins Unendliche fort weiter bestimmt werden wird.

Es ist dem Wesen nach bloßes Bild der Art und Weise, der allgemeinen Form des ursprünglichen und wahrhaften Construirens; also in ihm ist durchaus kein Construiren, sondern nur ein Bild der allgemeinen Construirbarkeit, wie wir dies ehegestern sehr sorgfältig von einer andern Seite auseinandergesetzt haben.

Ein solches Bild ist, und ist schlechthin fertig in der absoluten Construction, so gewiß das wahre Sehen sein soll, und zufolge dieses absoluten Soll. Hierin die Deduktion der faktischen Welt in ihrer Einheit, Geschlossenheit und absoluten Gegebenheit im Bilde ihrer selbst, in dem sie nämlich durchaus Nichts ist, als selbst ein Bild der höheren Welt in ihrer formalen Möglichkeit.

Dies ist wohl zu merken. Die höhere Welt soll eine Beschränkung der niedern sein; wiederum soll die höhere unendlich sein, die niedere dagegen geschlossen und endlich. Es ist kein Widerspruch, wenn man nur bedenkt, daß beide dem innerlichen Wesen nach verschieden sind, indem die höhere allein die Wahrheit, die niedere nur die Form der Wahrheit enthält, welche letztere, als Form eben, wohl geschlossen sein kann. Freilich wird die niedere Welt durch die höhere bildsam sein ins Unendliche. Diese Weise der Unendlichkeit trägt sie aber nicht in sich selbst, sondern erhält sie erst durch Beziehung auf jene. W. d. Dr. w.

So viel im Allgemeinen über diese faktische Welt. Der Kern-Punkt ihrer Anschauung ist Bild des Constructionsvermögens, oder Ich. Sie giebt darum schlechthin das Bild eines Ich, das da eben ist, und damit gut: ein die Form des eigentlichen wahren Ich genau ausdrückendes Bild, eines absolut freien Princips aus sich, von sich, durch sich. Zuvörderst: das absolute Constructionsvermögen spaltet sich, wie wir eben gesehen haben, durch das Grundgesetz seines Seins in ein wahres Construiren, und in ein bloßes Bild eines solchen. Das wahre Construiren wird in Beziehung auf das bloße Bilden reale Wirksamkeit. Diese Spaltung muß sich auch in dem Bilde, wo in der That reale Wirksamkeit gar nicht ist, ausdrücken: das Ich wird sonach sich in der faktischen Anschauung anschauen als ideales Princip — eines Sehens, und reales, — eines Wirkens. That und Sehen aber ist durch Beschränkung: hier ist eine seiende That, (nicht eine wahrhaftig werdende); also auch ihre Beschränktheit ist eben: es ist ein allgemein Beschränkendes; dies könnte Gegenstand der bloßen Anschauung sein. (Eine gegebene

Sinnenwelt). Das bloße Sehen schließt jedoch aus das Wirken: im Bilde so wie in der Wahrheit; wiewohl das Wirken vom Sehen begleitet wird. Verschiedenes Sehen und Wirken innerhalb des gegebenen Umkreises wird sich daher ausschließen: es ist darum klar, daß die faktische Anschauung sein wird im Wandel, und zwar nach zwei Grundklassen, und in dem unendlich Mannigfaltigen dieser Klassen. Diese ganze Anschauung aber geht aus vom Bilde, wird aus dem Bilde, dem durchaus keine Realität zu Grunde liegt, nach dem Gesetze der faktischen Construction überhaupt zu construiren; es ist nur ein Bild nach diesem formalen Gesetze; darum durchaus gesetzlos in Rücksicht des Besonderen. Es ist daher an wahre Wirksamkeit, oder wahres Sehen eines Realen innerhalb dieser Bilderwelt durchaus nicht zu denken: es ist ein leeres Spiel ohne alle Bedeutung und Sinn, das sich macht, wie es sich macht, durch's Ungefähr. Die einzige Beziehung auf Wahrheit ist, daß dadurch immer fort vorgebildet wird die Form des Vermögens, als Mittel der Ersichtlichkeit der wahren Construction. W. d. Vierte w.

Diese gesammte Construction ist die des bloßen Vermögens zur eigentlichen Construction, welches erstere in der letzteren beschränkt wird. Im Bilde des Ich insbesondere wird sie beschränkt auf Einheit, es ist nur ein Constructionsvermögen, eine Sichtbarkeit, ein Sichtbares. Beschränktheit auf Einheit geschieht aus Mannigfaltigkeit. Mithin muß durch die faktische Construction das Eine Ich gespalten werden in eine geschlossene Einheit mehrerer Iche. Dies durch die faktische, mithin absolut unsichtbare Construction. Das Resu. t derselben ist faktische Anschauung des Ich: versteht sich, inwiefern es ist, d. i. faktische Selbstanschauung jedes einzelnen Ich für sich. In der faktischen Construction spaltet sich die Anschauung in ein vollendetes System von Selbstanschauungen oder Ichen. — Im Gesetze liegt die Mannigfaltigkeit überhaupt, und ihre Geschlossenheit, keinesweges aber das Besondere, die einzelne Vielheit. Diese ist ohne Gesetz, durchs Ungefähr. Es kommt auf Keinen Etwas an, denn es kommt auf das Ganze Nichts an. Wie ein Indi-

viduum sich Bedeutung verschaffen könne, müßten wir erst im Verfolge ersehen. W. d. Fünfte w.

Dies gesammte jetzt beschriebene Sehen ist nach dem faktischen Gesetze, und es ist nach demselben in sich vollendet und geschlossen. Wenn es nun gesetzt ist, was ist dadurch in Beziehung auf das Ganze gesetzt? Die Bedingung, unter welcher die wahre Construction sichtbar ist. Also diese ist sichtbar. So viel ist gesetzt. Ist sie denn darum ersehen? Wer sagt das? Jenes faktische Gesetz giebt ein in sich geschlossenes System des Wissens, und mehr als das, was wir aufgezeigt haben, liegt in ihm nicht. In Beziehung auf die wahre Welt liegt in ihr nur die Möglichkeit, und nichts Anderes.

Man setze, diese Möglichkeit solle zur Wirklichkeit übergehen: was würde geschehen müssen? Die absolute Construction — (dieselbe, von der wir oben redeten, nicht das Ich;) müßte sich eben beschränken auf das Gesetz des ursprünglichen Construirens; mithin sich losreißen von dem ersten, bloß faktischen Gesetze, als das Sehen allein bestimmendes. Dies müßte es thun durchaus ohne ersichtlichen Grund; indem ja hier das eigentliche Sehen erst angeht, also schlechtweg. Was würde dadurch im Sehen entstehen? Das Ich, das gegebene faktische, ist der unmittelbare Reflex jener Construction: also dieses, seiner sich bewußte Ich würde sich erblicken, als mit seiner bekannten, schon im Bilde gegebenen Freiheit sich losreißend von jenem faktischen Gesetze, das auch als Trieb angeschaut ist. Mit der bekannten, sage ich, d. i. mit der in der faktischen Welt zwischen einem vorausgegebenen Mannigfaltigen schwebenden Freiheit: also mit der, die da kann, oder auch nicht, mit der Freiheit in Indifferenz. So, sage ich, wird das sichtbare, individuelle Ich (denn nur dieses ist faktisch gesehen) sich erscheinen im Reflexe. Wie es sich in der That verhält, sehen wir. Nicht es reißt sich los, sondern die absolute Sehkraft reißt sich los, und dieses wahrhafte Losreißen reflektirt sich nur als freies Losreißen des Ich. W. d. Sechste w.

So viel über die Form. In Absicht des Inhaltes entsteht

durch das Losreißen die Anschauung eines absoluten Gesetzes der Beschränkung. Wessen? Die ganze stehende objektive Anschauung des Ich wird dadurch beschränkt; diese ist Vermögen zur That; dieses soll auf eine bestimmte Weise beschränkt werden. Das Vermögen aber ist Vermögen, zu wirken auf die Sinnenwelt, und zwar in einem neuen Ordnen des in ihr gegebenen Mannigfaltigen. So das Vermögen in der faktischen Anschauung: mithin wäre da auch diejenige Wirksamkeit des Ich, die ihm ohne alle Wahrheit während seiner Befangenheit in der Facticität vorgespiegelt wurde, ein solches Ordnen des Mannigfaltigen; nur eins für irgend einen durch den Trieb gesetzten Zweck; ein demselben nützliches, dem Triebe entsprechendes; dagegen jenes eine Ordnung ist, die eben schlechthin sein soll, nach dem absoluten Gesetze, bloß weil sie sein soll.

Das Gesetz ist darum schlechthin rein, ein bloßes formales Soll, das in dieser Reinheit unverändert in alle Unendlichkeit sich wiederholt, und eigentlich gar nicht mannigfaltig ist, sondern eine reine Einheit. Seinen Inhalt erhält es bloß dadurch, daß es weiter bestimmt das vorhandene Bild der Lage des sich anschauenden Individuum, nach der bestimmten Mannigfaltigkeit, und den Verhältnissen seiner Anschauung; und nur durch unendlich mögliche Veränderungen dieser Lage, eben durch seine Fortbestimmung derselben wird es, das Gesetz, ein mannigfaltiges, und unendliches, also lediglich in Absicht auf den Gehalt. (Der Satz ist sehr bedeutend, und fast unbekannt).

Erblickt nun das Ich sich als wirklich stehend unter diesem Gesetze; (ich spreche mich wohlgemerkt nur hypothetisch aus): so erblickt es sich als bewirkend die aufgegebene Ordnung in der Sinnenwelt. Denn es ist ja gegeben in der faktischen Anschauung als Princip: wirkend mit der Freiheit, die es in der Anschauung hat: seine sinnliche Freiheit schlechtweg, weil es jenes höhere Gesetz einmal vollzieht, damit vereinigend, und zum Werkzeuge des Gesetzes machend in der Sinnenwelt, wie es ja auch vorher sich erblickte, als dieselbe machend zum Werkzeuge des Triebes. Dies das Phänomen des Wollens, als eine bloße

faktische Erscheinung, die da ist, wenn sie ist. Bemerken Sie, wie das erst Hypothetische kategorisch werden kann.

Ist diese Ichanschauung ergriffen von dem Gesetze, nicht grade für diesen einzelnen Fall, welches allerdings eine bloße Anschauung geben könnte, sondern von dem Gesetze in seiner Einheit und Unendlichkeit; so erblickt es sich nothwendig als wollend und wirkend. Denn das Gesetz in seiner Einheit bezeichnet eine künftige Entwickelung, und aus dieser wieder eine künftige, u. s. f. in's Unendliche. Keine derselben aber ist möglich, wenn das Gegenwärtige nicht vollzogen wird, indem die Gestaltung des Künftigen bedingt ist durch das gegebene Sein des Gegenwärtigen, dieses als gegeben aber nur angeschaut werden kann durch Wollen und Vollziehung desselben. Ist darum die gegebene individuelle Ichanschauung ergriffen von der Einheit des Gesetzes, dem Gesetze als solchem, und nicht bloß in dieser oder jener Gestalt; so erscheint sie sich mit einem absoluten Willen für die Unendlichkeit, dem Gesetze, wie es sich bilden werde, zu gehorchen, und darum als stets vollziehend ohne weitere Bestimmung, was dasselbe jedesmal gebietet. Von dem Gesetze als solchem in dieser Einheit aber muß sie ergriffen sein; denn sonst ist sie überhaupt nicht sichtlich, sondern hat etwa nur ein Bild von Sittlichkeit. Das sittliche Ich vollzieht das Gesetz durchaus um des Gesetzes willen. Der Wille ist darum lediglich Erscheinung der durch das absolute Gesetz bestimmten faktischen Ichanschauung; der Reflex der Bestimmung der faktischen Construction durch das Gesetz, und für uns, die wir uns anschauen, das Unterpfand, daß wir ergriffen sind vom Gesetze der Sittlichkeit.

Auch bürgt diese Ergriffenheit durch das Gesetz für die Ewigkeit und Unendlichkeit des Ich, und des Willens. Das Gesetz in seiner Einheit entwickelt nach seinem innern Wesen sich nothwendig fort in unendlicher Gestaltung, und dies eben ist das Gesetz und seine Einheit, und der Reflex, der es führt bis in die faktische Welt. Ich aber und Wille ist ja nichts weiter, denn der Reflex dieser Fortentwicklung, den jene nothwendig bei sich führt.

Es entgeht Keinem, daß wir noch immer nicht herausgekommen sind aus dem individuellen Selbstbewußtsein, in deren Mehrheit die faktische Construction sich spaltet, und daß alles Gesagte nur davon gilt: daß es eben zur Anschauung Eines numerischen Ich ganz und gar nicht gekommen ist. Zugleich leuchtet auch wohl Jedem ein, daß wir hier an einen Endpunkt gekommen sind, der leicht ein Mittelpunkt sein dürfte, von welchem aus es keinen stätigen Fortgang giebt. Wir thun darum wohl, an dem andern äussersten Ende wieder anzufangen.

Die Sichtbarkeit ist Bild des Eintritts des absolut Sichtbaren in die Form. Sie ist darum, wie wir schon oben bemerkt, kein wirkliches Eintreten, sondern ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein, bloßes Vermögen, einzutreten. Nun soll in ihm durch und durch das Sehen abgebildet werden, welches geschieht durch eine Beschränkung des Vermögens: ein Bild des Seins (des Sehens nämlich), welchem doch wieder ein Nichtsein, eine Entwickelung für neue Beschränkung folgt. Diese absolute Vereinigung des Seins und des Nichtseins, und die Unvertilgbarkeit beider in dem Einen, die hier als wechselnd sich darstellen, ist eben der wahre Grund der Unendlichkeit, der hier endlich in seiner Tiefe angegeben ist. W. d. E. w.

Nun ist die Sichtbarkeit sich schlechthin sichtbar, d. i. sie kann sich auch in jenem Nichtsein, als bloßes reines Vermögen, das durchaus sich nicht vollzieht, sehen. Doch ist Sein und Nichtsein schlechthin entgegengesetzt, und es giebt demnach zwei nie zu vereinigende Grundseheweisen. Das kann nicht so bleiben; denn die Sichtbarkeit ist Bild des Einen Sehens, und muß sich so sichtbar werden können. Was wäre nun das Band der Einheit? Eben das Sichsehen schlechtweg: die Ichheit. Dieses sonach wäre der Einheitspunkt, der die höchsten und absoluten Gegensätze vereint.

Die Sichtbarkeit in dieser ihrer Einheit ist sichtbar, heißt, sie kann unter der gegebenen Bedingung, d. i. daß Gegensätze da seien, sich sehen, sich, sage ich, schlechthin, durch sich selbst;

sie muß nicht; denn sie ist absolute Freiheit. Wenn sie es thut, thut sie es schlechthin aus keinem sichtbaren Grunde, weil hier die absolute Sichtbarkeit ist. (Die Reflexion ist, wo sie ist, absolut, weil sie ist, ohne Grund). Dieses Ich ist schlechthin nur sichtbar; niemals selbst ein Sehen: der reale Kern, an dem alles Sehen sich bricht. In ihm werden Gegensätze des Sehens vereint, also beide gesehen: es ist in seinem Sehen Sehen des Sehens. Es, das Ich, ist also die absolute Reflexibilität. W. d. Z. w.

So viele Weisen des Gegensatzes, so viele Weisen der Reflexibilität, d. i. der Sichtbarkeit des Ich, als des Bandes; also auch so viele Arten des Ich, könnte man sagen. Dies giebt das System der Reflexibilität in subjektiver Rücksicht.

Jede Weise der Reflexion ist bedingt durch die Bildbarkeit der Einheit in den zu reflektirenden und zu vereinigenden Schaften. Dies giebt die objektive Reflexibilität und ihr System, als Bedingung des subjektiven.

In der Unendlichkeit war diese objektive Reflexibilität die Bedingtheit jedes folgenden durch das frühere. Die einfache Abhängigkeit: dadurch wurde das Ich als Eins in der gesammten Unendlichkeit reflexibel, wie schon gezeigt worden.

Jetzt zu einer neuen Zusammenfassung: — der absolute Gegensatz im Wirklichen, d. i. im Constructionssehen ist zwischen Sein und Nichtsein. Durch die Losreißung vom faktischen Gesetze des bloßen Bildes geht dem Sehen oder dem Ich überhaupt erst sein Sein auf: dies ist die absolute Reflexion, d. i. sich Sichtbarmachung der Sichtbarkeit, und zu ihr ist die ganze faktische Welt bloße Reflexibilität (Bedingung der Möglichkeit).

Diese Reflexion ist der Beziehung nach Erhebung zur Einheit des Ich aus der Mannigfaltigkeit der Iche: diese Erhebung muß in der Anschauung bedingt sein durch einen Zusammenhang durch eine gegenseitige Bedingtheit derselben unter ein=

ander. (Gegenseitig muß sie sein, weil hier Totalität ist, nicht Unendlichkeit, wie in den Ordnungen der Sinnenwelt).

Die Ische sind Bilder der bildenden Anschauung selbst, die nichts als Bild ist. Es muß darum im faktischen Sehen allerdings geben eine allgemeine Sichanschauung der Individuen, in welcher jedes einzelne der erste Erkenntnißgrund ist, alle übrigen ihm Seinsgründe seines bestimmten Seins sind. Diese Anschauung der Allheit der Iche ist es, die in der Grundreflexion zur Einheit erhoben wird, d. i. sie erscheinen alle, als stehend unter demselben Gesetze und Produkte derselben Einen, nur nach dem Gesetze sich spaltenden faktischen Construction.

Innerhalb der faktischen Welt ist eigentlich keine Reflexion; doch kommt in ihr vor ein Bild derselben, sich gründend auf das Bild einer objektiven Reflexibilität, wie es ja sein muß: die Bedingtheit des Wirkens nämlich, durch das Sehen des Objekts, als eines vergangenen. Dadurch entstehen zwei Glieder, oder die wahre Grundreflexion hinzugerechnet, drei, im Systeme der subjektiven Reflexibilität, alle begründet durch ihre objektiven Bedingungen.

In dem Willen und der Reflexion, d. h. dem Bewußtsein desselben, ist das gesammte Sein der Sichtbarkeit zur absoluten Einheit reflektirt: die Unendlichkeit des Gesetzes, — die geschlossene Welt der Individuen, — die Sinnenwelt, als das ewig fort zu Ordnende und geordnet Werdende. Das Gesetz in seiner Einheit ist begriffen, als in's Unendliche fortbestimmend die Gemeine der Iche von einem vorausgegebenen Punkte zum unendlichen Ordnen der gegebenen Sinnenwelt, daß sie werde ein faktisches Bild des Absoluten. So wird das Sein reflektirt, und hier liegt die Unendlichkeit.

Uebrig bleibt daher noch bloß das zweite Glied, das Nichtsein, das bloße Vermögen, welches erscheint in absoluter Freiheit, ohne alles Gesetz.

Es wird dieses reflektirt, wie es denn laut des Obigen reflexibel ist, — heißt: es wird vereinigt mit einem Gegensatze, als durch ihn bedingt. Also zuvörderst: es wird überhaupt in

seinem Sein als bedingt, als Folge eines Grundes angesehen. Da wird es eben eingesehen als Sichtbarkeit des Absoluten, und so das Absolute gedacht als sein Grund: der Begriff Gottes. Sodann: es wird angesehen in seiner Bestimmbarkeit, eben durch die allgemeinen formalen Gesetze der Unendlichkeit und der Fünffachheit, die wir oben angegeben haben. Dies giebt die W.-L., als selbst vollendend die Fünffachheit des Systems der subjektiven Reflexibilität; und damit sich eben selbst ableitend und umfassend in ihrem Systeme.

Es ist klar, daß in dem Begriffe von Gott nur ein Bild seiner Sichtbarkeit überhaupt, die bloße leere Form derselben dargestellt wird. Ferner klar, daß in der W.-L. nur das Bild der allgemeinen Begränzbarkeit, aber durchaus keine wirkliche Begränzung oder Sein dargestellt wird. Es ist darum klar, daß sie und der Begriff des Absoluten, wie er hier aufgestellt ist, nur dienen zur Klarheit der Erkenntniß, und daß, sobald diese errungen, sie wieder verweisen muß an das Leben, und an den Sitz des wahren Lebens, den Willen, der durch sie theils klar erkannt und geheiligt, theils vollkommen möglich gemacht wird.

Wer die W.-L. erkannt hat, ist in alle Bedingungen eingesetzt des Willens; und es fehlt eben nur am Willen noch selbst. — Sie soll eine Wegbahnung zur Sittlichkeit sein: eine klare Kunst des Sittlichwerdens, und dies ist ihre höchste Bestimmung.

Durch das faktische Sehen wird das Sehen der wahren Construction erst möglich. Wirklich könnte es nur dadurch werden, wenn diese Construction vom faktischen Gesetze sich losrisse zur Erscheinung ihrer selbst. Das faktische Ich, als der Reflex, würde dann sich ersehen, als sich losreißend mit absoluter Freiheit. Dies demnach die Bedingungen zur wahren Sittlichkeit. —

Ich schließe hiermit den Vortrag. — Es leuchtet wohl ein, daß nun, nach Legung dieses Grundes, das Philosophiren erst recht angehen kann. Dafür hoffe ich nun Sie ausgestattet zu

haben. Wer dies indeß auch noch nicht vollkommen ist, aber doch ergriffen wäre von der hier dargestellten Welt der Wahrheit, mit dem bleibe ich ja in Verbindung. Wer dies gar nicht wäre, der hätte seine Zeit übel angewendet, und thäte am Besten, nicht ähnliche Zeit hier zu verlieren. Wer aber selbst ergriffen wäre von dem Geiste, der hier lebt, der wird getrieben werden, diese Wahrheit auch darzustellen in einem ihrer würdigen Leben.

Das

System der Rechtslehre.

Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

(In dem nachgelassenen Hefte der Rechtslehre fanden sich einige Rückweisungen auf Fichte's frühere Druckschrift: Grundlage des Naturrechts, Jena 1796. 97. Um die Gedankenfolge nicht zu unterbrechen, und dem Leser die Mühe des Nachschlegens zu ersparen, hat der Herausgeber die betreffenden Stellen abgekürzt, wo es möglich war, dem vorliegenden Texte eingefügt).

Wir haben zuerst zu reden über den Vortrag der Rechtslehre: er ist rein analytisch, entwickelnd die Eine, feste Grundlage, den Begriff des Rechtsverhältnisses; darin muß Alles enthalten sein.

Hierbei ist zu merken 1) die Methode; 2) ist diese sehr leicht, jedennoch übend. 3) In diesem Begriffe müssen wir uns feststellen, um so mehr, da ja die Analyse hier nur bis zu gewissen Gränzen fortgeführt wird, und wir die Kunst, sie selbstständig fortzusetzen, hier erhalten sollen.

Vorerinnerungen.

1) Die Rechtslehre ist eine reine wahrhaftige Wissenschaft.

2) Einer solchen liegt zu Grunde ein absolut sich selbst machender Gedanke des Grundes eines gewissen Phänomens, so weit wir in der Einleitung die Sache sahen; die Ableitung wird sich finden. Wir sagten: für den empirischen Blick sind die Erscheinungen, und er spricht sich aus, das und das ist. Der wissenschaftliche Blick dagegen sieht das, was dem empirischen Blicke schlechthin ist, werden aus seinem Grunde, nach dem Gesetze desselben. Er sieht nie das Sein, sondern nur das Werden.

3) Hier treten nun zwei entgegengesetzte Fälle ein: einmal, das Phänomen ist, auch ohne den Gedanken der Nothwendigkeit; diese wird erst nachher eingesehen. Es ist eben schlechtweg und unmittelbar ein Gesetz des faktischen Seins, ein Naturgesetz.

4) Oder das in dem Gesetze ausgesagte Phänomen ist gar nicht, sondern es soll erst durch Freiheit hervorgebracht werden.

Wenn es sein wird, so wird man finden, und sagen können, es sei durch das Gesetz, aber nicht ohne diesen Zusatz, es sei durch das Gesetz vermittelst eines freien Entschlusses.

Darum a) es ist dies ein Gesetz unmittelbar an die Freiheit, das zu einem Phänomen wird nur durch sie, nicht durch die Natur.

b) Freiheit handelt immer mit klarem Bewußtsein, und nach einem Zweckbegriffe. Die Freiheit, durch welche jenes Gesetz zu einem Phänomen werden soll, muß darum dasselbe vor dem Entschlusse erkannt haben. Also Erkenntniß des Gesetzes geht dem Phänomen voran. In dem ersten Falle war es nicht so, sondern umgekehrt; das Phänomen war, und an dem seienden Phänomen entwickelte sich die Einsicht des Gesetzes; dort ein Naturgesetz, das dagegen, welches wir jetzt fanden, ist ein praktisches Gesetz: das praktische Bewußtsein aber ist ein wissenschaftliches, denn es läßt das Phänomen aus dem erkannten Gesetze folgen. Dies scharf zu fassen.

5) Das praktische Gesetz ist ein doppeltes: a) es gebietet unbedingt und kategorisch (das sittliche). b) Es gebietet bedingt; wenn man diesen und diesen Zweck hat, so muß man so und so handeln (das pragmatische). Wer gelehrt und wissenschaftlich werden will, muß sich anstrengen; wer ein festes Haus bauen will, muß einen festen Grund legen, d. i. man kann zum Phänomen, das man sich beliebig als Zweck setzt, und das nur durch Freiheit möglich ist, nur durch ein solches Handeln kommen.

6) Zu welcher von diesen Klassen gehört nun das Rechtsgesetz, als bestimmender Grund eines Phänomens? Ich sage, es paßt unter keine der beiden; es ist weder ein Naturgesetz, noch ein Sittengesetz. Sein Phänomen ist: ein solches Zusammenleben mehrerer freier Wesen, in welcher alle frei sein sollen; Keines Freiheit, die irgend eines Andern stören kann. Ich frage: ist dieses Phänomen durch ein äusseres Naturgesetz? Antwort: zum Theil ja. Es ist Naturgesetz, daß Keiner in den Andern hineindenken, Keiner durch seinen Willen die Gliedmassen des Andern regen kann. Dies Gesetz ist Allen gegeben durch ihr bloßes faktisches Sein, und insofern ist das aufgestellte Phänomen nach einem Naturgesetze. Dann aber wieder nicht. Nämlich diesseits des freien Entschlusses: das Naturgesetz hindert nicht, daß sie sich angreifen, sich mittelbar oder unmittelbar hindern; ja grade umgekehrt, das Naturgesetz ist ein Widerstreit der Freiheit in's Unendliche. Also Rechtsverfassung ist kein Phänomen der Art, wie Ruhen oder Fallen der Körper.

Es ist aber eben so wenig ein Gesetz an die Freiheit. Denn ein solches richtet sich in einem unmittelbaren Bewußtsein an dieselbe, und ist immer ein individuelles Gebot für Einzelne. Nun kann kein Einzelner das Gesetz einführen; denn es ist Eins für Alle. Alle müssen ihre natürliche Freiheit beschränken, falls Keiner die Freiheit des Andern stören soll; Alle in Einem Schlage: Alle auf die gegebene, genau bestimmte, einzig rechtliche Weise. Wie sollte das Gesetz jemals auf diese Weise im gemeinsamen Bewußtsein Aller durchbrechen?

Es läßt sich sonach gar nicht einsehen, wer das Gesetz ausführen solle. — Lassen Sie es uns noch anders betrachten. Wir haben es hier zu thun mit einer Kraft. Diese kann eine zwiefache sein. Sie ist entweder Naturkraft, d. i. eine solche, die überhaupt ist nur unter ihrem Gesetze, nur unter ihm handelt; (die durch und durch gesetzmäßig ist, ihr Sein und ihre Gesetzmäßigkeit sind Eins:) oder sie ist eine freie Kraft, d. i. eine Kraft, die an sich gesetzlos, und nur durch sich selbst unter dem Gesetze ist: durch sich selbst, d. i. mit Bewußtsein, also deren Gesetze Gesetze unmittelbaren Bewußtseins sind. Nun haben wir hier ein Gesetz: was der Eine kann, das solle der Andre auch können. Dies ist kein Naturgesetz; darum ein Gesetz an die Freiheit; aber es ist nicht ein Gesetz an die Freiheit Einzelner, sondern Aller. Wie nun diese das Gesetz zugleich einsehen und befolgen sollen, scheint unbegreiflich. Es scheint dies auf eine Vereinigung der Natur und der Freiheit im Fortgange der Geschichte und Bildung schließen zu lassen; kurz, das Mittelglied zwischen beiden zu sein. Wir wollen indessen jetzt die Frage liegen lassen. (Es werden zum Schlusse sich noch interessante Bemerkungen darüber anstellen lassen). Es ist aber nothwendig,

daß man es wisse. Die Verkennung dieses Satzes hat der Rechtslehre bedeutenden Nachtheil gebracht. Wir werden auf die Spuren davon stoßen.

Also diese Frage noch liegen gelassen, und nur das Resultat fest gehalten: die Rechtslehre ist kein Theil der Naturlehre, (dafür ist sie auch nie gehalten worden. Eine Verwirrung jedoch sogleich)! Sie ist aber auch ferner kein Theil der Sittenlehre, kein praktisches Gesetz. Damit ist sie verwechselt worden bis auf mich; man hat deshalb sie gegründet auf die bekannten Grundsätze: neminem laede, suum cuique tribue, quod tibi fieri non vis, alteri non feceris, die Maxime des Willens, Princip einer allgemeinen Gesetzgebung sein zu können. Besonders hat man sich seit Kant wieder geplagt. (Meine Rechtslehre war früher, denn die Kantische »zum ewigen Frieden.« Seine eigene Rechtslehre ist eine gute Einleitung, übrigens alte Hefte ohne Klarheit). Die Rechtslehre ist kein Kapitel aus der Sittenlehre. Es ist wahr, du sollst das Recht wollen, du sollst von deiner Seite es nicht verletzen, gerecht sein. Aber was heißt das? Zum Theil, du sollst Keinen an Leib und Leben angreifen. Aber wie verhält es sich denn in deiner eigenen Wirkungssphäre? Soll man nur dulden, weichen, nachgeben, wie Einige es genommen haben? Dadurch entsteht eben Unrecht. Also in dieser Annahme ist 1) Einseitigkeit und Einmischungen sittlicher Principien, 2) ist dadurch eine wichtige und bedeutende Form des Wissens ganz übergangen, und das Urtheil in den, den Menschen so nahe liegenden Gegenständen verwirrt.

Man hat auch gesprochen von einem Naturrechte; es entgegensetzend dem durch faktische Uebereinkunft, Vertrag, oder auch durch willkührliche Gewalt des Gesetzgebers festgesetzten Rechte, oder dem geschriebenen Gesetze: haec lex nata, non scripta. Es ist darin eine Fülle von Irrthümern. 1) Naturrecht, d. i. Vernunftrecht, und so sollte es heißen. Aber alles Recht gründet sich auf einen Begriff a priori, einen Gedanken, schlechthin; es ist ein intelligibles; das Wissen selbst ist Grund, und lex nata waren angeborene Ideen. 2) Ist auch die Unterscheidung falsch, als gründe sich Einiges darauf, Einiges auf Uebereinkunft. — Worauf gründet sich denn die Uebereinkunft selbst? Das vertragene und geschriebene Recht ist niemals Recht, wenn es sich nicht auf Vernunft gründet. Alles Recht ist reines Vernunftrecht. 3) Man versteht auch wohl Natur noch anders, indem man sagt, das natürliche Gefühl leite bis zu einem gewissen Beisammenstehen, dieses aber halte zu gewissen Zeiten nicht mehr vor; da trete denn der künstliche Staat ein, und sein Recht. Ist wahr, und hat sich gezeigt im alten Germanien. Hobbes widerspricht auch dem natürlichen Gefühl, behauptend bellum omnium contra omnes; und nur durch Gewalt und Zwang komme es zu einem gegenseitigen Rechte. Auch dies hat sich so gemacht. Man sehe nur die Südsee-Insulaner. Aber was wollen sie denn damit sagen? Was geht denn dieses Ganze den Begriff an und die wissenschaftliche Untersuchung? Dies ist eben die oben liegen gelassene historische Nebenfrage. Wir dagegen haben es zu thun mit einer scharfen Analyse des Begriffs. In dieser zeigt sich nun: durch die bloße Natur, im obigen Sinne, ohne Kunst und freien Willen, ohne Vertrag, kommt nie ein rechtlicher Zustand herbei. Das Rechtsgesetz sagt aus, daß der Vertrag geschlossen werden solle, und nur, wo dieser Vertrag Statt findet, ist seine Form realisirt. Ein Naturrecht, in dem Sinne eines rechtlichen Zustandes ausser dem Staate, giebt es nicht. Alles Recht ist Staatsrecht. Auch diesen Punkt über allen Zweifel erhoben zu haben, ist ein Eigenthümliches unserer Bearbeitung.

Kurz, die Rechtslehre ist eine Analyse des Rechtsbegriffs a priori, als eines Soll; also wir haben es zu thun mit dem Inhalt dieses Soll, ohne ausmachen zu wollen, wer solle.

Die Form, in welcher das Gesetz eintritt, bleibt im Soll, falls auch keine Freiheit sich findet, an welche dieses Soll sich richtet. Das stehe Ihnen fest. Das Rechtsgesetz ist ein absolutes Vernunftgesetz, zufolge dessen ein Rechtszustand sein soll.

Die erste Frage, die wir zu beantworten haben, ist die: Giebt es nun einen solchen apriorischen Begriff im Systeme des Wissens, d. h. 1) nicht, haben Alle diesen Begriff in vollendeter Klarheit? Haben denn Alle den Begriff der Schwerkraft

oder irgend eines andern Gesetzes im klaren Bewußtsein, und ist derselbe nicht dessen ungeachtet? Eine andre Frage, die uns aber auch nichts verschlägt, ist die, ob er sich äussere? Allerdings, schon bei Kindern in starken Ausbrüchen, man wird bei ihnen weit mehr Unwille finden über Rechtsverletzung, als über die des Vortheils. Er übt allerdings eine natürliche und unsichtbare Gewalt aus. —

Sondern 2) wer zu Ende denkt, muß der ihn denken? Dies wäre nun eigentlich durch eine Deduktion auszumitteln, die in die W.-L. gehört, und die die Rechtslehre jener mit Recht überläßt. Denn jede besondere Wissenschaft geht aus von ihrem Grundgesetze, als einem Faktum, so die Mechanik von dem Gegebenen der Schwerkraft. Wo dieser Grund wieder begründet wird, ist eine andre Wissenschaft (für alle W.-L.). Mit Recht darum, und um der Reinheit der Wissenschaft willen, überheben wir uns dieser Deduktion an gegenwärtiger Stelle.

In einer Nebenbemerkung wollen wir jedoch den Ort derselben anzeigen, also eine Erörterung des Begriffs geben.

1) Das Rechtsgesetz beruht auf dem Faktum, daß mehrere freie Wesen in einer gemeinschaftlichen, die Wirksamkeit Aller fortpflanzenden Sphäre stehen. (Nur auf diesem. So wie diese Bedingung nicht gesetzt wird, fällt der Begriff weg. Z. B. wo die Menschen keine solche gemeinschaftliche Sphäre haben, da kann Jeder seinem eigenen Verstande und seinem eigenen Willen folgen).

Woher nun aber diese gemeinschaftliche Sphäre? Das Wissen soll sich begreifen als das und das (als Erscheinung Gottes); es ist darum für sich ein Sich, Ich.

Soll es sich begreifen, so muß es sich begreifen als Eins; wie es in der That Eins ist.

Aber es muß selbst wieder begreifen sein Begreifen dieser Einheit. Es muß diese begreifen als ein Zusammenfassen der Einheit aus der Mannigfaltigkeit. Das Wissen muß darum vor dem Sichbegreifen als Eins und als Bedingung dieses Begreifens sich vorfinden als ein Mannigfaltiges von Ichen. Dieses Finden muß vollendet sein, wenn es sich begreifen soll als Eins,

also das Wissen muß sich finden als eine geschlossene Welt, als ein System von Ichen. — Alles dieses liegt in der Selbstanschauung und dem Selbstbegriffe des Wissens von sich.

Diese Iche müssen angeschaut werden als wirkend in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre. Beweis. Denn an sie, als Individuen, richtet sich das sittliche Gebot, das Bild Gottes zu realisiren. Das Gebot an Jeden aber ist nur ein Theil des Einen Bildes, das Alle mit gemeinschaftlicher Kraft hervorbringen sollen; das Eine Bild hängt zusammen in Allen anschaubar, und ist nur zum Theil von Jedem hervorzubringen. Alle haben darum nothwendig ein gemeinschaftliches Objekt und Sphäre dieses Bildens des einen Bildes durch gemeinschaftliche Kraft.

Zweite Bedingung des Rechtsbegriffs (eigentlich Folgerung). In dieser gemeinschaftlichen Sphäre kann nun die Freiheit des Einen die des Andern stören. Nur dieser Störung soll das Rechtsgesetz abhelfen. Giebt es keine Möglichkeit der Störung, so giebt es keinen Rechtsbegriff. Ich sage: aufgestelltermaßen ist Störung und Eingriff der Freiheit des Einen in die des Andern gar nicht denkbar. — Jedes Freiheit geht darin auf, seinen Theil des Einen Bildes Gottes aufzustellen. Da diese Einheit ist eine organische Einheit, aus den Geboten an alle Individuen; so können diese Gebote sich nie widersprechen, oder einen Widerstreit begründen. Was dem Einen geboten ist, ist es dem Andern nicht, und umgekehrt, was diesem geboten ist, ist es jenem nicht. Thut nun Jeder nur das ihm Gebotene, so greift Aller Freiheit in einander. Es ist hier keine Störung, und es bedarf darum keines Gesetzes, die Störung aufzuheben, die ganze Gemeine vernünftiger Wesen unter dem Sittengesetze gedacht, hat sie den Einen Willen.

Thesis. In reiner Vernunft ist ein Rechtsgesetz nicht möglich.

Antithesis. Aber das Sittengesetz kann an das Individuum sich wenden, erst nachdem die Freiheit desselben entwickelt ist. Die Welt der Individuen muß darum frei sein, und frei handeln, um zur Möglichkeit, vom Sittengesetze ergriffen zu werden, sich erst zu bilden. In dieser Lage stehen sie nicht unter

dem Sittengesetze, und da kann sich ihre Freiheit stören. Soll sie sich nun nicht stören, so bedarf es in dieser Lage des Rechtsgesetzes.

Synthesis. Das Rechtsgesetz findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht, und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben. Die allgemeine — (die allgemeine, sage ich; daß das Besondre nicht hilft, wird sich zeigen) — Herrschaft des Sittengesetzes beginnt das Erstere.

Also die Bedingungen des Rechtsgesetzes sind 1) Mehrheit vernünftiger Wesen. 2) Gemeinschaftlichkeit der Sphäre, und so absolute Möglichkeit der Störung, und 3) daß diese Störung nicht durch ein andres und höheres Gesetz aufgehoben sei.

Diese Prämissen gesetzt: daß nämlich mehrere freie Wesen sind, deren Freiheit in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre sich stören kann; so folgt das Rechtsgesetz durch den bloßen Satz des Widerspruchs für Jeden, der jenen Begriff denkt. Es ist hier der Ort, es nochmals mit Klarheit zu construiren. Alle die gesetzten Iche sind frei substantialiter, und nicht anders denn frei; sie sind in alle Unendlichkeit hin in allen Bedingungen ihres Lebens als freie zu denken. Dieses kommt Allen auf dieselbe Weise zu. Ihre Freiheit soll darum in dem synthetischen Denken Aller zusammen, und neben einander gedacht werden. Keines Freiheit soll darum in diesem synthetischen Begriffe die Freiheit des Andern aufheben, etwa so, daß Einer frei wäre, und durch seine Freiheit die des Andern beschränkte u. s. f. So soll es nicht sein, sondern so viele auch hinzugesetzt werden, so soll doch durch keinen der hinzugesetzten die Freiheit irgend eines der vorhergesetzten aufgehoben werden.

Also Rechtsbegriff heißt die Denknothwendigkeit Aller als frei in der synthetischen Einheit des Begriffs Aller. Das Gegentheil wäre ein Widerspruch, d. i. eine Zurücknahme des Gesetzten, und als frei Gesetzten im Gedanken. (Machen Sie sich dieses recht klar. Der Begriff ist leicht: es wäre nicht gut, wenn wir an dem bloß formal Logischen scheiterten. In der Zukunft ist es von großer Bedeutung für die helle Einsicht, die

wir beabsichtigen). Eine solche Zurücknahme wäre ein Widerspruch, weil in dem Begriffe der Freiheit, wie schon oben bemerkt wurde, in einer Zeit alle mögliche Zeit umfaßt ist. Zurücknehmen in einer künftigen Zeit, widerspricht daher dem ersten Setzen. Zusammenfassen in einem Gedanken die Freiheit Mehrerer heißt, alle ihre Zukunft umfassen: weil Freiheit die Zukunft setzt. In dieser Zukunft nun wird der Freiheit ein Soll, ein Postulat: weil das Gegentheil durch die Freiheit Einzelner selbst natürlicher Weise möglich ist.

Also der Rechtsbegriff wird gefordert durch die logische Consequenz und Wahrheit des Denkens. Mehr nicht, und mehr als dieses Einfache ist er auch nicht.

(Die Form kann nicht nachgeben, aber die Quantität muß nachgeben; dies ist sodann zu betrachten, und dadurch die Analyse zu führen).

Alle sollen frei sein, und Keiner die Freiheit des Andern stören. Inwiefern nun das natürliche oder vernünftige Dasein schon die Gränzen der Freiheit eines Jeden bestimmt hat, werden durch das Rechtsgesetz diese Gränzen bloß sanctionirt, und zum Gesetze gemacht auf alle Zukunft. Jeder besitzt seinen Körper, den niemals ein Anderer mit dem seinigen verwechseln wird, als freies Werkzeug seines Willens. Daß er nun durch keine fremde Einwirkung gehindert werde, freier Herr seines Körpers in aller Weise zu sein, auf alle Zukunft hin, liegt im Rechtsgesetze. Dieses erhält bloß, und giebt unbedingte Fortdauer der Naturverfügung. Keiner soll dem Andern an seinen Leib kommen, ihn hindern oder schaden. Kurz, keine unmittelbare gewaltthätige Berührung von irgend einer Weise gegen irgend Jemand soll sein nach dem Rechtsgesetze.

Wo aber die Natur die Menschen nicht also geschieden hat in der Sinnenwelt, als der fortpflanzenden Sphäre ihrer Wirksamkeit, wie soll da die mittelbare Störung vermieden werden? Antwort: durch Kunst. Es müssen getrennte Sphären errichtet und Jeder an eine solche besondere gewiesen werden, der alle Uebrigen

sich enthielten. So wie es auf dem Boden des Sittengesetzes heißt: was der Eine soll, soll durchaus kein Andrer; so heißt es hier: was der Eine darf, darf durchaus kein Andrer. Jeder müßte ausschließlich und eigenthümlich seine Gränzen haben, innerhalb welcher alle Andern ihn ungestört lassen sollen; eine Sphäre seines Handelns, welches man Eigenthum nennt. (Dies ist der Grundbegriff, der Sie gleich beim Eintritt vor einer Fülle von Irrthümern, die über diesen Begriff in Theorie und Leben sich eingeschlichen haben, bewahrt).

Dieses Eigenthum ist geschieden durch freie Kunst, weil die Natur nicht geschieden hat. Das Eigenthum des Körpers muß durch das Rechtsgesetz bloß gesichert werden, da es schon eine Verfügung der Natur ist, das Eigenthum der Sphäre dagegen muß befohlen werden, als Bedingung des erstern.

Wenn wir irgend ein Wesen denken, welches die Gemeinschaft mehrerer freier Wesen denkt, so muß es einsehen, daß es so sein soll, falls die Freiheit Aller bestehen soll: wo aber dieses nicht so wäre, da würde Gewalt herrschen, und die größere Stärke würde entscheiden.

Dies Aufgestellte war jedoch der bloße leere Gedanke, ein Bild. Der Rechtsbegriff soll aber kein leerer Gedanke bleiben, sondern verlangt seine Realisation. Wie könnte nun der Rechtsbegriff realisirt werden? Ich sage: wenn der Rechtsbegriff Gesetz des Willens Aller würde.

1) Ich sage, des Willens Aller, die neben einander frei sein sollen. Denn wir haben schon gesehen, daß die Beschränkung der Einzelnen Nichts hilft, sondern schlechthin Alle sich in ihrer Gränze einschließen müssen, wenn die Freiheit Aller, als das gemeinschaftliche Resultat, hervorgehen soll.

2) Der Rechtsbegriff soll ein Gesetz des Willens Aller sein. Ein Gesetz, d. h. daß es schlechthin unmöglich wäre, daß Einer Andre verletzen wollte in der ihnen zugetheilten Sphäre des freien Wirkens. Er kann ihn verletzen; das hat die Natur ihm frei gelassen. Die Sterne in ihren Bahnen können nicht in einander eingreifen und ihren Lauf beschränken; so aber nicht das freie Wesen. Es ist eben nicht Naturgesetz. Wo liegt ihm denn

nun das Können? Da liegt es ihm, weil er wollen kann. Was darum müßte man ihm binden, da die Kraft ihm nicht gebunden ist? Den Willen. Es müßte durch ein dem mechanischen gleiches Gesetz, das dem Willen geböte, unmöglich sein, daß Einer die Rechtsverletzung wollte.

Es ist wichtig, daß Sie hier im Einfachen einsehen, daß grade dieses gefordert werde durch die Gültigkeit des Rechtsbegriffes. Es wird späterhin daraus gefolgert, und zwar nicht etwas Bekanntes, oder bis jetzt klar Eingesehenes.

3) Der Rechtsbegriff, er allein und nichts Anderes, wäre das den Willen Bewegende: lediglich um des Rechts willen, und von Rechts wegen soll gewollt werden. Nicht Liebe, Gunst, Mitleiden, Sittlichkeit, (denn deren Erscheinung wird ja gar nicht vorausgesetzt, und muß sorgfältig abgehalten werden); — Begriffe von Nutzen und allgemeinem Wohl, noch weniger Gewalt und dergl., sondern durchaus und lediglich der Rechtsbegriff soll den Willen bestimmen; von ihm allein ist die Rede, und alles Andre muß sorgfältig abgehalten werden.

4) Warum wir hierüber so strenge halten, zeigt sich sogleich durch eine wichtige Folgerung.

a) Um des Rechts willen, und aus keinem andern Grunde ist in dem gedachten Zustande der Dinge unter der Herrschaft des Rechtes die Freiheit eines Jeden unverletzlich: die ganze Freiheit, die von der Natur gegebene persönliche sowohl, als die bestimmte Sphäre des ungehinderten Wirkens.

Was Jeder unter dieser Herrschaft an Freiheit hat, ist ihm gegeben nicht durch die Natur, welche ihn bloß gesetzt, ihren Schutz aber dadurch, daß sie Allen die Macht gegeben hat, Freiheit zu verletzen, zurückgenommen hat; sondern er hat sie durch das Recht, und eben nur als sein Recht.

b) Aber der Rechtsbegriff ist ein solcher, der von Allen gedacht werden muß, die darunter begriffen sein wollen, und Antheil an ihm haben. Nur inwiefern Alle sich ihm unterwerfen um des Rechts willen, ist ein Rechtszustand; denn dieser ist ein Zustand nicht der Einzelnen, sondern Aller. Wer sich darum demselben nicht unterwirft, gehört nicht unter diese Alle und hat darum

kein Recht, und da in diesem Zustande Aller sein Anspruch auf Freiheit ohne Ausnahme sich nur auf das Recht gründen kann, keinen Anspruch auf Freiheit.

Anspruch auf Freiheit hat er nur dadurch, daß er in dem Rechte begriffen wäre: aber er ist in dem Rechte begriffen, nur inwiefern er selbst alle Andren darin begreift. Recht ist nur, inwiefern der Wille Aller demselben unterworfen ist. Wer den Willen nicht unterwirft, der ist nicht in dem: Alle, und wird nicht unter diesen begriffen.

Also: das Recht jedes Einzelnen ist dadurch bedingt, daß er die Rechte aller Uebrigen anerkennt, und ausser dieser Bedingung hat Niemand ein Recht.

Anmerkung.

Hier zeigt sich nun die Wichtigkeit für wissenschaftliche, d. i. klare und bestimmte Ansicht, daß das Rechtsgesetz vom Sittengesetze getrennt werde.

Es erkennt Einer das Recht nicht an. Soll ich ihn denn nun deshalb ohne Schonung als einen durchaus Rechtlosen, als ein Ding, behandeln? Wer fragt so? Vielleicht ein sittliches Wesen. Er ist ja denn doch ein Werkzeug des Sittengesetzes; jetzt freilich ist er roh, aber er kann sich bilden; trage ihn, erziehe ihn. — Alles dieses wird er sagen nach sittlichen Principien, und das werden wir auch sagen in der Sittenlehre. Da ist das Gesetz an mich allein gerichtet, und ist unbedingt. Aber so nicht das Rechtsgesetz, sondern dies ist an Alle gerichtet, und die Unterwerfung des Einzelnen ist bedingt durch die Aller, und jedes Einzelnen. Fällt die Bedingung weg, so fällt auch das Bedingte weg. So verhält es sich mit dem Rechte. Wenn ich jenes thue, ihn trage und erziehe, so thue ich es meiner Pflicht, nicht aber seines Rechtes wegen, und davon war jetzt die Rede. (Widersprechen sich denn also Sittengesetz und Rechtsgesetz? Das letztere ignorirt das erstere, das erstere dagegen hebt das letztere auf. Wie der Staat, der neben seiner Rechtlichkeit zugleich sittlich ist, die beiderseitigen Ansprüche zu vereinigen habe, werden wir sehen.

Das Rechtsgesetz verbindet Alle, und die Einzelnen verbindet es nur, inwiefern es Alle verbunden hat. Wer nicht unter die Alle gehört, durch den ist kein Einzelner verbunden.

Folgerungen.

1) Die Rechtsverfassung umfaßt eine bestimmte und geschlossene Gemeine von Individuen, welche als umfaßte allen mittelbar oder unmittelbar bekannt sein müssen, indem nur sie die in dieser Verfassung Berechtigten sind.

2) Ein Recht überhaupt wird nur durch Uebernehmung der Verbindlichkeit erlangt, die Rechte der Andern zu schauen, und zwar lediglich bei denen, welchen man sich auf diese Weise verbindet. Kein Recht darum ohne Verbindlichkeit, und umgekehrt; denn eben dadurch, daß man sich verbindet, beweist man sich als dem Rechtsbegriffe unterworfen, welches die Bedingung ist, unter der man Recht hat. So weit gegen die Personen die Verbindlichkeit sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch das Recht. Man hat Rechte, so weit man Rechte zugesteht.

Resultat des Aufgefundenen.

1) Das Rechtsgesetz umfaßt nothwendig eine Allheit.

2) In diese Allheit gehört nur der Einzelne, der selbst seinen Willen dem Rechtsgesetze unterworfen hat.

Die formale Bedingung des Rechtes auf bestimmte Andre ist, daß man die Rechte dieser bestimmten Andern anerkenne, und sich ihnen, als einem Gesetze, unterwerfe: dadurch werden auch sie seinem Rechte unterworfen.

Fortsetzung der Analyse.

Was heißt das: es unterwerfen sich Alle den Rechten Aller, als einem Gesetze?

Es liegt darin Zweierlei: 1) Der ursprüngliche Streit der Freiheit muß geschieden werden, die Freiheit Aller muß innerhalb der Wirkung der Freiheit so bestimmt werden, daß die Freiheit Keines mit der des Andern in Streit kommt. Es muß darum Jedem seine eigenthümliche Wirkungssphäre angewiesen werden,

oder sein Eigenthum. Jeder Einzelne erhält dieses sein Eigenthum zum Recht, als schlechthin von allen Uebrigen nicht zu berührendes, dadurch daß er das Recht aller Uebrigen anerkennt. Wem er sich verbunden hat, der ist ihm verbunden. Ausserdem, und über diese Sphäre hinaus giebt es kein Eigenthumsrecht.

Wie soll nun diese Scheidung realisirt werden? Da die Natur sie nicht gemacht hat, durch Uebereinkunft, durch Vereinigung des Willens Aller, daß jeder Einzelne dies oder das zum Eigenthum besitzen solle. Was das Erste wäre.

Nun soll diese Uebereinkunft geschehen nicht zufolge irgend eines andern Motivs, der Gewalt, der Klugheit, der Sittlichkeit, des Nutzens; sondern: lediglich zufolge des Rechts, oder des Begriffs der Freiheit Aller. Alle haben denselben Rechtsanspruch. Nun mag in jener Uebereinkunft etwas Willkührliches sein. Es fragt sich darum, in wie weit diese Willkühr sich erstrecken, in wie weit sie aber durch das Rechtsgesetz beschränkt werden soll?

Zur Verdeutlichung. Uebereinkunft ist soviel als Vertrag, also hier müßte ein Eigenthumsvertrag geschlossen werden. Einen solchen verlangt das Recht überhaupt. Nun könnte es sein, daß er geschlossen werde, und dadurch wäre der Form des Rechts überhaupt ein Genüge gethan. Wenn aber, wie wir so eben zu verstehen gaben, die Rechtsforderung nicht etwa nur ginge auf die Form, daß ein solcher Vertrag überhaupt geschlossen werde, sondern auch auf einen gewissen Inhalt desselben, auf ein Wie; so könnte, obwohl die erste Bedingung erfüllt wäre, die zweite dennoch nicht erfüllt sein. Es ist ein Eigenthumsvertrag geschlossen, und das ist dem Rechte gemäß; aber er ist nicht geschlossen so, wie er dem Rechte gemäß ist, und so ist denn das Recht durch ihn nicht realisirt.

Wir haben darum allerdings zu untersuchen, ob das Rechtsgesetz den Inhalt des Eigenthumsvertrages, zufrieden, daß er nur überhaupt sei, der Willkühr und dem Ungefähr blosstelle, oder über ihn Etwas postulire, und im Bejahungsfalle, was?

Sie sehen, wo die Untersuchung hinfällt. Man denke sich, — (wie man hypothetisch ja wohl kann); wie es bei der Abschließung eines solchen Vertrages wirklich zugehen möge (diese Untersuchung habe ich dermalen ganz von mir abgeschoben): so treten diese, die den Vertrag schließen wollen, ohne Zweifel schon mit Besitzthum (nicht Eigenthum, denn das Besitzthum wird Eigenthum erst im Rechtszustande) hinzu. Ist nun der Eigenthumsvertrag lediglich ein formaler; (Jeder wird in seinem Besitzthume bleiben wollen, und der Vertrag wird ihm nicht schädlich sein sollen): so fügt er bloß die fehlende Form des Rechts und des Eigenthumes seinem Besitzthume hinzu, und der Inhalt des Vertrages wird heißen: jeder soll behalten als Recht, was er jetzt hat. Wer jetzt viel besitze, dem soll dies Viele als sein Recht bleiben; wer aber Nichts besitzt, der soll auch in alle Ewigkeit Nichts bekommen. — Ganz anders dagegen ist es, wenn der Eigenthumsvertrag einen rechtlichen Inhalt mit sich bringt. Da könnte der Titel des Besitzes einer Kritik unterworfen und gefragt werden, nicht, was besitzest du? sondern, was besitzest du mit Recht? und eine neue Theilung beginnen.

Die bisherigen Rechtslehren sind sehr weit entfernt gewesen, in diese Untersuchung hineinzugehen, sondern sie haben immer nur aus der ersten Voraussetzung heraus philosophirt (oft beschönigend, und sophistisirend, und einen Rechtstitel erschleichend). Wir werden auch hier redlich verfahren. So gefährlich sind auch die Folgen nicht, besonders in unseren Zeiten, die haben eine Alles gleich machende Kraft. Man kann jetzt vieles hören, weil man Nichts mehr zu fürchten hat.

Unsere nächste Beschäftigung wird also die Untersuchung über den Eigenthumsvertrag sein.

Die persönliche Freiheit des Menschen ist dem Inhalte nach nicht ein Gegenstand des Vertragens. Darüber hat die Natur uns geschieden. Aber, wohl gemerkt, und dadurch, daß der Einzelne den Rechtsvertrag überhaupt, und zuvörderst den Eigenthumsvertrag abschließt, erhält er jene persönliche Freiheit als Recht, Andern sich verbindend, indem er nur durch diese Aeusserung seines Willens in ein Rechtssystem tritt. Er hat sie darum in der Rechtsform lediglich durch den Vertrag (ohne diesen Vertrag mag seine persönliche Freiheit schonen, wer da will, etwa

aus Pflicht; von Rechts wegen ist Keiner dazu verbunden). Obwohl darum eine Lehre von der Freiheit des Menschen überhaupt und nach allen Seiten hin, in die Anthropologie gehören würde, und nicht in die Rechtslehre, so gehört doch die Lehre von den persönlichen Rechten des Menschen als solchen, inwiefern dadurch Andere verbunden werden, allerdings in die Rechtslehre, und auf ihr muß das, was als Gesetz hierüber in einer rechtlichen Verfassung sein soll, beruhen, und daraus abgeleitet werden. Sie darf darum nicht fehlen, und um so mehr ist ihr in derselben der Platz angewiesen, da durch sie eben der Inhalt des Eigenthumsvertrages bestimmt wird, und sie demselben als Prämisse dient. Darum müssen wir sie eben als solche, als Prämisse des Eigenthumsvertrages betrachten, und reden: Von den persönlichen Rechten des Menschen, als Basis des Eigenthumsvertrages. Um so größere Schuld der Rechtslehren ist es, daß sie jene Untersuchung verabsäumten, da sie das Kapitel vom persönlichen Rechte allerdings haben, und zur Ungebühr — (weil sie es als ein Kapitel aus der Moral ansehen,) es ausdehnen, wo sie denn wohl die Verkettung desselben mit dem Eigenthumsvertrage hätten sichten sollen.

Dies wäre sonach der Eine Haupttheil der Rechtslehre, d. i. des als geltend vorausgesetzten Rechtsbegriffes, und was damit zusammen hängt.

I. Dadurch, daß Alle die gemeinschaftliche Wirkungssphäre theilen, und sich gegenseitig versprechen, keiner den Anderen darin zu stören, entsteht noch kein rechtlicher Zustand. Sie erklären zwar ihren Willen als einen rechtlichen durch ein Zeichen; aber es sind dabei zwei Zweifel: 1) ob die Erklärung mit der Wahrheit übereinstimme, und nicht Einer den Andern nur zutraulich machen wolle, um die Sicheren mit desto größerem Vortheil zu überfallen. 2) Sodann, auch dieses abgerechnet; der Wille ist wandelbar: jetzt ist es vielleicht sein Ernst, aber späterhin kann es ihn gereuen: die bloße Erklärung, daß er sich dem Rechte oer Anderen unterwerfe, giebt darum kein Recht, denn sie führt überhaupt den Rechtszustand nicht ein.

Ueberlegen Sie die Sache also? So wie die Freiheit, dadurch, daß sie in einem Momente gesetzt ist, von diesem Momente aus gesetzt wird für alle Zeit; eben so wird das Recht, welches nichts weiter ist, denn eine weitere Bestimmung der Freiheit, für alle Zeit gesetzt, wenn es einmal gesetzt ist. Was jetzt mir zukommt, zu irgend einer Zeit mir aber genommen werden kann, ist nur zufälliger Besitz: nicht aber ist es mein Recht; in diesem liegt, daß es mir zu keiner Zeit genommen werden könne. Das Recht führt bei sich eine ewige Integrität.

Dazu bedarf es nun, daß der im Eigenthumsvertrage erklärte Wille Aller gesetzt werde als ernstlich gemeint, und als unveränderlich, nach einem Gesetze, nach einer absoluten Nothwendigkeit, d. h. es sei unmöglich, daß irgend Einer einen andern, wenigstens thätigen Willen habe (was er im Herzen wünscht, geht das Recht Nichts an): als denjenigen, den er erklärt hat, und daß es eben so unmöglich sei, diesen Willen zu ändern: (dies ist das Haupterforderniß, wie schon oben auseinander gesetzt wurde, hier aber ex professo gezeigt wird, um die Prämissen der künftigen Schlüsse dadurch zu befestigen).

Eine absolute Nothwendigkeit, sage ich, und zwar eine Naturnothwendigkeit, ein Naturprincip, also eine Macht, ist durch die Realisation des Rechts gesetzt. Es läßt sich nun zwar nicht begreifen, wie dieselbe in den inneren Willen des Menschen eingreifen könne, der ja bei jedem Individuo schlechthin frei ist. Es ist ja aber auch nur von dem, thätige Causalität in der Sinnenwelt habenden Willen die Rede. Jene Macht müßte darum schlechthin jeden gesetzwidrigen Willen am Ausbruche, an der Causalität verhindern, und nur dem rechtsgemäßen Freiheit lassen. So würde das Recht Aller, durch ein der mechanischen Naturnothwendigkeit gleiches Gesetz, gesichert sein. Wie Keines Causalität gegen das Naturgesetz handeln kann, so Keines Wille gegen das Rechtsgesetz.

Idee dieser Macht. Sie ist durch das Wollen des Rechts (d. i. des bestimmten in dieser Gesellschaft abgeschlossenen Eigenthumsvertrages) und durch das absolute Nichtwollen des Unrechts in Bewegung gesetzt: das Recht, und dieses allein, ist der Inhalt ihres Willens.

Sodann: sie muß größer sein, als jede andere Macht in dieser Gesellschaft, und durchaus übermächtig. Wenn Alle, Einen ausgenommen, einig werden, über den Einen herzufallen; so muß jene Macht die Unterdrückung verhindern können. Sie muß nie wollen, oder sich regen, ausser wenn das Recht verletzt werden soll. Dann aber muß sie sogleich sich regen, und Nichts muß ihr widerstehen können.

Folgerung.

Nur inwiefern eine solche Macht errichtet ist, und Jeder, der zur Verbindung aufgefordert ist, klar einsieht, daß gerade eine solche errichtet ist, kann sich derselbe verbinden. Denn er verbindet sich nur dem Rechte; das Recht aber ist ein ewiges und nothwendiges, diese Verbindung aber ist es nicht, und ist als solches nicht zu begreifen, ausser durch die beschriebene Macht.

Jetzt weiter:

Eine solche Macht ist nun durch die Natur nicht da; (wie sattsam gezeigt worden, denn auf die Abwesenheit derselben gründet sich ja der ganze Rechtsbegriff, in Absicht der Möglichkeit eines Widerstreites der Freiheit). Sie müßte darum errichtet werden durch Kunst, nach einem Zweckbegriffe.

Sie ist der Ausdruck des Rechtsbegriffes in einem kräftigen Willen. Wer sie darum errichtete, müßte sich als seinen Zweckbegriff denken das Recht, und die Einführung desselben in der Gesellschaft.

Diesen Begriff denkt, der Voraussetzung nach, und seine Ausführung will die verbundene Gemeinde: diese sonach müßte eine solche Macht errichten, so gewiß sie das Recht will, da dasselbe aufgezeigtermaßen nur durch eine solche Macht möglich ist.

Das Recht herrscht nur durch die beschriebene Macht.

Nun wollen Alle das Recht.

Also müssen Alle wollen diese Gemeinde, und müssen sie wirklich errichten; ausserdem wollen sie nicht das Recht, da sie seine unerläßliche Bedingung nicht wollen.

Es liegen darin eigentlich zwei Sätze, beide von Bedeutung: 1) nur durch eine das Recht wollende Gemeinde kann eine Macht des Rechts, oder nennen wir es sogleich, wie es heißt, eine

Staatsgewalt, rechtlich hervorgebracht werden. 2) Durch diese muß sie nothwendig, so gewiß sie das Recht will, hervorgebracht werden.

Ad 1. Nur durch eine, das Recht wollende Gemeinde kann eine Staatsgewalt rechtlich hervorgebracht werden. Dieses beruht auf dem Satze, daß nur eine solche Gemeinde das Recht, um des Rechts willen, wollen könne. Das Recht ist ein Gemeinbegriff, der nur durch gemeinschaftliche Einsicht Aller entsteht.

Man könnte sagen, (und ich bereite aus gutem Bedacht schon an dieser Stelle, wo der Einfachheit halber die Sache sich noch sehr klar machen läßt, darauf vor): auch der Einzelne kann das Recht wollen oder auch mehrere, schlechthin um des Rechts willen. Ich antworte, ja: nur nicht um seines Rechts willen. Denn wenn er zu der Einsicht des Rechtes gekommen ist, und die Gewalt hat, eine Rechtsmacht zu errichten; so hat er eben darum auch die Gewalt, nicht nur sein Recht zu schützen, sondern sogar ein Unterdrücker der Rechte Anderer zu sein. Daß er das nun nicht ist, geschieht aus sittlichen Gründen, die da höher liegen, denn das Recht. Um ihres Rechts willen können nur Alle in Vereinigung eine solche Macht wollen, weil Jeder sieht, daß er nur unter dieser Bedingung sicher ist. Der Antrieb des eigenen Rechts kann nur in der Vereinigung Statt finden. Wenn eine Obergewalt auf die erste Weise entsteht, durch einen natürlich Uebermächtigen, so wird immer, wenn auch die Materie des Rechts rein heraustritt, dennoch gegen die Form des Rechts gefehlt, indem Einige wider ihren Willen und ohne ihre Einsicht gezwungen werden, in den rechtlichen Zustand sich zu begeben. Sie werden genöthigt, nach dem Gesetze frei zu werden. Soll nun dieser Zwang nicht eintreten, so müssen eben Alle ohne Ausnahme das Recht, und um dessentwillen eine Staatsgewalt wollen. Der Sinn unserer Behauptung ist darum der: der Form des Rechts gemäß kann die Staatsgewalt nur durch Alle errichtet werden. Die Errichtung derselben durch Einen, oder mehrerer bedarf höherer, d. i. sittlicher Principien zu ihrer Erklärung, mit denen wir es hier nicht zu thun haben. Wenn Alle

nur durch das Recht verbunden sein sollen, können nur Alle diese Macht errichten, ausserdem sind Einige nur durch Zwang, Furcht, u. s. w. verbunden. Wie eben gesagt ist.

Alles, was in der gegenwärtigen Menschheit von Recht ist, ist auf die erste Weise zu Stande gekommen, gegen die Form des Rechts, und nicht auf die zweite. Dieses schadet aber dem Begriffe Nichts, und mag uns hinterher einen Maasstab der Beurtheilung der Wirklichkeit gegen die Forderung des Ideals des Rechts geben.

Ad 2. Durch eine solche Gemeinde, die das Recht will, muß eine solche Staatsgewalt nothwendig, so gewiß sie das Recht will, hervorgebracht werden. Dieser Satz ist an sich klar, und schon erwiesen; die Macht ist die Bedingung des Rechtes. Ich stelle ihn nur auf um einer wichtigen Folgerung willen.

Wodurch beweist nun ein Individuum seine Rechtlichkeit, und wird der Rechte überhaupt empfänglich? Wird ein Rechtssubjekt? Wir haben vorläufig gesagt: durch Abschließung des Eigenthumsvertrages. Aber die bloße Declaration des Willens, die Freiheit der Andern anzuerkennen, sichert nicht das Recht. Es wird dazu erfordert, daß Jeder sich's unmöglich mache, einen anderen Willen zu haben, als den bei Abschließung des Eigenthumsvertrages erklärten. Diese Unmöglichkeit der Aenderung des Willens entsteht erst durch die Errichtung der Staatsgewalt. Also nicht durch Declaration, daß man seinen Willen in Hinsicht der Freiheit der Uebrigen beschränken wolle, wird ein Rechtssubjekt; denn dieser Wille ist nicht unwandelbar, wenigstens müssen nicht Alle von seiner Unwandelbarkeit nothwendig überzeugt sein. Sodann, wenn einmal ein übermächtiger Wille besteht, der allein das Recht will, wird dieser wohl selbst die Declaration des Eigenthums übernehmen, und Jeden in seine Gränzen einsetzen. Also er wird ein Rechtssubjekt auch nicht durch die Unterwerfung unter diese Macht; denn wenn dieselbe nur mächtig genug ist, wie sie es sein soll; so wird sie ohne Zweifel Jeden durch sich selbst unterwerfen, und der freie Wille der Einzelnen wird dabei nicht gefragt werden; wohl aber wird Jeder gefragt werden in dem Beitrage eines Jeden zur Errichtung einer solchen Macht. Dieser Beitrag ist der einzige unzweideutige Willensakt, daß er nur nach dem Rechte leben wolle, indem er die Vernichtung jeder Möglichkeit jedes andern Willens ist durch eigene Thätigkeit; die Selbstvernichtung der Möglichkeit eines ungerechten Willens, und die gänzliche Ausrottung desselben. Also:

Satz.

Nur durch seinen Beitrag zur Errichtung einer Staatsgewalt zeigt sich Jemand unwidersprechlich, als ein rechtliches Subjekt, und erhält Rechte, des Eigenthums sowohl, als seine persönlichen. Diese Leistung des Beitrages allein ist die Rechtszueignung. Ohne diese ist auf dem bloßen Gebiete der Rechtslehre Jedweder rechtlos.

Natürlich müssen Alle, die sich zum Rechte vereinigen, diesen Beitrag leisten, und indem Alle auf dieselbige Weise und aus dem gleichen Grunde das Recht wollen, ihn auf die gleiche Weise leisten. Die Staatsgewalt entsteht sonach durch einen Vertrag Aller, der nicht, so wie der Eigenthumsvertrag, ein Vertrag bloßer Unterlassung, sondern ein positiver Leistungsvertrag ist. Jeder verpfändet einen Theil seiner Freiheit, um den übrigen als ein Recht zu erhalten, und erhält diese seine Freiheit als Recht und durch jene Verpfändung. Also der Staatsbürgervertrag ist die eigentliche letzte und vollendete Bedingung der Rechtsfähigkeit.

Ausser dem Staate ist kein Recht. Niemand hat Recht, denn ein Staatsbürger; ein Staatsbürger aber ist nur der, der seinen Beitrag zur Errichtung der Staatsgewalt leistet. (Es giebt also kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht).

Wir hätten darum zu sprechen in einem zweiten Theile von dem Staatsbürgervertrage.

Es versteht sich, daß diesen beiden Untersuchungen vom Eigenthumsvertrage und vom Staatsbürgervertrage die über den Vertrag überhaupt und über dessen Verhältniß zum Rechte vorher gehen muß. (Die Lehre von den Verträgen und der Verbindlichkeit derselben auf dem Gebiete des Rechtes, oder eigentlich, die Quelle der Verbindlichkeit aus den Verträgen ist oft

streitig geworden, und es bedarf eines sehr bestimmten Aussprechens der Wissenschaft hierüber, wozu die Prämissen freilich in dem Bisherigen schon liegen).

Die Unterabtheilungen, besonders in der Lehre vom Staatsbürgervertrage, werden sich an Ort und Stelle ergeben.

Schlußanmerkung.

In dem letzteren Satze: Recht erhält Jemand nur dadurch, daß er die Staatsgewalt mit errichtet, und es giebt gar keinen bestimmten Rechtsgrund denn diesen; hat sich das Eigenthümliche unsrer, oder eigentlich der Wissenschaftslehre über das Recht scharf ausgesprochen, und es kommt darauf an, diese streng zu begründen.

Ueberlegen Sie Folgendes:

Recht ist Freiheit nach einem Gesetze. Wer ein Recht anspricht, erwartet dieses Recht nicht als Gunst, sondern als Schuldigkeit und Verbindlichkeit des Anderen, nach einem ihm, dem Anderen, gebietenden Gesetze, dessen er sich bewußt ist. Er beruft sich gegen ihn auf dieses, seinen Willen beschränkende Gesetz.

Giebt es ein solches Gesetz? Allerdings: das Sittengesetz· nach ihm soll Jeder die Freiheit der Uebrigen respectiren. Also dieses Gesetz giebt Allen das Recht, frei zu sein, weil es Allen die Verbindlichkeit auflegt, die Anderen frei zu lassen; hier ist darum Jeder ein Rechtssubjekt durch seine ihm absolut verliehene Freiheit, durch sein Sein als ein Freier.

Ist dies Gesetz auch bestimmt über die Gränze der Freiheit und des Rechts eines Jeden? In Absicht der Persönlichkeit, ja: aber man könnte sagen, in Absicht der Sphäre der Freiheit nicht; da bedarf es doch immer eines Vertrages, und ich habe wohl selbst ehemals so gesagt. Darauf ist die Antwort, die ich schon oben gegeben haben das Sittengesetz kann sich in seinen Geboten an die Einzelnen und in seinen Aufgaben nicht widersprechen. Was dem Einen geboten ist, ist dem Andern gewiß niemals geboten. Steht darum Jeder lediglich unter dem Sittengebote, als sein Werkzeug; so treffen sie ohne ihren Bedacht und Willen,

und von selbst, nie auf einander. Wie durch ein unverbrüchliches Naturgesetz sind ihre Bahnen von einander geschieden.

Also: wenn das Sittengesetz gilt, bedarf es keines besonderen Rechtsgesetzes. Aber wie soll das Sittengesetz geltend werden? Lehnsatz, der in unsrer Theorie eine große Rolle spielen wird. — Das Sittengesetz wendet sich nur an den von allen äusseren Zwecken befreiten, gleichsam von der Natur müssigen, und von ihr losgesprochenen Willen. Die äussern Zwecke aber, die uns die Natur auflegt, als Bedingungen des höheren Zweckes, sind unsre Erhaltung, und unsre Sicherheit. Diese müssen darum erreicht sein, und allgemein erreicht sein, ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann.

Es muß darum ein von der Sittlichkeit unabhängiges Mittel geben, um die Freiheit Aller, durch die die Sittlichkeit in ihnen als Erscheinung, und in der Reihe der Erscheinungen bedingt ist, zu sichern. Und diese Frage grade, nach dem von der Sittlichkeit unabhängigen Gesetze, war zu beantworten, die das Princip der Rechtslehre enthält.

Sie sehen darum, wo jene fehlten. Sie dachten nur überhaupt, daß ein Recht sein sollte; aber nicht, wie es werden sollte, wodurch es nach ihnen ward, nämlich die Sittlichkeit. Ihre Einsicht war nicht genetisch bis auf den Boden herab, darum nicht eigentlich wissenschaftlich. Das Recht liegt vor dem Rechte durch das Sittengesetz, als die Bedingung seiner Erscheinung.

Jetzt also hat sich uns aus durchgeführter Genesis der Satz ergeben: die Freiheit muß Allen gesichert sein als ein Recht, nach einem Gesetze: nach welchem Gesetze? Einem physischen. Wer darum das Recht will vor der Sittlichkeit, der will diese physische Gewalt, und nur dadurch, daß er sie thätig will, d. i. daß er zu ihrer Errichtung beiträgt, bestätigt er seinen erklärten Willen, daß er das Recht will. Aber nur wer selbst das Recht will hat Rechte. Nur dadurch darum bestätigt er sich als ein Rechtssubjekt.

Das Recht, als künstliche Anstalt, darum als Gegenstand einer wissenschaftlichen Construction, fällt nur ausserhalb des sittlichen Reiches. Innerhalb desselben giebt es sich von selbst, und

ist ein bloßes Accidens der sittlichen Erscheinung, worauf man im sittlichen Gebiete gar nicht weiter merkt, weil das Wesen der sittlichen Erscheinung ganz in etwas Anderem besteht.

Zweiter Theil.

Erstes Kapitel.

Vom Vertrage überhaupt und von seiner Verbindlichkeit nach dem Rechtsgesetze.

(Als Einleitung in die beiden Hauptabschnitte vom Eigenthums= und Bürgerrechtsvertrage).

Auch hier werden wir genetisch zu Werke gehen.

Ist unter der Herrschaft des Sittengesetzes ein Vertrag möglich? Kann dort Einer um des Anderen willen etwas thun, und kann er ihm auch versprechen, Etwas zu thun, damit er in seinem eignen Handeln auf diese Unterstützung rechnen könne? Aus welchem Grunde könnte dies geschehen? Doch nur um Sittlichkeit überhaupt zu befördern, den Andern in diese Rücksicht fortzuhelfen, und aus keinem anderen; denn Alle sind nur durch das Sittengesetz belebt, und dessen Werkzeuge. Fällt der Grund weg, so fällt das Begründete weg. Kann er also, ohne Gefühl für die allgemeine Sittlichkeit, seiner, oder der des Anderen, es nicht mehr thun, kann er ohne diese Gefahr sein Versprechen nicht halten; so wird er es nothwendig nicht thun, denn dieses Gesetz, Jeder soll die Sittlichkeit befördern, gebietet allein. Auch wird der Andere sodann nicht begehren, daß er sein Versprechen halte, denn auch er will bloß die Herrschaft des Sittengesetzes. Auf diesem Gebiete thut überhaupt Keiner Etwas für den Andern, indem auch Keiner Etwas für sich thut. Die Individuen sind da gar nicht da, Alle sind nur für den gemeinsamen Zweck. Und da thut denn Jeder Alles für den Andern, was in

diesem gemeinschaftlichen Zwecke liegt, schlechthin und ohne Weiteres, ohne es besonders zu versprechen, oder sich dazu zu verbinden, und ohne einen Gegendienst zu verlangen. Weit entfernt darum, daß etwa der Vertrag nur auf dem Gebiete des Sittengesetzes gelte, giebt es da vielmehr gar keinen.

Das Wesen des Vertrages besteht darin, daß Jemand für den Anderen Etwas unterlasse oder thue (ich bediene mich hier noch der zunächst sich darbietenden Rede, tiefer unten werden wir auch darüber nachforschen) lediglich, damit dieser wieder für ihn Etwas unterlasse oder thue, daß darum Jeder nicht eigentlich für den Andern handelt, sondern für sich, und für den Andern nur handelt, weil er ausserdem nicht für sich handeln kann; also in der Unterlassung — um der Unterlassung willen, und der Leistung — um der Leistung willen.

Weitere Analyse.

Jeder Vertrag hebt an von zweien Willen, die mit einander streiten, weil Jeder vom beiden Ein und dasselbe Objekt für die Wirkungssphäre seiner Freiheit begehrt. Die Wirkungssphäre ist allgemein: Alle haben Anspruch auf Alles. Dabei besteht nun aber die Freiheit der Einzelnen nicht, und Einer beschränkt den Andern in seiner Freiheit; sie müssen darum Jeder von seinem Theile nachgeben, bis ihr Wille nicht weiter streitet. So entsteht der gemeinsame Wille beider, das Beisammen ihrer Willen ohne Widerstreit. Ihr sich Vertragen, oder das sich Vertragen ihres Willens.

Muß nun ein solcher Vertrag sein aus irgend einem Grunde? Ja, und zwar aus dem Rechtsgrunde, des Beisammenstehens der Freiheit Aller. Die Freiheit soll gesichert sein; das kann sie nicht, wenn sich nicht die ihr widerstreitenden Willen vereinigen; also, sie sollen sich vereinigen. Und somit ist der Vertrag überhaupt um des Rechts willen.

Nun aber wird die Freiheit durch die bloße Erklärung, daß man gegenseitig des einem Jeden zugestandenen Eigenthums, oder der ihm ausschließlich angehörigen Wirkungssphäre der Freiheit sich enthalten wolle, Nichts erlangt; denn es ist ungewiß, ob sie den Vertrag halten werden. Also sie müssen ihn halten,

sie müssen sichs unmöglich machen, ihn zu brechen. Warum? Alles um des Rechts willen.

Nun kann aber das Recht sich nicht widersprechen; es kann nicht als Recht fordern, was sein Gegentheil ist: also nur gerechte, dem Rechtsgesetze gemäße Verträge sollen geschlossen werden; nur sie sind Verträge, und sollen gehalten werden, und andere sind nichtig. — Der Inhalt des Vertrages in Beziehung auf die Rechtsgemäßheit, entscheidet über seine Form.

Also ein Vertrag ist verbindlich, nur inwiefern er durchaus dem Rechte gemäß ist. Wo die Sätze: ich will mein Wort halten, und daran mich binden, ob es gleich unbillig sei, liegen, und in welcher Denkart, geht uns hier nicht an; auf dem Boden des Rechts liegen sie nicht, ich binde und verbinde mich nicht durch dein Recht, sondern ich verbinde mich durch mein mir theures Ehrenwort. Auf dem Boden des Sittengesetzes liegen sie auch nicht, denn da giebt es keinen Vertrag und kein Band, und es geschieht Alles bloß um der Sittlichkeit willen, der Irrthum aber muß von uns zurückgenommen, und von den Andern uns erlassen werden; Niemand wird da ein solches Halten des übereilten Wortes zugeben. Dies hat aber gar keine Anwendung; denn oft fällt der Sittliche auf den Boden des Rechts zurück, und da muß er den Vertrag halten, denn das Recht ist eher als die Sittlichkeit, und ihre Bedingung. Indessen kann ich anzeigen, wo diese Sätze liegen. Sie liegen in dem Mittelstandpunkte der Vorbereitung des Willens zur Sittlichkeit, wo es Gebot ist, sich selbst und Anderen Wort zu halten, und seinen Willen erst an die Unwandelbarkeit und Unverbrüchlichkeit zu gewöhnen. Aus diesem Satze sind keine gefährlichen Folgen zu befürchten; wie etwa die, daß Jemand sich selbst zum Richter, und zwar zum bestochenen und parteiischen Richter der Rechtsgültigkeit seiner abgeschlossenen Verträge mache. Wenn man es in dem Zusammenhange denkt, in welchem es vorgetragen ist; so ist dies unmöglich. Denn der Wille des Rechts ist ja niedergelegt und errichtet im Staate. Dieser setzt, daß Verträge sein sollen, und wie sie sein sollen; er bestimmt die Bedingungen ihrer Gültigkeit. In concreto darum ist die Frage nach der Rechtsgültigkeit jedes Vertrages immer auf allgemeine Weise zu beantworten: der Vertrag ist gültig, und ist verbindend, inwiefern er den Vorschriften des Staates über Verträge gemäß ist. Ist er denselben nicht gemäß, so ist er nichtig: er hätte nicht geschlossen werden sollen, und soll nicht gehalten werden: beides ist strafbar und verboten. Es versteht sich darum, daß wir hier nur im Allgemeinen von der Form des Vertrags reden wollten. Die materielle Rechtmäßigkeit der Verträge jeder Art, d. i. was in einem rechtsgemäßen Staate über Verträge gesetzlich sein soll, werden wir einzeln bei den Materien, zu denen es gehört, abzuhandeln haben.

Wir haben hier das Wesen des Vertrags bestimmt: er wird geschlossen, damit man zu seinem Rechte komme, also nur aus einem eigennützigen Grunde: er ist die Vereinigung des streitenden Willens Eben so haben wir den Grund seiner Verbindlichkeit gefunden, er ist das Rechtsgesetz selbst.

Der Vertrag in seiner allgemeinen Form ist hier beschrieben worden als ein bloß negativer Unterlassungsvertrag: als die Beschränkung zweier Willen, die da Anspruch machen auf dieselbe Wirkungssphäre: die Theilung derselben, und die gegenseitige Enthaltung eines Jeden von dem dem Andern überlassenen Theile; also zugleich als Eigenthumsvertrag. Wir haben aber auch eines positiven Leistungsvertrages erwähnt, die Vereinigung mit Allen zur Errichtung einer Staatsgewalt, daß dieser denselben Grund, nämlich das Rechtsgesetz selbst, habe, ist klar geworden. Aber ihn schließt kein Einzelner mit einem Einzelnen, sondern jeder Einzelne schlechthin mit Allen. Seine Form hat darum ganz andere Gesetze, die an ihrem Orte werden untersucht werden müssen. Der Eigenthumsvertrag aber ist nur ein negativer Unterlassungsvertrag. Wenn Keiner in die Sphäre des Andern eingreift, so geht es ihn durchaus Nichts an, was Jeder in der seinigen thue oder nicht thue. In dieser hat Keiner Etwas zu suchen.

Diesem aufgestellten Satze widerspricht nun die gewöhnliche Ansicht, und es ist gut, gleich hier, wo noch Alles höchst einfach ist, uns mit derselben auseinander zu setzen. Sie stellt Eigen=

thumsverträge über Mein und Dein in Formeln auf, in denen sie aussehen, als wären es positive Leistungsverträge; als da sind: facio, ut facias; do, ut des; facio, ut des; do, ut facias.

Der Ausdruck ist dabei nicht gleichgültig. Denn 1) die Wissenschaft gewinnt durch die Einfachheit ihrer Formeln. Bleibt der Eigenthumsvertrag durchaus ein negativer, so ist das Objekt ihrer Analyse ein einzelner strenger Grundsatz. 2) Führt diese Strenge sogar auf wichtige Folgerungen, die bei jener Laxität verloren gehen, wie sich gleich zeigen wird.

Ich erinnere darum bei jenen Formeln für's Erste: sie ließen sich, indessen die affirmative Form zugegeben, auf Eine zurückbringen. Das Geben nämlich, wovon in den drei folgenden Formeln: do, ut des, facio, ut des, do, ut facias, die Rede ist, ist es denn nicht auch ein Thun, und bedeuten denn alle drei etwas Anderes, als die erste, facio, ut facias? ob nun dieses mein oder dein Thun bestehen mag in einem fortfließenden wirklichen Schaffen und Wirken, oder in einem mit einem Male vollendeten Geben und Uebergeben eines früher geschaffenen und vollendeten Produktes meiner oder deiner Arbeit, ist doch wohl ganz gleich. Der Grund dieser leeren Unterscheidung ist der, daß nicht gleich von vorn herein das Eigenthum richtig bestimmt worden ist, als eine ausschließend eigene Sphäre für das freie Wirken, sondern nur auf eine blödsichtige Weise durch die Objekte dieses freien Wirkens. Daher ihr do. Hinterher konnte sich ihnen freilich nicht verbergen, daß das Objekt es nicht allein thue, sondern daß es der Bearbeitung bedürfe, daß darum die Arbeit allerdings auch einen Werth habe; und nun bekommen sie zwei Arten des Eigenthums: Eigenthum, welches auf Sachen geht, und Eigenthum, welches auf Kräfte geht, da es doch nur Ein Eigenthum giebt, das des freien Kraftgebrauchs. Ist dieses bestimmt, so führt es sein Objekt wohl bei sich, denn es kann nur durch sie bestimmt werden.

2) Sage ich, ist überhaupt der affirmative Ausdruck falsch, und läßt sich zurückführen auf die Unterlassungsformel: non facio, ne facias. In allen diesen Fällen habe ich mein unbezweifeltes, durch den ursprünglichen Eigenthumsvertrag mir zugesprochenes Recht, mein Eigenthum zu behalten. Der Andre begehrt, daß ich auf dieses Recht Verzicht leiste, es nicht behalte; er hat gleichfalls Etwas, woran mir liegt, daß er es nicht behalte; wir werden einig, und so tauschen wir. Ich bestehe nicht auf meinem Rechte, damit er nicht auf dem seinen bestehe. Sehen Sie es noch von dieser Seite an. Wird denn durch diesen Vertrag bei Einem von den Beiden, die sich vertragen, Erwerbung oder Verlassung vom Eigenthum gesetzt? Wird dadurch das Eigenthum Eines von Beiden größer, das des Andern kleiner? Ich denke, wohl nach dem Rechte nicht. Es ist darum lediglich ein Tausch der Objekte des Eigenthums, nach dessen Abschließung das Eigenthum Jedes in seinem vorherigen Werthe bleibt, darum nicht verändert worden ist.

Jedem soll sein Eigenthum ungeschmälert bleiben, wie es durch den ursprünglichen Eigenthumsvertrag ihm zugesprochen wurde. So will es die Grundlage alles Rechts. Kann dieses darum zugeben, daß in diesem Tausche Einer bevortheilt werde, und würde ein Vertrag, der dies zum Erfolge hätte, gültig sein können? Durchaus nicht.

Also allen diesen Tauschverträgen liegt zu Grunde, als höheres Gesetz und als Gränze, innerhalb welcher sie geschlossen werden können, der bloße negative Unterlassungsvertrag, der die Verletzung fremden Eigenthums verbietet, und Alles in statu quo erhält. Dies nun grade ist dadurch, daß diese Verträge zu absoluten gemacht und die eigentliche Basis, auf der sie ruhen, übersehen wurde, vernachlässigt. Bin ich denn rechtlich verbunden, wenn ich übervortheilt bin, den Vertrag gelten zu lassen? Wie könnte ich, da ja der ursprüngliche Rechtsvertrag an mir verletzt ist? Man möchte vielleicht mir den Satz entgegenstellen: volenti non fit iniuria, thue die Augen selbst auf u. s. f. Was heißt das aber? Schütze selber dein Recht; denn du bist in dieser Rücksicht im gesetzlosen Naturzustande, und unter dem Reiche der List und des Betruges geblieben! Das wußte ich aber nicht, denn ich habe ja den Selbstschutz durch Unterwerfung unter den Staat aufgegeben, und trage bei zur

schützenden Gewalt; darum ist diese schuldig, alles mein Recht mir zu sichern.

Die Praxis mag anders sein; dies aber will das Recht. Alle Tausch- und Handelsverträge stehen unter der Bedingung, und sind nur unter ihr verbindlich, daß Jeder den Werth seines Eigenthums behalte. In's Unendliche fortgetauscht, werden Alle dadurch nicht reicher, noch ärmer. Wie nun eine solche Gesetzgebung genauer durchzuführen sei, und woher sie einen Maaßstab des Werthes erhalten solle, ist eine ganz andre Untersuchung, welche zu ihrer Zeit abgehandelt werden wird.

Zweites Kapitel.

Ueber das persönliche Recht (formaliter und ohne Beschränkung).

Der Grundsatz aller Rechtsbeurtheilung ist der: Jeder beschränke seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Andern, so daß auch der Andre als überhaupt frei dabei bestehen könne. Der Begriff der Freiheit schlechtweg, formaliter und ohne Beschränkung giebt den Begriff des Urrechts, d. i. desjenigen Rechts, das jeder Person als einer solchen absolut zukommen soll.

Dieser Begriff ist, der Qualität nach, ein Begriff von dem Vermögen: absolut erste Ursache zu sein: der Quantität nach hat das darunter Begriffene gar keine Gränzen, sondern ist seiner Natur nach unendlich, weil die Rede nur überhaupt davon ist, daß die Person frei sein solle, nicht aber, inwieweit sie frei sein solle. Die Quantität widerstreitet diesem Begriffe, so wie er hier als ein bloß formaler aufgestellt ist. Der Relation nach ist von der Freiheit der Person nur insofern die Rede, inwiefern nach dem Rechtsgesetze der Umfang der freien Handlungen Andrer dadurch beschränkt werden soll, weil diese die geforderte formale Freiheit unmöglich machen könnten, und hierdurch wird die Quantität der Untersuchung bestimmt.

Es ist nur von einer Causalität in der Sinnenwelt die Rede, als in welcher allein die Freiheit durch die Freiheit eingeschränkt werden kann. Endlich der Modalität nach hat dieser Begriff apodiktische Gültigkeit: jede Person soll schlechthin frei sein.

Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein, schlechthin nicht bewirktes; erstes, Princip; und niemals zweites, Folge.

In dem Begriffe einer Wirkung und zwar einer absoluten Wirkung liegt Folgendes: 1) daß die Qualität und Quantität der Thuns durch die Ursache selbst vollkommen bestimmt sei; 2) daß aus dem Gesetztsein des Zweckbegriffs die Qualität und Quantität des Leidens im Objekte der Wirkung unmittelbar folge, so daß man von jedem auf jedes andre übergehen, durch Eines unmittelbar das andre bestimmen könne; nothwendig beide kenne, sobald man Eins kennt.

Was das Erste betrifft, daß die Person der absolute und letzte Grund des Begriffs ihrer Wirksamkeit, d. i. ihres Zweckbegriffs sei: der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist. Auf diesem Gebiete ist daher der Leib eines freien Wesens anzusehen als selbst der letzte Grund seiner Bestimmung, und das freie Wesen als Erscheinung ist identisch mit seinem Leibe; er erscheint zugleich als Zweckbegriff und als Werkzeug. (Mit der Freiheit des Leibes geht überhaupt die Freiheit an).

Daraus folgt:

1) Der Leib als Person betrachtet, muß absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit sein; er darf nie als bloßes Werkzeug betrachtet werden. Es muß überhaupt gar nicht unmittelbar, gewaltsam auf ihn gewirkt werden; (sein Leib darf nicht angegriffen werden).

2) Aus seiner Bewegung muß die dadurch mögliche Wirkung in der Sinnenwelt unfehlbar erfolgen; nicht eben die dabei gedachte, und beabsichtigte; denn wenn Jemand die Natur der Dinge nicht wohl gekannt, seine thätige Kraft gegen ihr Vermögen der Trägheit nicht richtig berechnet hat; so ist die Schuld

sein eigen, und er hat Keinen ausser sich anzuklagen; aber die Sinnenwelt muß nur nicht durch eine fremde, ausser ihr liegende freie Kraft seiner Einwirkung zuwider bestimmt werden; seiner Wirksamkeit darf nicht unmittelbar entgegengewirkt werden.

3) Ein Zweckbegriff aber setzt Erkenntniß des Objektes des Wirkens; und zwar ist eine bestimmte Erkenntniß des Objektes Bedingung des bestimmten Zweckbegriffes: es wird gerechnet auf dieses stehende, bleibende Sein, welches geführt werden soll durch Wirksamkeit zu dem beabsichtigten Ziele. Diese sich zu erwerben, ist seine Sache; wenn aber die erworbene geändert wird, die er also seinem Zwecke unterworfen hat; so wird seine Freiheit gestört.

Ich sage: die er seinem Zwecke unterworfen hat, und so als bleibend denkt, es sei nun durch ihn besonders modificirt oder nicht. Das nicht Modificirte wird, wenn es nur durch das Vernunftwesen gedacht, und mit seiner Welt zusammengereiht wird, grade dadurch, daß es nicht modificirt worden ist, ein Modificirtes. Die Person hat es zufolge ihres Zweckbegriffs von dem Ganzen, zu welchem dieses bestimmte Ding passen soll, nicht modificirt, weil es nur in seiner natürlichen Gestalt dazu paßt, und würde es modificirt haben, wenn es dazu nicht gepaßt hätte. Seine Enthaltung von einer gewissen Thätigkeit war daher selbst ein Zweckmäßiges, mithin eine Modification, wenngleich nicht dieses bestimmten Dinges, doch des Ganzen, zu welchem es passen sollte.

Nun kann die Natur sich selbst nicht verändern, und aller scheinbare Wandel in ihr geschieht nach unabänderlichen Gesetzen. Wird also nach ihnen Etwas in der auf unsre Zwecke bezogenen Welt verändert, so ist das unsre eigne Schuld; denn entweder hätten wir auf die Fortdauer desselben nicht rechnen sollen, wenn uns diese Gesetze zu übermächtig sind, oder wir hätten ihrer Wirkung durch Kunst zuvorkommen sollen. Nur andre freie Wesen können eine unvorherzusehende und nicht zu verhindernde Veränderung in unsrer Welt, d. i. in dem Systeme desjenigen, was wir erkannt und auf unsre Zwecke bezogen haben, hervorbringen; dann aber würde unsre freie Wirksamkeit gestört. Die

Person hat das Recht, zu fordern, daß in dem ganzen Bezirk der ihr bekannten Welt Alles bleibe, wie sie dasselbe erkannt hat. Also: der mir bekannte und meinen Zwecken, sei es auch nur im Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist ursprünglich und ohne Beschränkung durch den Vertrag mein Eigenthum. Was ich meinem Zwecke unterworfen habe, kann ohne Beschränkung meiner Freiheit kein Andrer modificiren; es ist also mein Recht, daß meiner Wirksamkeit nicht mittelbar (durch Aenderung der mir möglichen Objekte derselben) entgegen gewirkt werde.

4) Die Person will, daß ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt Ursache werde, heißt: sie will, daß eine ihrem Zweckbegriffe der Thätigkeit entsprechende Wahrnehmung gegeben werde, und zwar in einem zukünftigen, dem Momente ihres Willens überhaupt folgenden Momente. Also in jedem Zweckbegriffe wird eine Zukunft umfaßt.

Jeder Gebrauch der Freiheit schließt darum nothwendig das Wollen einer Zukunft in sich. Der Erfolg des Freiheitsgebrauches ist ein Recht, und ist Jedem durch sein Recht gesichert, heißt: seine beabsichtigte Zukunft, d. i. seine Selbsterhaltung ist Jedem gesichert, und gehört zu seinem persönlichen Rechte. Der Erfolg seiner Zukunft ist ein allgemeiner. Seine Wirksamkeit enthält in sich seine Zukunft. Ich lasse ihm die erstere, heißt, ich lasse ihm die zweite. Man sichert sich dadurch der Zukunft.

Man könnte denken, durch Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit des Leibes sei diese gesichert. Ja, gegen unmittelbare Gewaltthätigkeit, aber nicht gegen mittelbare des Eigenthumsvertrages. Um diese Folgerung ist es uns zu thun, da kommen wir auf den oben berührten Punkt.

5) Alles jetzt Deducirte zusammengefaßt, fordert die Person durch ihr Urrecht *eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leibe und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar, lediglich durch ihren frei entworfenen Begriff derselben*. Dies ist erschöpfend für den Begriff der absoluten Causalität in der Sinnenwelt, oder des *persönlichen* Rechts. Es ist also ein absolutes und geschlossenes Ganze, jede theilweise Verletzung desselben betrifft das Ganze. Wollte man

also eine Eintheilung in diesem Begriffe, so könnte es keine andre sein als die, die im Begriffe der Causalität selber liegt. Es läge sonach im Urrechte:

1) Das Recht auf die absolute Unantastbarkeit des Leibes (d. i., daß auf ihn unmittelbar gar nicht eingewirkt würde).

2) Das Recht auf die Fortdauer unsres freien Einflusses auf die gesammte Sinnenwelt.

Ein besondres Recht der Selbsterhaltung giebt es nicht; denn daß der Gebrauch des Körpers, als eines Werkzeuges, oder der Sachen, als Mittel in einem gewissen Falle, unmittelbar die Sicherung der Fortdauer unsres Leibes, als eines solchen, zum Zwecke habe, ist zufällig. Auch wenn wir einen geringern Zweck hätten, dürfte man unsre Freiheit nicht stören; denn man darf sie überhaupt nicht stören. Aber daß unser gesammtes Urrecht nicht bloß für den gegenwärtigen Augenblick gelte, sondern daß es so weit in die Zukunft hinausgehe, als wir dieselbe nur umfassen können mit unsrem Geiste und in unsren Planen; daß daher in ihm das Recht, unsre gesammten Rechte für alle Zukunft zu sichern, unmittelbar liege, ist nicht aus der Acht zu lassen.

Das Urrecht läuft in sich selbst zurück, wird ein sich selbst berechtigendes, d. i. absolutes Recht; und hierin liegt denn der Beweis, daß der Umkreis unsrer Untersuchung über dasselbe vollendet ist, da eine vollständige Synthesis zum Vorschein kommt Das Recht, freie Ursache zu sein, und der Begriff eines absoluten Willens, sind dasselbe.

Drittes Kapitel.

Erster Abschnitt.

Vom Eigenthumsvertrage.

1) Das Urrecht beschrieben wir als eine fortdauernde, lediglich durch den Zweckbegriff der Person bestimmte Wechselwirkung der-

selben mit der Sinnenwelt: **Niemand darf ihm weder unmittelbar entgegenwirken noch mittelbar. In dieser Welt ist Jeder frei wie ein Gott.**

2) Der Eigenthumsvertrag gründet sich auf dieses Urrecht; denn er weist einem Jeden seine Sphäre, sein Quantum ausschließenden Freiheitsgebrauches an: dies und sonst Nichts. Er bestimmt Jedem seine Sphäre als sein Recht, sein ausschließendes Recht, oder besser, als sein Eigenthum. Die Naturobjekte sind für sich ohne Streit: erst wenn der Mensch in seinem höheren Zweckbegriffe sie faßt, streiten in ihnen diese Objekte. Da liegt der Punkt des Streites, da die Scheidung. Der Grund der Verwirrung ist die nicht scharfe Erfassung des Rechtsbegriffes, und das Mittel dagegen ist eben diese Schärfe. (Man redete wohl vom Rechte Gottes auf die Natur, vom Rechte des isolirten Menschen auf dieselbe; warum nicht auch vom Rechte des Menschen auf seine Gedanken und sein Wollen? Recht ist ein Wechselbegriff der Freiheit Mehrerer, ihre sie vertragende Synthesis. Nur wo Streit der Freiheit ist, da ist Recht).

Satz. Im Eigenthumsvertrage ist die zugestandene Freiheit das bestimmende erste prius: nach ihr wird das Objekt bestimmt, nicht aber umgekehrt. So weit die Freiheit geht, so weit geht auch das Recht auf das Objekt oder das Eigenthum; nicht aber etwa: die Freiheit geht so weit, als das Objekt geht.

Ich will dies Objekt unterwerfen meinen Zwecken. Welchen? frägt der Vertrag. Der Zweck ist der Grund, darum der Maaßstab des Rechtes. Ich bin Ackerbauer; darum darfst du mir nicht die Viehzucht verbieten; — ich bin Fischer, darum nicht das Schiffen u. s. f. Mein Recht auf Handlungen und auf die Objekte wird zugestanden nur, inwiefern die Objekte in der Vollziehung der zugestandenen Handlung mitbegriffen sind. Dies ist wichtiger, als man denkt, und ein Grundmittel für alle Vorurtheile und falschen Ansichten: darum sehen Sie es scharf ein.

3) Die Wechselwirkung der Person auf das Objekt im Urrecht ist eine fortdauernde. Der Vertrag bestimmt und beschränkt bloß den Freiheitsgebrauch auf eine gewisse Sphäre, sich gründend auf das Urrecht; also er setzt fest eine fortdauernde bestimmte Wech-

selwirkung. Der Eigenthumsvertrag wird geschlossen auf alle Zeit, als ein gerechter Vertrag, und für das in dieser Gemeinde Jedem gebührende Eigenthum. Es sind darum in diesem Vertrage auf einmal für immer abgeschlossen alle Streitigkeiten, die späterhin durch die Veränderung der Lage, und durch die Unzulänglichkeit der ausgesprochenen Worte entstehen könnten. Nicht die aus der gegenwärtigen Zeit hergenommenen Formeln gelten, (denn der Vertrag ist ja ein ewiger und auf alle Zeit;) sondern der Geist gilt, daß Jedem das Seinige in dieser Gemeinde werde, und zu allen Zeiten sei. Es sind in ihm enthalten alle künftigen Verträge über Acquisition und Dereliction, welche stets nur scheinbar sein können, indem sie eigentlich nur ein Wechsel der bleibenden Sphäre der Freiheit in den Objekten sind.

Dieser Vertrag ist also eigentlich ein Vertrag über das Gesetz, das gegenseitige Eigenthum immerfort zu ordnen, und zu erhalten; er ist nicht sowohl die Bestimmung der Wirkungssphäre eines Jeden, als das Grundgesetz, nach welchem diese Sphären immerfort bestimmt werden sollen.

Da nun, wie wir wissen, ein Wille des Rechtes, als Staat, errichtet werden muß, so ist in diesem Staate eben dieses ordnende Gesetz als auf alle Zeiten gültig niedergelegt.

Denn was einmal gerecht war in einer Zeit, und in dieser Rücksicht des Eigenthumes, das ist es nicht immerfort. Es war darum selbst damals, als es gerecht war, nur bedingt gerecht für diese Lage des Ganzen. Aber es soll herrschen das absolute Recht, d. i. das durch die Zeit in seinem Objekte wandelbare, aber in Hinsicht der Bestimmung der Freiheit alle Zeit in sich tragende. Jene Andern fassen den Begriff des Rechts auf als einen todten; wir als einen lebendigen, bildenden, umzubildenden. Die großen Unterschiede in der Anwendung werden sich finden.

4) Die Zwecke der Freiheit können verschieden sein; jedem Einzelnen wird der seine zugesichert. Giebt es nun etwa einen Zweck der Freiheit, den Alle haben müssen, und nothwendig haben, der darum Jedem zugesichert werden müßte, so gewiß gesetzt werden soll, es sei auf seine Freiheit überhaupt gedacht? Wenn

sich ein solcher gemeinschaftlicher Zweck Aller ergäbe, so wäre eine qualitative Bestimmung des Eigenthumsvertrags angegeben; es ist dieses also die oben versprochene Untersuchung über den nothwendigen Inhalt des Eigenthumsvertrages. Ich sage: es giebt einen solchen Zweck, den Jeder schlechthin als sein absolut persönliches Recht hat, das kein theilender Vertrag ihm nehmen kann, und woran dieser selbst gebunden ist. Wir machen hier also eine noch tiefere Analyse des persönlichen Rechts durch eine Synthesis.

Jeder hat das Recht der Selbsterhaltung. Die Natur hat dieselbe aber bedingt durch die Thätigkeit, nur um sicher zu gehen, den gegenwärtigen Schmerz geknüpft an die Bedrohung derselben in der Zukunft.

Wer das Recht zum Bedingten hat, hat es auch zur Bedingung. Jeder darum hat als Recht eine Sphäre der Thätigkeit, als Eigenthum, und dadurch auch das Recht der Erhaltung desselben. Jeder soll seine Thätigkeit üben können, ohne alle Rücksicht auf diese und jene.

So überhaupt, nicht mehr; Jeder hat das Recht einer ihm möglichen Thätigkeit, als dadurch erhaltend sein Eigenthum. Z. B. in Hirten- oder Jagdvölkern darf Keiner sagen: Ich will dies Stück deiner Heerden oder deiner Wälder. Geht nicht, diese Thätigkeit ist schon Jenen zugestanden. Treibe du Ackerbau. Die Natur drängt die Menschen zusammen, weil nur dadurch ihre Ausbildung möglich ist; auf Wegen, die wir sehen werden. Was in einem Hirtenstaate zu finden wäre, ist in einem ackerbauenden nicht zu finden. Wodurch ist er genöthigt, etwas Anderes zu treiben? Durch die Zusammendrängung so Vieler in diesen Raum. (Ursprünglich wollen das die Menschen nicht, sie wollen sich nicht theilen in ihrem Geschäfte; sie wollen auch keine Fabriken: aber die Natur treibt, und das Recht als Gränze des Eigenthumsvertrages bestätigt).

Schluß. Wir bekommen sonach eine nähere Bestimmung des im Eigenthumsvertrage jedem Einzelnen zugestandenen, ausschließenden Freiheitsgebrauchs. Die bestimmte Weise in dieser Vereinigung überhaupt ist mögliche Arbeit. Leben zu können, ist

das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden, ausschließend für einen gewissen Gebrauch. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben und bestehen zu können.

Folgerung. Wem dies nicht zugesichert ist, der hat kein Recht. Sobald dieses wegfällt, hört in Beziehung auf ihn aller Rechtszustand auf. Sobald Jemand nicht leben kann, ist in Beziehung auf ihn kein Vertrag geschlossen. Die Erreichung dieses Zweckes muß daher vor allen übrigen garantirt werden.

Qualität. Die Art der Arbeit muß so sein, daß man in dieser Verbindung davon leben kann. (In einem Volke von Nackten wäre das Recht, das Schneiderhandwerk zu treiben, kein Recht). Wir gestehen dir das Recht zu, solche Arbeiten zu verfertigen, heißt zugleich, wir machen uns verbindlich, sie dir abzunehmen. (Dies wird eine bedeutende Folge haben).

Quantität. Die Sphäre muß so weit sein eigen sein, daß er seinen Unterhalt dabei findet.

Alles Eigenthumsrecht gründet sich auf den Vertrag Aller mit Allen, der so lautet: wir Alle behalten dies auf die Bedingung, daß wir dir das Deinige lassen: unter der Bedingung, daß du arbeitest. Arbeit also wird Rechtsverbindlichkeit. Sobald also Jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen; der Vertrag ist also in Beziehung auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblicke an nicht mehr rechtlich verbunden, irgend eines Menschen Eigenthum anzuerkennen.

Jeder muß von seiner Arbeit leben können, heißt der aufgestellte Grundsatz. Das Lebenkönnen ist sonach durch die Arbeit bedingt, und es giebt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt worden. Da Alle verantwortlich sind, daß Jeder von seiner Arbeit leben könne, und ihm beisteuern müßten, wenn er es nicht könnte, haben sie nothwendig auch das Recht der Aufsicht, ob Jeder in seiner Sphäre so viel arbeite, als zum Leben nöthig ist, und übertragen es der für gemeinschaftliche Rechte und Angelegenheiten verordneten Staatsgewalt. Keiner hat eher rechtlichen Anspruch auf die Hülfe des Staates, als bis er nachgewiesen, daß er in seiner Sphäre alles Mögliche gethan, um sich zu halten, und daß es ihm dennoch nicht möglich gewesen. Weil man aber doch auch in diesem Falle ihn nicht umkommen lassen könnte; auch der Vorwurf, daß er nicht zur Arbeit angehalten worden, auf den Staat zurückfallen würde, so hat der Staat nothwendig das Recht der Aufsicht, wie Jeder sein Staatsbürgereigenthum verwalte. Wie nach dem obigen Satze kein Armer, so soll auch kein Müssiggänger im Staate sein.

Also insofern giebt der Eigenthumsvertrag eine von Natur und Staat aufgedrungene Thätigkeit. Was d. Erste wäre.

Der Eigenthumsvertrag schließt sonach folgende Handlungen in sich.

a) Alle zeigen Allen, und, bei Leistung der Garantie, dem Ganzen an, wovon sie zu leben gedenken. Wer dieses nicht anzugeben weiß, kann kein Bürger des Staats sein. Denn er kann nie verbunden werden, das Eigenthum der Andern anzuerkennen.

b) Alle erlauben Jedem diese Beschäftigung in einer gewissen Rücksicht ausschließlich. Kein Erwerb im Staate, ohne Vergünstigung desselben. Jeder muß seinen Erwerb ausdrücklich angeben, und Keiner wird sonach Staatsbürger überhaupt, sondern tritt zugleich in eine gewisse Klasse der Bürger, so wie er in den Staat tritt. Nirgends darf eine Unbestimmtheit sein. Das Eigenthum der Objekte besitzt Jeder nur in so weit, als er dessen für die Ausübung seines Geschäftes bedarf.

c) Der Zweck aller dieser Arbeiten ist der, leben zu können. Alle, und bei der Garantie die Gemeinde, sind Jedem Bürge dafür, daß seine Arbeit diesen Zweck erreichen wird, und verbinden sich zu allen Mitteln dazu von ihrer Seite. Diese Mittel gehören zu dem vollkommenen Rechte eines Jeden, das ihm der Staat schützen muß. Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von Allen verspricht, alles ihm Mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandene Freiheit und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeinde im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bür-

gervertrage mitgetroffen, so wie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitrag zu der erstern ist, so wie der Beitrag zu der letztern, Bedingung des Eintritts in den Staat. —

II. Wir haben gesehen: Jeder hat überhaupt Rechte nur dadurch, daß er seinen Beitrag zur Errichtung und ewigen Erhaltung des Staats leistet. Jeder hat auf sich die absolute Verbindlichkeit zu diesem Beitrage, weil darauf alles Recht sich gründet.

Worin dieser Beitrag bestehe, ist jetzt klar. Die, welche ordnen und schützen, müssen leben; dies können sie nicht durch ihre Arbeit, denn sie haben etwas Andres zu thun, als die Sicherung ihrer Selbsterhaltung durch Arbeit; also sie müssen leben durch die Arbeit der Andern. Also Arbeit für die Subsistenz der den Staat Verwaltenden ist die Rechtsverbindlichkeit Aller, ohne welche ihre Berechtigung aufhört.

Ich habe schon gestern den Sprachgebrauch: Arbeit, eingeführt. Arbeit nämlich im staatsrechtlichen Sinne ist der Gebrauch der Freiheit für Lebensbedürfnisse, oder für Subsistenz. Die Arbeit statt Andrer aber ist Abgabe. Die Staatsmacht soll zu Stande kommen durch die Beiträge Aller ohne Ausnahme, indem Jeder nur unter dieser Bedingung Mitglied des Rechtsbundes ist. Alle errichten dieselbe aus dem gleichen Grunde, und sollen die gleichen Rechte haben; Jeder muß darum sich so viel als Rechtsbürger beweisen als der Andre, d. i. Alle müssen auf die gleiche Weise zur Staatsgewalt beitragen. (Jeder muß so viel Arbeit, nicht für sich, sondern für den Staatszweck thun als der Andre).

(Nur ja hier nicht vorgegriffen über die Weise, die Abgaben zu erheben, und über die verschiedenen Systeme; es ist hier noch gar Nichts abgesprochen). Wie wir nun als das Recht des Staates fanden die Aufsicht desselben auf die Arbeit für den Zweck der eigenen Erhaltung, so kommt ihm diese Aufsicht auch zu in Absicht der Abgaben. Der Staat erhält die Aufsicht auf die Vermögensumstände eines Jeden in dieser doppelten Beziehung. (In Absicht des letztern erkennt es der Staat).

III. In diesen beiden Rücksichten ist die Freiheit des Menschen

untergeordnet dem Gesetze der Nothwendigkeit, der natürlichen sowohl, als der rechtlichen. Der Mensch hat gar keine Freiheit unter diesen Bedingungen. Nun aber ist der ganze Rechtsvertrag doch nur da für die Sicherung der Freiheit. Zur Freiheit gehört, daß ein Jeder sich seinen Zweckbegriff mit absoluter Freiheit entwerfe, daß dieser Zweckbegriff ihm nicht aufgegeben sei durch Nothwendigkeit, denn ausserdem wird der Wille ein zweites, materialiter und qualitativ ein Principiat und Produkt der Nothwendigkeit: und zwar hier der doppelten, welche die Natur ihm auflegt, und welche der Staat. Sehe man dieses noch von einer andern Seite an. Rechtszustand ist Bedingung der sittlichen Freiheit, die sittliche Freiheit aber besteht in dem Wollen eines Zweckes, der durchaus nicht in der Natur und Fakticität liegt, sondern in einer höheren Welt. Dies sonach ist die wahre Freiheit, das Vermögen übersinnlicher Zwecke.

Wir befinden uns hier in einem Widerspruche. Nach dem Satze: daß vermittelst der Errichtung einer Staatsgewalt der Wille an das Recht gebunden wird, so daß es schlechthin unmöglich ist, einen unrechtlichen Willen zu haben, ist auf diesem Gebiete, und inwieweit dieses den Menschen umfaßt, der Wille überhaupt Folge des Mechanismus, wie sich dies immer weiter zeigen wird.

Nun wird der ganze Eigenthumsvertrag geschlossen, und der Rechtszustand eingegangen, lediglich um der Freiheit willen. Aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, die Freiheit zu schützen, sehen wir grade das Gegentheil erfolgen, ihre Vernichtung.

Lösung. Jedem muß darum, nach Befriedigung seiner eigenen Nothdurft, und Erfüllung seiner Bürgerpflichten, noch Freiheit übrig bleiben für frei zu entwerfende Zwecke. Also Jedem muß Freiheit zugestanden werden innerhalb seiner Sphäre, aber so, daß er dadurch die keines Andern stört. Der Eigenthumsvertrag muß nach diesem Grundsatze geschlossen werden.

Diese Freiheit für frei zu entwerfende Zwecke (eigentlich zunächst für freie Bildung und Bildung zur sittlichen Freiheit,) ist das absolut persönliche Recht, das kein Vertrag verletzen darf,

für dessen Sicherung vielmehr der ganze Rechtsvertrag errichtet worden ist.

Es ist dadurch das Jedem absolut zukommende Eigenthum vollständig bestimmt. Der Vertrag muß so geschlossen werden, daß Jeder eine solche Sphäre für den Gebrauch seiner Freiheit als Eigenthum erhalte, in welcher ihm nach Befriedigung seiner Nothdurft und seiner Bürgerpflicht noch Freiheit, d. i. Kraft und Zeit und Raum und Recht, für frei sich aufzugebende Zwecke übrig bleibe.

Wem dies nicht geworden ist, dem ist gar kein Recht geworden, und er ist Andern nicht zum Rechte verbindlich, und die Verfassung, in der ein solcher stände, wäre für ihn keine Rechtsverfassung, sondern eine bloße Zwangsanstalt.

Damit, sagte ich, ist der Begriff des nothwendigen Eigenthumsrechtes vollendet. Wer dieses hat überhaupt, der hat sein Eigenthum; aber auch nur der. Ueber eine Quantität der Sphäre läßt sich da Nichts ausmachen. Die Quantität kehrt wieder in die Form zurück, von der sie ausging, zur Freiheit; zum Zeichen, daß die Untersuchung in sich zurückgelaufen, und darum abgeschlossen ist. Sie ist unsichtbar, und geht wieder in das Innere zurück, und vermehrt sich ihrer Quantität nach selbst in's Unendliche. Es lassen durch sie alle übrigen nothwendigen Arbeiten und Geschäfte sich formiren, und so Beides, Rechtsnothwendigkeit und freier Wille, innigst sich vereinigen. Der Gebildete benutzt, wenn er den Acker baut, ihn anders, und mit andrem Sinne, als der Ungebildete.

In dieser Sphäre ist überall Freiheit, folglich auch keine Aufsicht des Staates, wie bei den Aeusserungen der Freiheit erster Art. Daß diese Aeusserung aus meinem eigenen Entschlusse, und nicht aus äusserer Nothwendigkeit komme, gehört ja zum Wesen dieser Freiheit. Ein Jeder kann sich bilden, er muß nicht; es hängt ganz von ihm ab, ob er überhaupt in einer solchen Sphäre sich bewegen wolle. Anweisung und Unterricht dazu kann man ihm ertheilen, so viel man will; nur darf keine Zwangsanstalt

dazu sein, welche dem Willen ein äusseres Motiv würde, denn dadurch würde die Form der Freiheit wieder vernichtet.

Ein Beispiel. Diese Freiheit soll nun eigentlich die ganze Thätigkeit des Menschen durchdringen, und nicht abgesondert sein in bestimmte Zeiten und besondere Verrichtungen. Aber bis es zu dieser Durchdringung komme, möchte wohl eine sinnliche Absonderung und besondere Hinstellung nöthig sein.

Eine solche Absonderung beabsichtigte der Gesetzgeber der Juden, dem hinterher die christliche Kirche es nachgethan, durch das Gebot der Feier des siebenten Tages. Was eigentlich nur Erlaubniß sein muß, verwandelte er, um der Rohheit und Sinnlichkeit willen, in ein Gebot. Also die höhere Freiheit sollte abgesondert sein, von den nothwendigen Geschäften des Lebens, in einer gewissen Zeit. Was ist die Bedeutung dieser Absonderung? Euch selbst überlassen wird Eure Gier Euch treiben, immer zu arbeiten: oder, falls Ihr Treiber habt, deren Lastthiere Ihr seid, werden diese Euch ohne Rast und Unterbrechung anspannen. Darum sollt ihr gezwungen werden, frei zu sein, und Eure Treiber, Euch frei zu lassen. (In dieser Rücksicht muß der Staat über die Sonntagsfeier halten). In dieser Ruhe Eures Körpers werdet Ihr, so Gott will, durch lange Weile genöthigt werden an Euren Geist zu denken, zu bemerken, daß Ihr einen habt; bis diese bloßen Speculationen das thun, was sie sollen, ergreifen, und heiligen alles Euer Werktagsleben. Bei den heidnischen Völkern vertreten die Feste die Stelle des Sonntags. Doch ist darin keine solche Ordnung und periodische Wiederkehr. Moses bestimmte noch dazu das 7. Jahr. Das ist viel des Guten. Ich will ihm mein Räsonnement nicht geradezu unterlegen: aber ein tiefes Gefühl jener höheren Freiheit, und der wahren Bestimmung des Menschen zeigt wenigstens diese Seite seiner Gesetzgebung unwidersprechlich.

Wir sind auf einen wichtigen Punkt gekommen. Wir wollen gleich hier durch einige allgemeine Bemerkungen und Uebersichten ihn mehr auseinandersetzen.

1) Der Mensch wird durch den Staat in Anspruch genommen, und ist sein Werkzeug; sein Wille ist zweites, und Produkt des

Staatswillens, als des ersten. So soll es sein, und nur inwiefern es so ist, ist das Recht gesichert. Aber wo bleibt denn nun der eigentlich freie Mensch, um dessentwillen der Staat errichtet wurde? Jeder Mensch geht durch den Staat hindurch, aber er geht nicht in ihm auf, sondern sein Wille wird nur zum Theil in Anspruch genommen; der nämlich, der dahin gehört. Wir müssen daher die Gränze genau angeben, bis zu welcher der Staat dem Willen des Einzelnen Princip ist. Der Anspruch des Staates, fanden wir, geht bis auf ein bestimmtes, negatives und positives Produkt seiner Freiheit. Das negative Produkt, welches der Staat fordert, ist, Keines eigenthümliche Rechte zu stören; das positive, die Arbeit zu seiner und des Staates Erhaltung. Ganz frei dagegen bleibt ihm der Geist, mit welchem er dies Produkt liefert, und mit welchem er es selber durchdringt.

Die Gränze läßt sich sogar anschaulich machen. Er leistet, und muß leisten; das läßt sich ihm nicht erlassen. Aber, ob er mit eigenem Widerstreben seines Willens, oder wirklich aus Zwang leiste; oder ob er es thue mit gutem rechten Willen, aus Einsicht des Rechts, und der Sittlichkeit, das steht bei ihm. — Ob er auch der Form nach fremder Wille sei, oder ob er, obgleich das Produkt einem fremden Willen gemäß ist, und qualitativ dadurch gedacht wird, darin eigner Wille sein wolle, das steht bei ihm.

Resultat.

Das erste Produkt der Freiheit vom Staate ist die Erschaffung der höhern Freiheit. Sie setzt auch in diesem Sinne, wie allenthalben, sich selbst. Es ist klar; der Geist, in welchem er dieses Produkt liefert, ist Werk seiner eignen Freiheit. Gehorchen wird Jeder, und dafür weiter keinen Dank haben. Aber er kann gehorchen als gezwungener Sklave, nämlich der ganzen Anstalt, oder als freier und nach eigenem Willen. Letzteres ist der Geist des Gehorsams, der ihm übrig bleibt.

2) Diese Freiheit ist das absolut persönliche Recht des Menschen. Er hat gar kein Recht, und es ist mit ihm der Rechtsvertrag gar nicht geschlossen, wenn ihm nicht dieses Recht gesichert wird. Der Staat ist nicht der Wille des Rechts, und ist kein Staat, wenn nicht Jedem in ihm dieses Recht gesichert ist.

Der Staat hat darum zwei durchaus verschiedene Seiten und Ansichten. (Es ist wichtig diese zu unterscheiden und zu vereinigen, die Vernachlässigung davon hat üble Folgen gehabt). Er ist absolut zwingende und verpflichtende Anstalt; er hat Recht, oder eigentlicher, er ist das Recht selbst, zu einer zwingenden Naturgewalt geworden. Dieses Recht hat er aber nur unter der Bedingung einer Verpflichtung, die höhere Freiheit Aller, die Unabhängigkeit Aller vor ihm zu sichern. Ist dieses nicht in ihm geleistet, so kann er nicht von Recht reden; denn er verletzt den Mittelpunkt des Rechtes und ist selbst unrechtlich; er ist bloßer Zwang und Unterjochung.

Wie bei dem Einzelnen Recht nur erworben wird durch Verbindlichkeit; eben so ist es beim Staate. Ohne dessen Verbindlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit Aller zu sichern, hat er durchaus kein Recht. Ihr unterwerft alle Kräfte einem gemeinsamen fremden Willen. Welches ist denn nun der letzte Zweck, der durch diese Anstalt erreicht werden soll? Ich kann mir wohl denken, daß Einer sich einen willkührlichen und beliebigen Zweck, etwa der rohen Gewaltthätigkeit, der Rache, des Hasses, oder überhaupt der absoluten Herrschaft seiner Willkühr sich gesetzt habe, daß er glaube, vereinigte Kräfte seien dazu ein sicheres Mittel, und daß er das rechte Band der Ordnung und des Friedens Aller unter einander finde, und anwende. Was sind denn nun aber Alle, als Sklaven seiner Willkühr? Wozu ist der Friede und die Rechtlichkeit unter ihnen selbst, als damit er das Mittel sei, sie zu tauglicheren Sklaven zu machen?

Welches soll denn aber der letzte Zweck sein? Es giebt keinen möglichen Zweck, als die Sittlichkeit; dies ist der absolut nothwendige Zweck Aller. Nun kann dieser durch äussere und sinnliche Mittel nur so weit befördert werden, daß Alle zu der Freiheit kommen, einen sittlichen Zweck sich zu setzen. Diese Freiheit aber können Sie nicht erhalten, ausser durch Befreiung und Lossprechung von allen sinnlichen Zwecken, wie wir zu seiner Zeit gesehen haben.

Die rechtliche Form des Staates, die in allem Bisherigen liegt, beweist darum gar Nichts für die Rechtlichkeit eines gege-

benen Staates. Die einzige erweisende Bedingung derselben ist die, daß sein letzter Zweck sei die sittliche Freiheit. So findet sich das Recht wieder mit dem ganzen Systeme des Wissens verbunden, und auch in der Wirklichkeit als das, was es ist in der Idee, als die faktische Bedingung der Sittlichkeit.

Ich habe mit Bedacht den Verbindlichkeitsgrund des Staates recht scharf heraus heben wollen.

3) Die absolute Freiheit Aller muß gesichert werden durch den Staat; denn nur unter dieser Bedingung ist ein Staat. Sie muß gesichert werden auf eine sichtbare Weise, denn nur durch die Offenkundigkeit dieser Sicherung thut er dar, daß er Staat ist, und verpflichtet die Untergebenen. Aber wie kann er das? Wir haben beim Punkte des Ueberganges zu dieser Freiheit gesehen, daß sie sich in jedem Individuo nothwendig selbst mache, und nicht gemacht werden könne?

Antwort: Er kann es nur durch Anstalten für die Bildung Aller zur Freiheit. Aus folgendem Grunde. Diese Freiheit wird nicht ausdrücklich gefordert beim Schließen des ursprünglichen Bürgervertrages, denn zur sittlichen Freiheit kommt es erst durch die Rechtsverfassung hindurch: diejenigen darum, von denen vorausgesetzt wird, daß Sie sich erst in die Rechtsverfassung begeben, haben nicht jene Freiheit, noch ihren Begriff. (Ihnen heißt Freiheit, gesetzlose Willkühr). Derjenige aber, der es unternimmt, unter das Recht, wenn es so ist, sie zu bringen, kennt diese Freiheit; denn das Recht ist die Bedingung zu ihr, und wenn es wirklich als Recht verstanden wird, so wird es nur also verstanden. Er darum stellt diese Forderung, zufolge seines Begriffes, nothwendig an sich selbst. Recht ist Sicherung der Freiheit eines Jeden. Nun kann Er nicht sichern eine Freiheit, die nicht ist; er kann daher nur sichern die Möglichkeit ihres Werdens. Dies geschieht durch Anstalten zur Bildung der Freiheit für Alle, und dadurch, daß man Alle in die Möglichkeit setzt, sie zu benutzen.

Das Letztere repräsentirt sinnlich die Lossprechung von anderer Arbeit, und von anderen sinnlichen Zwecken. Zeit, Freiheit, Raum und Recht. Dies gilt für Alle, ohne Ausnahme: denn

das ist nicht das besondere Recht irgend eines Einzelnen, sondern es ist das absolut persönliche Recht eines Jeden als Menschen, um dessentwillen er allein Bürgerpflichten übernehmen kann.

Wenn nun Jemand dem, der ihn unter die Rechtsgewalt bringen wollte, antwortete: Wir wollen nun aber uns unter einander fressen und aufreiben; daß wir darüber Alle zu Grunde gehen werden, mag wohl wahr sein; aber was geht das Dich an? Wem überhaupt verschlägt es Etwas, ob ein solches Geschlecht, wie wir sind, da sei, oder nicht? Allerdings hat er Recht, daß es auf das Dasein des bloß sinnlichen Menschengeschlechtes gar nicht ankommt, und daß dieses ein Spiel des Nichts ist, um Nichts.

Gründlich kann ihm darauf nur so geantwortet werden: Ihr sollt aber da sein, erhalten werden, weil es schlechthin kommen soll zur Sittlichkeit; zur Realisation des göttlichen Bildes, und es zu dieser nicht kommen kann, ausser durch Euch. Ist aber dies der letzte Zweck der Rechtsverbindung; so muß er auch erreicht werden können durch sie, und daß es Absicht sei, sie zu erreichen, muß Jedem, der es verstehen kann, klar vor Augen gelegt werden können.

Dies geschieht eben durch allgemeine Bildungsanstalten für Alle. Hat der Staat besondere; so hat er für diese besondere Zwecke. Diese sind das absolut allgemeine Eigenthum Aller von Rechtswegen; die Spitze, und der Endpunkt alles übrigen Eigenthums. Ich bitte dieses, daß Alle solche Bildungsanstalt von Rechtswegen fordern dürfen, nicht fallen zu lassen.

Bildungsanstalten zur Freiheit, zum Vermögen, einen Willen als erstes und anfangendes zu haben, über den Staat hinaus, sich selbst Zweckbegriffe zu setzen, und übersinnliche, seien die Verpflichtung des rechtmäßigen Staates, sagte ich. Aber keinesweges etwa Anstalten zur Dressur, d. i. zur Fertigkeit und Geschicklichkeit, Werkzeuge zu sein eines fremden Willens. Das Letztere wird auch wohl der Despot und Tyrann gerathen finden; das Erstere thut allein der Staat.

Dressur zur Fertigkeit, nach einem unbegriffenen Gesetze und einem unbekannten letzten Zwecke zu handeln: ein geschicktes Zwei-

tes, Instrument zu sein: steht gegenüber der Bildung zur Fertigkeit, sich selbst Zwecke zu entwerfen, und die Gesetze, nach denen man sie erreicht, klar zu begreifen. Und so haben wir denn von Einer Seite das Kriterium des Staates und der Despotie gefunden. Es ist dieser, ob Bildung in ihm herrscht, oder Dressur.

Die erste Entwickelung der Freiheit ist die, daß der Staat, als willenbewegendes Princip wegfällt. Er geht darum darauf aus, sich aufzuheben, denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf. Der Despot kann dies nie, weil er einen solchen Zweck hat, der nie der Zweck Aller werden kann.

Der Staat aber hat schon den nothwendigen Zweck Aller selbst zum Zwecke gesetzt. Jener dagegen die Sklaverei und Unterjochung.

Anwendung des Gesagten auf das Besondere.

Lassen Sie uns jetzt den Eigenthumsvertrag durchaus anwenden auf eine allgemeine gedachte Verbindung zum Rechte. Wir kommen darauf nicht wieder, und handeln ihn dadurch ab. Der Zweck dieser Untersuchung ist, die Grundlage zu geben zu aller möglichen bürgerlichen Gesetzgebung über Mein und Dein.

1) Freiheit ist es, um welche der Vertrag geschlossen worden ist. Alles was wir übernehmen, übernehmen wir um der Freiheit willen, also das absolute Eigenthum Aller ist freie Muße zu beliebigen Zwecken, nachdem sie die Arbeit, welche die Erhaltung ihrer selbst und des Staates von ihnen fordert, vollendet haben. Nur insofern hat Jeder Eigenthum und Recht, inwiefern ihm dieses zugestanden wird. Fassen Sie diese Idee so zusammen. Alle, als Summe zusammengefaßt, (diejenigen, welche den Staat verwalten, abgerechnet), haben die absolut nothwendige Aufgabe, immerfort sich selbst im Einzelnen und Ganzen zu erhalten. Alle, sage ich nicht etwa Jeder für sich: Alle gemeinschaftlich, müssen immerfort für die Erhaltung eines Jeden, der im Bürgervertrage mit eingeschlossen ist, stehen; Alle auf dieselbe Weise, nach denselben Rücksichten; darum zu gleichen Theilen.

Diese Masse von Arbeit muß vollendet werden; denn nur unter dieser Bedingung ist ein Rechtsverein, und hat ein Jeder sein Recht.

In diesen Arbeiten soll nun aber nicht aufgehen ihre ganze Zeit und Kraft: ausserdem hätten sie kein Recht, denn sie hätten keine höhere Freiheit. Es muß darum in der Staatsverfassung bestimmt sein: von der Zeit und Kraft des Ganzen der arbeitenden Stände geht so viel auf den Staatszweck, dieser aliquote Theil der ganzen Kraft: und so viel bleibt übrig.

2) Dieses Verhältniß der Arbeit des Ganzen zu seiner Muße kann in verschiedenen Staaten sehr verschieden sein. Den Ackerbau vorausgesetzt als die eigentliche Grundbeschäftigung; wird ein unergiebiger Boden mehr Bearbeitung erfordern, als ein ergiebiger. So erspart die Arbeit fremde Kraft der Thiere, Zweckmäßigkeit der Maschinen, Vorrath von allerlei Bedürfnissen, damit man sich immer die beste Zeit für die Bearbeitung aussuchen könne.

Dieses so angegebene Verhältniß bestimmt dasjenige, was man meint, wenn man von National-Vermögen, Armuth oder Reichthum gesprochen hat; oder auch von Staatsvermögen und Staatskraft. Der Unterschied, den man da hat machen wollen, ist heillos, und gründet sich auf die Unkunde des Staates. Es giebt keine Gemeinschaft ausser im Staate, und durch den Staat. Sie denken sich den Staat nur als einen Despoten, oder denken ihn wenigstens nur als berechtigte Zwangsgewalt, nicht zugleich als verpflichtete, befreiende Gewalt. (Darüber ex professo zu seiner Zeit).

Daß ich dieses Verhältnisses hier erwähnen muß, ist klar. Ich will über die Regeln sprechen der Vertheilung an die Einzelnen, aber da muß ich das zu theilende Ganze kennen. Dieses ist nun das Eigenthum des Ganzen, d. i. die Muße, die Allen nach vollbrachter Arbeit bleibt. (Daß das Eigenthum bisher nicht so bestimmt worden ist, beweist nur, daß sie nicht aus der Tiefe des Begriffs ausgingen, sondern oberflächlich von der Erscheinung abschöpften).

Je weniger Muße die durch den Staatszweck geforderte Ar-

beit übrig läßt, desto ärmer, je mehr Muße sie übrig läßt, desto vermögender ist das Ganze. Jeder hat als Theil der Muße $^{6}/_{7}$ $^{5}/_{7}$ $^{4}/_{7}$ u. s. f.

3) Der durch den Staat gesicherte Endzweck aller Verbindung der Menschen zum Rechte ist Freiheit, d. i. zuvörderst Muße. Diese ist also der eigentliche Zweck, und die Arbeit nur das aufgedrungene Mittel. Es gehört zur Freiheit, das Mittel immerfort zu verringern, versteht sich jedoch also, daß der Endzweck erreicht werde: also es ist ein Zweck des Staates, das Verhältniß der Arbeit des Ganzen zu seiner Muße immerfort günstiger zu machen, d. h. den Nationalreichthum zu vermehren.

4) Welche noch andern Pflichten dadurch dem Staate obliegen, davon zu seiner Zeit: hier nur die Eine hierher gehörige Betrachtung.

Erfahrungssatz.

Es wird Arbeit erspart, wenn die verschiedenen Zweige derselben vertheilt werden: wenn Jeder es zur Uebung und Fertigkeit in Einer bringt; Jeder nur das ausschließend treibt, was er gelernt hat; so ergiebt sich aus weniger Arbeit und Anstrengung der Einzelnen ein größeres Resultat von Produkten der Arbeit für das Ganze. Es wird also Muße gewonnen.

Da nun der Staat schlechthin verbunden ist, Muße für Freiheit und Bildung herbeizuschaffen; und da sich wenigstens für den Arbeiter kaum ein anderes Mittel der künstlich und durch Berechnung herbeigeführten Muße denken läßt, als diese Vertheilung; so kann man wohl sagen, daß der Staat verbunden sei, diese Vertheilung der Zweige der durch den Staatszweck aufgegebenen Arbeit einzuführen.

Nach dieser Ansicht würde in einem vernunftgemäßen Staate nach Maaßgabe der Theilung der gemeinsamen Arbeit, die arbeitende Klasse überhaupt, (d. i. Jeder, der nicht zu den Staatsbeamten gehört), zerfallen in verschiedene arbeitende Stände, welche durch die Theilung ausschließende Eigenthumsrechte bekommen. Wir werden einsehen können, wie diese Verhältnisse nach dem Rechte zu ordnen seien, und so das Civilgesetz von einem höheren Standpunkte aus umfassen können.

Unsere Aufgabe ist also: die gemeinsame Arbeit für den Zweck des Staates nach ihren Eintheilungsgründen für besondere arbeitende Stände zu erfassen.

Der Grundzweck aller Arbeit, fanden wir, ist die Selbsterhaltung, und zwar die physische, eben von Menschen; (auch der Staatsbeamten; sie müssen leben und sich ernähren ohne eigene Arbeit für die Ernährung).

Der Mensch ernährt sich von organisirter Materie aus dem Pflanzen- und Thierreiche (Angewandtes Naturrecht S. 35.).

Es ist zu erwarten, daß, wenn durch Kunst und nach einem freien Begriffe sich mehrere Menschen in einem Raume zusammendrängen, als die sich selbst überlassene Natur auf demselben zusammengebracht haben würde, diese sich selbst überlassene Natur sie auch nicht nähren würde; daß also die Organisation gleichfalls unter die begriffsmäßige Kunst gebracht werden müsse. (Ebend. S. 36.).

So wird es also zuvörderst bedürfen der Beförderung der Vegetation mit Kunst und Berechnung derselben auf unsere Zwecke. Die Natur erzeugt die Pflanzen durch einander, wir werden sie absondern müssen. Sie hält ein Gleichgewicht unter den hervorgebrachten, wir werden das Nährendere, leichter Aufzubewahrende, Nützlichere vorziehen, die anderen unterdrückend. So entsteht der Ackerbau.

Also, daß der Boden uns Nahrung liefere, ist die Bedingung ohne welche nicht. Auch Fleisch bedürfen wir; aber dieses Fleisch kommt zuletzt wieder aus dem Pflanzenreiche, das vielleicht auch für die Viehzucht einer besonderen Fürsorge bedarf, weshalb die Viehzucht recht füglich mit dem Ackerbau vereinigt werden sollte.

Der Ackerbau bleibt darum immer die erste und die Grundarbeit, und die Bedingung aller anderen. Dieser Stand ist der erste Stand. — Ich will die streng rechtliche Bestimmung gleich an die Spitze stellen. Der Staat garantirt immerfort allen seinen Bürgern ihre physische Erhaltung als ihr Recht, also das Vorhandensein der nöthigen Nahrungsmittel.

Inwiefern nun in einem bestimmten Staate diese Nahrungsmittel lediglich durch den Ackerbau gewonnen werden, garantirt der Staat, daß der Ackerbau stets in dem Zustande sei, um diese Nahrungsmittel zu liefern.

Der Staat hat darum das Zwangsrecht auf Jeden, daß er sich dieser ersten der Staatsarbeiten widme, falls er seiner Hände dazu bedarf; und es haben nicht Mehrere das Recht, auf andere Zweige der Arbeit sich zu legen, als ihrer von jener Grundarbeit erspart werden. Des Gebotes: du sollst arbeiten, erste Bedeutung in einem ackerbauenden Staate ist die: du sollst den Acker bauen. Etwas Anderes bedeutet es nur, inwiefern jenes Gebot cessirt.

Die Organisation schreitet in einer Zeitdauer fort nach gewissen Gesetzen, in deren Ausübung die Natur nicht gestört werden darf. Es ist daher für die Erreichung des beabsichtigten Zweckes schlechthin nothwendig, daß in jedem gepflegten Theile des Pflanzenreichs alles so bleibe, wie der Pfleger desselben es erkannt hat, indem er in seinem weitern Verfahren darauf rechnen muß; daß ihm sonach der Boden, auf welchem er baut, ausschließend zugestanden werde für diesen Gebrauch des Anbaus. —

Deduktion des Eigenthumsrechtes des Landbauers.

Satz: Das Recht des Ackerbauers an Grund und Boden ist das, auf demselben zu erbauen, diesem declarirten, und ihm zugestandenen Zwecke seiner Arbeit den Acker zu unterwerfen. Ein anderes Recht des Einzelnen an Grund und Boden giebt es nicht. Es giebt also kein Grundeigenthum. Darin sitzt so recht die Quelle der verkehrten Ansicht, und verkehrten Praxis, die wir freilich durch unsere Philosophie nicht auf einmal ausrotten werden, und sie nur nicht, wie Viele, beschönigen wollen.

I. Directer Beweis. Recht ist die Entscheidung des Streites des freien Handelns Mehrerer. Ein solcher Streit ist in Beziehung auf den Boden denkbar, nur inwiefern Mehrere ihn bearbeiten wollen zu irgend einem ausschließenden Zwecke, und ausserdem nicht. Darauf zu gehen z. B., sich darauf zu bewegen, ist kein ausschließender Zweck. Ausschließend wird der Zweck nur durch einen bestimmten Gebrauch des Bodens.

Das entgegengesetzte System stellt auf ein Recht, vom Boden auszuschließen, ohne ihn selbst zu gebrauchen. Das muß es behaupten. Woher soll nun ein solches Recht kommen? Doch wohl nur aus einem Vertrage mit Andern? Dies gesetzt: wozu soll es dienen? Um diejenigen, die ihn bearbeiten wollen, unter Bedingungen zu setzen, daß sie eben für uns mit oder für uns am Allervorzüglichsten, ihn bearbeiten müssen. Sind nun diese im Vertrage betrachtet worden als uns gleich? Die erträglichste Erklärung wäre noch, daß sie diesen Platz und dieses Verhältniß haben durch einen Vertrag, an den jene Uebrigen nicht Theil genommen haben, in den sie auch immermehr eingewilligt haben würden; denn er stützt sich auf Ungleichheit. Aufgestelltermaaßen haben sie also gar keine Verbindlichkeiten übernommen, indem sie den Andern welche auflegten. Die absolute Nullität eines solchen Vertrages leuchtet ein. — Jene sind allein die Verpflichtenden, diese allein die Verpflichteten. Woher kommen denn diese Begünstigungen und Vorrechte? (Daß sie Privilegirte, Begünstigte sein wollen, ist offenbar). Sie werden antworten: Wir sind eher da gewesen? Aber Ihr habt in der That Euch Nichts zugeeignet, denn nur die Arbeit vollendet die Zueignung. Also auf Macht stützt sich ihr Vorrecht. Sie können Jedermann vom Boden verjagen, der nicht in ihre Bedingungen eingehen will. (Auch dies vermögen sie wohl nur durch ihren Bund mit einander): Macht aber giebt kein Recht.

Dieses Letztere nun, ihre Macht, giebt eine rechtfertigende Ansicht darin, die wir nicht etwa um zu beschönigen, sondern um vollständig zu sein, anführen. Dadurch werden sie nun Beschützer dieses Grundes gegen auswärtige Gewalt. Dazu treibt sie ihr eignes Interesse. Dasselbe treibt sie, auf Ordnung und Gesetzmäßigkeit unter den ihnen Unterworfenen sowohl, als unter den sämmtlichen Unterworfenen zu halten. Denn durch das Erste wird der Ertrag des Bodens geringer, und durch das Letztere werden die eigenen gegenseitigen Rechte der Begünstigten angetastet. Sie haben sich ja gegenseitig ihren Boden garantirt, und

Keines Unterthan kann den eines Andern Herrn antasten, ohne zugleich den Herrn anzutasten. Sie werden darum die Regenten, die Staatsgewalt. Sind sie nun dieses, so kommt ihnen zu allerdings 1) Grundeigenthum, wie ich gleich zeigen werde, daß dieses dem Staate zukomme; 2) das Recht, für sich arbeiten zu lassen, und die Bearbeitung nur gegen die für die Staatsgewalt zu tragenden Lasten zuzugestehen. Also, in Rücksicht der Qualität des Verhältnisses käme Alles so ziemlich wieder auf das durch das Rechtsgesetz Geforderte zurück. In Rücksicht der Form aber: 1) Diese vorgegebene Staatsgewalt ist gar nicht von der Gemeinde errichtet worden, sondern sie hat sich selbst errichtet und constituirt. 2) Nicht um des Rechts willen sondern um des Vortheils willen, unterordnen sie die Unterthanen dem Gesetze, während sie denselben gegenüber gar keins haben: (unter sich haben sie das ihres ursprünglichen Vertrages oder vielmehr: sie stehen unter einander im Bündnisse; ein Bündniß der Begünstigten unter sich). 3) Da der Vortheil oben an steht, und der leitende Begriff ist, so wird das Recht eingeführt, nur inwieweit der Vortheil der Begünstigten es erheischt.

Anmerkung: 1) Es ist wahr, daß die Staaten des modernen Europa so entstanden sind, durch Eroberung. (Die documentirte Macht, Jeden vom Lande zu vertreiben). Glück war das Einigungsband ihres Anführers.

2) Es ist wahr, daß sie auch nicht füglich anders entstehen können: daß darum in einer solchen Nothverfassung sich das Recht erst entwickeln muß.

3) Es ist aber auch wahr, daß uns dies Nichts angeht. Wir entwickeln den Begriff des Rechts, als ein Soll, ohne Frage nach dem empirischen: wie ist's, oder wie kann es werden? In diesem liegt schlechthin nicht die Möglichkeit eines Grundeigenthums für den Einzelnen, sondern allein die des Rechtes des ausschließenden Gebrauchs zum Anbau.

Der Staat allein hat das Recht des Grundeigenthums. Zuvörderst als das Recht, ihn nach seinem Zwecke der Erhaltung Aller zum Anbau zu verleihen, die Einzelnen damit zu belehnen. Sodann: ihn zu vertheidigen gegen alle Auswärtigen, und

diese auszuschließen von Vortheilen und vom Gebrauche. Dieses gehört aber noch nicht hierher, sondern in das Völkerrecht.

II. Negativer Beweis. Der Boden ist die gemeinschaftliche Stütze der Menschheit in der Sinnenwelt, die Bedingung ihres Bestehens im Raum, sonach ihrer ganzen sinnlichen Existenz, die Erde, insbesondere als Masse betrachtet, ist gar kein möglicher Gegenstand eines Besitzes; denn sie kann, als Substanz, keinem möglichen ausschließenden Zwecke eines Menschen unterworfen werden: von dem Gebrauche eines Dinges aber alle Uebrigen ausschließen, ohne selbst einen Gebrauch desselben angeben zu können, ist nach dem Obigen widerrechtlich. Also das Recht des Landbauers auf ein bestimmtes Stück Grund und Boden ist lediglich das Recht, darauf Produkte zu erbauen, und jeden Andern von diesem Anbaue und von jedem andern Gebrauche dieses Grundstücks, welcher jenem Gebrauche widerstreitet, auszuschließen.

1) Also das Recht, zu bauen, aber kein Grundeigenthum.

2) Der Landbauer hat sonach nicht das Recht, einen dem Ackerbaue unschädlichen Gebrauch desselben Grundstückes zu hindern; z. B. den Bergbau, oder die Hutung auf dem abgeärndteten und jetzt nicht mehr zu besäenden Acker, falls er nicht selbst das Recht hat, Vieh zu halten.

Die Aecker werden an die Einzelnen unter der Garantie des Staates vertheilt, und durch Gränzsteine bezeichnet, damit gewisses Recht sei. Einen Gränzstein zu verrücken, ist demnach ein Verbrechen gegen den Staat, indem es das Recht unsicher macht.

Jeder Landbauer, der Nichts wäre als dies, müßte durch die Bearbeitung seines Ackers seinen Unterhalt gewinnen können. Könnte er dieses durch alle seine Arbeit nicht, so müßte eine neue Vertheilung vorgenommen, und ihm zugelegt werden laut den oben entwickelten Grundsätzen. Ob Jeder seinen Acker wenigstens in soweit bearbeite, daß er seinen Unterhalt darauf gewinnen könne, darüber steht er unter der Aufsicht des Staates.

Hieraus ergiebt sich A) das Eigenthumsrecht des Landbauers an Grund und Boden: wobei er indeß, laut Obigem,

kein Recht hat, einen andern ihm unschädlichen Gebrauch desselben zu verhindern. So Bergbau.

B) Das Recht des Bergbau's. — Der Staat hat kein ausschließendes Recht auf denselben, aber er qualificirt sich zur Bearbeitung desselben als Repräsentant der Gemeinde. Demnach ist er natürliches Regale, wie die Forsten: — überlassen den Lohnarbeitern. Die Hauptsache ist, daß ein ausdrückliches Gesetz die Bürger von der Besitznehmung ausschließe. Nichts darf unbestimmt bleiben: ausserdem ist der Eigenthumsvertrag nicht umfassend. Alles soll seinen Herrn haben, oder eine Regel, nach der es einen bekomme.

(Weiter ausgeführt: angewandtes Naturrecht, S. 41—44.).

C) Das Recht 1) des Besitzes von zahmen Thieren, Zuchtvieh. Der Beweis des ausschließenden Eigenthums ist zu führen; hierüber die vorzuschlagenden Gesetze und Regeln. — 2) der Benutzung von wilden (ungezähmten) Thieren: Jagd — Fischerei.

(Weitere Ausführung a. a. O. S. 44—56.)

D) Alles dieses zusammengenommen ist hervorbringende Arbeit, die Arbeit für den Gewinn des Naturproduktes, bloß als solchen, er sei nun durch Nachhülfe der natürlichen Produktion, wie beim Feldbaue und der Viehzucht, oder daß die ohne alle Anleitung der Kunst von der Natur hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, der wilden Forstbenutzung, der wilden Fischerei und der Jagd. Wir wollen deshalb diese Eine Hauptklasse der Arbeiter für den Staat mit einem allgemeinen Namen nennen: die Producenten, oder besser die Hervorbringer.

Nun ist es sehr möglich, daß diese rohen Produkte noch einer besonderen Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu sein. Es ist daher zu erwarten, daß andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden, und dieses giebt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die der Verarbeiter oder Künstler. Der Unterschied

ist scharf und die Benennung vollkommen richtig. Alle die Vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr Nichts vor, sondern versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft: die, welche bloß Produkte aufsuchen, thun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäft vollendet hat, ist die Arbeit der Producenten zu Ende, das Produkt ist reif, oder das rohe Produkt ist da. Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur daran rechnen, indem der Bildungstrieb des Produktes entweder schon durch die Reife getödtet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck tödten müssen. Sie setzen die Theile ganz nach ihrem eignen Begriffe zusammen, und in ihnen selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zu Stande Gebrachtes heißt ein Kunstprodukt. Jeder Faden der Spinnerinn ist ein solches.

1) Es ist, falls es erkannt worden, Pflicht des Staates und Recht der Bürger, daß dies Recht, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu verarbeiten, einem besonderen Grundstande ausschließend übertragen werde, denn dadurch wird Freiheit und Muße gewonnen, und diese soll gewonnen werden.

Der Ackerbauer muß zu jeder Stunde ganz seiner Feldarbeit leben, der Verarbeiter dagegen seiner Arbeit. Keiner muß durch den Andern gestört werden. a) Ist es den Einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe sich selbst zu machen, da ja so viel Zeit vom Ackerbaue übrig bleibt? Dies konnte nur im äussersten Elende, und bei der übelsten Organisation eines Staates Einem einfallen, wer seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brachte, und dem es an einem anzubietenden Aequivalent gänzlich mangelte; denn ausserdem würde er Nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Das Spinnen ist gut, als Nebenbeschäftigung der Frauen. b) Sollen dagegen die Handwerker auf dem Lande und in Ackerstädten zugleich den Feldbau treiben, nach der Voraussetzung, jeder Mensch in denselben sei ein Feldbauer, und sei dieses eigentlich? Alsdann soll ein solcher Handwerker nur für sich, der eigentliche Landbauer soll aber auch für Andere gewinnen. Auch wird alsdann der Ackerbau nie Kunst, weil er eben Neben=

kein Recht hat, einen andern ihm unschädlichen Gebrauch desselben zu verhindern. So Bergbau.

B) Das Recht des Bergbau's. — Der Staat hat kein ausschließendes Recht auf denselben, aber er qualificirt sich zur Bearbeitung desselben als Repräsentant der Gemeinde. Demnach ist er natürliches Regale, wie die Forsten: — überlassen den Lohnarbeitern. Die Hauptsache ist, daß ein ausdrückliches Gesetz die Bürger von der Besitznehmung ausschließe. Nichts darf unbestimmt bleiben: ausserdem ist der Eigenthumsvertrag nicht umfassend. Alles soll seinen Herrn haben, oder eine Regel, nach der es einen bekomme.

(Weiter ausgeführt: angewandtes Naturrecht, S. 41—44.).

C) Das Recht 1) des Besitzes von zahmen Thieren, Zuchtvieh. Der Beweis des ausschließenden Eigenthums ist zu führen; hierüber die vorzuschlagenden Gesetze und Regeln. — 2) der Benutzung von wilden (ungezähmten) Thieren: Jagd — Fischerei.

(Weitere Ausführung a. a. O. S. 44—56.)

D) Alles dieses zusammengenommen ist hervorbringende Arbeit, die Arbeit für den Gewinn des Naturproduktes, bloß als solchen, er sei nun durch Nachhülfe der natürlichen Produktion, wie beim Feldbaue und der Viehzucht, oder daß die ohne alle Anleitung der Kunst von der Natur hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, wie beim Bergbau, der wilden Forstbenutzung, der wilden Fischerei und der Jagd. Wir wollen deshalb diese Eine Hauptklasse der Arbeiter für den Staat mit einem allgemeinen Namen nennen: die Producenten, oder besser die Hervorbringer.

Nun ist es sehr möglich, daß diese rohen Produkte noch einer besonderen Zubereitung durch die Kunst bedürfen, um den Zwecken der Menschen angemessen zu sein. Es ist daher zu erwarten, daß andere Staatsbürger sich lediglich dieser Verarbeitung der rohen Materialien für die Zwecke ihrer Mitbürger widmen werden, und dieses giebt eine zweite Klasse der Staatsbürger, die der Verarbeiter oder Künstler. Der Unterschied

ist scharf und die Benennung vollkommen richtig. Alle die Vorhergenannten überlassen die Natur ganz ihr selbst, sie schreiben ihr Nichts vor, sondern versetzen sie nur unter die Bedingungen der Anwendung ihrer bildenden Kraft: die, welche bloß Produkte aufsuchen, thun nicht einmal dies. Sobald die Natur ihr Geschäft vollendet hat, ist die Arbeit der Producenten zu Ende, das Produkt ist reif, oder das rohe Produkt ist da. Die von der zweiten Klasse treten nun ein, die gar nicht mehr auf die Beihülfe der Natur daran rechnen, indem der Bildungstrieb des Produktes entweder schon durch die Reife getödtet ist, oder sie selbst ihn für ihren Zweck tödten müssen. Sie setzen die Theile ganz nach ihrem eignen Begriffe zusammen, und in ihnen selbst, nicht in der Natur, liegt die bewegende Kraft. Etwas auf diese Art zu Stande Gebrachtes heißt ein Kunstprodukt. Jeder Faden der Spinnerinn ist ein solches.

1) Es ist, falls es erkannt worden, Pflicht des Staates und Recht der Bürger, daß dies Recht, gewisse Gegenstände auf eine gewisse Weise zu verarbeiten, einem besonderen Grundstande ausschließend übertragen werde, denn dadurch wird Freiheit und Muße gewonnen, und diese soll gewonnen werden.

Der Ackerbauer muß zu jeder Stunde ganz seiner Feldarbeit leben, der Verarbeiter dagegen seiner Arbeit. Keiner muß durch den Andern gestört werden. a) Ist es den Einzelnen zu verbieten, ihre Holzschuhe sich selbst zu machen, da ja so viel Zeit vom Ackerbaue übrig bleibt? Dies konnte nur im äussersten Elende, und bei der übelsten Organisation eines Staates Einem einfallen, wer seine Zeit und Kräfte wenig in Anschlag brachte, und dem es an einem anzubietenden Aequivalent gänzlich mangelte; denn ausserdem würde er Nichts dabei gewinnen, sondern vielmehr verlieren. Das Spinnen ist gut, als Nebenbeschäftigung der Frauen. b) Sollen dagegen die Handwerker auf dem Lande und in Ackerstädten zugleich den Feldbau treiben, nach der Voraussetzung, jeder Mensch in denselben sei ein Feldbauer, und sei dieses eigentlich? Alsdann soll ein solcher Handwerker nur für sich, der eigentliche Landbauer soll aber auch für Andere gewinnen. Auch wird alsdann der Ackerbau nie Kunst, weil er eben Neben=

sache ist. Beides ist gegen die Regel eines höher sich bildenden Staates, gegen die der Sparsamkeit und Mußegewinnung.

2) Dieser Grundstand der Künstler verarbeitet die Produkte nicht bloß für sich, sondern für Alle, wie er denn auch nicht von seinen Produktionen, sondern von den Naturprodukten lebt; er muß daher von seiner Arbeit leben können, unter der Garantie des Staates, und frei von Verantwortlichkeit. Denn der Vertrag des Staates mit jedem Einzelnen lautet: gegen Arbeit, Leben, und die auf den Theil eines Jeden kommende Muße.

Die Bedingung aber, daß dieser Stand leben könne, ist die, daß die Menge der Produkte über das Lebensbedürfniß der Landbauer und der Staatsbeamten hinaus da sei, die der verarbeitende Stand zu seinen Lebensbedürfnissen bedarf.

Folge: In keinem Staate darf also mehr Verarbeitung des rohen Naturproduktes sein, als der Ackerbau trägt, und bezahlen kann: ausserdem könnte der verarbeitende Stand nicht leben.

Die Regel ist also: Ein solcher Zustand der Produktionen nach Maaßgabe der ursprünglichen Fruchtbarkeit, der Menge der Hände, die sich ihm widmen, der durch Maschinen und mitarbeitende Thiere unterstützten Kraft derselben, macht möglich diese Höhe der Bearbeitung, des rohen Stoffes, die da erfordert so viel Zeit (der Ungenutzheit des Stoffes während dieser Arbeit); und so viel Menschenkraft: denn der Stoff muß von der Produktion geliefert werden, und muß entbehrt werden können; die Arbeiter müssen ihre Nahrung von daher erhalten.

Das Gegentheil ist nicht etwa unräthlich, und unpolitisch, — dies geht uns Nichts an, und das sagen Andere auch, sondern es ist widerrechtlich. Es ist sodann dem Stande der Verarbeiter ein ursprüngliches Menschenrecht, leben zu können von seiner Arbeit, nicht gesichert. Es muß an Nahrung und Absatz fehlen.

Ich sagte: ein solcher Zustand der Produktion macht diese Höhe der Bearbeitung möglich. Nicht etwa auch nothwendig? Wenn so viel Hände = x, mit ihrer Arbeit an der Produktion beschäftigt, hinreichen, die Staatsbeamten und noch so viele Menschen = y zu ernähren, sollen sie sie denn nicht ernähren? Sollen lieber Alle weniger arbeiten? Es ist aber die Voraussetzung, daß die Arbeiten nicht übertrieben sind, (denn ausserdem gäbe es ein andres Resultat)! Also nein; sie sollen sie ernähren. Aber umsonst, und so, daß Jene dabei müssig sind? Dies ist schlechthin keines Menschen Recht, und eine unverschämte Forderung. Also sie sollen auch arbeiten für ihre Nahrung, nach ihrem Maaße. Was sollen sie aber arbeiten? Sie sollen die Produkte weiter verarbeiten. Wir müssen also sagen, solcher Zustand der Produktion setzt, — macht gebührend diese Höhe der Bearbeitung. — Die Verbindlichkeit des Staates gegen den Grundstand der Verarbeiter läßt am Besten sich fassen als ein Vertrag der Producenten mit den Künstlern unter der Garantie des Staates, der also lautet: Ihr liefert uns die und die Arbeit, von der und der erforderlichen Güte, Wir dagegen liefern Euch Eure Nahrung, die Produkte. Eins gesetzt, ist das Andere gesetzt, liefert Ihr Eure Arbeit nicht so, so dürft Ihr von uns die Nahrung nicht fordern, für die Arbeit werdet Ihr sie aber gewiß erhalten, d. i. Ihr sollt leben können, wenn Ihr arbeitet. —

Es sind im Allgemeinen zwei Klassen der Verarbeiter zu unterscheiden: 1) solche, die bloß ihre Arbeit aufwenden, denen aber das Materiale nicht zu eigen gehört, operarii, Lohnarbeiter; und 2) solche, denen der Stoff und darum die ganze Waare als Eigenthum gehört, opifices. Den Ersteren muß Arbeit, den Letzteren Absatz ihrer Waaren durch den Staat garantirt werden.

Darin liegt 1) die Nothwendigkeit der Vergünstigung des Staates für jeden Einzelnen, sich der Verarbeitung zu widmen. (Oben nannten wir dieselbe die Lossprechung von dem Grundstande der Producenten). Der Staat muß einem Jeden erlauben, wovon er leben will, weil nur er übersehen kann, ob er davon werde leben können. 2) Die Garantie des Staates, zu der er verpflichtet ist.

Gleich hier, wo die Sache noch einfach ist, dies gefaßt. Es streitet dies gegen die gewöhnlichen Ansichten, und wir werden noch Folgerungen daraus ziehen, die noch mehr mit denselben streiten. Man sagt gewöhnlich: der Absatz der Fabrikanten geht uns Nichts an: da sehe er zu, daß er seine Produkte los wird.

Er hat uns nicht gefragt, da er sie machte. Zuvörderst ist dies in den meisten Fällen nicht wahr. Ihr habt thörig Fabriken befördert: dann aber, wenn es auch wahr wäre, hättet Ihr es leiden sollen? Ohne Eure Erlaubniß darf Nichts gemacht werden. Sind denn die Menschen unter Euch wie die wilden Waldvögel, um deren Treiben sich Niemand bekümmert, deren Existenz aber darum auch vogelfrei ist? Jedem Bürger ist sein Leben garantirt, darum steht auch die Weise, wie er es gewinne, unter der garantirenden Gewalt. Ihr sprecht von Bürgern: da liegt's eben, Ihr habt unter Euch Wilde, die nicht einmal Bürger sind. Aber innerhalb eines Staates kann, ohne die höchste Unordnung und Unrechtlichkeit anzurichten, Keiner, der Menschen Angesicht trägt, leben, ohne Bürger zu sein. Ist es nicht Rechtsverletzung an ihm, so ist es Rechtsverletzung an den Bürgern.

Es ist hier immer die Voraussetzung, daß die ganze Menschheit Einen Staat bilde, daß darum der Verarbeiter nirgends her, als von seinem landbauenden Mitbürger Nahrung und Absatz erwarten kann, weil anderwärts das Land nicht gebaut wird. Diese Voraussetzung ist der reinen Rechtslehre nothwendig. Wie durch die Theilnahme mehrerer Staaten und den Austausch der Fabrikate gegen Produkte die Verhältnisse verändert werden mögen, werden wir sehen. Die absolute Pflicht jedoch eines jeden besonderen Staates, seinen Bürgern gegen seine Arbeit Leben, und seinen gebührenden Theil von Muße zu garantiren, ändert sich dadurch nicht, und fällt nicht weg. Keineswegs fällt dadurch die Garantie anheim einem blinden Handelsgleichgewichte, (daß, wenn nur Waaren sind, sich Abnehmer, und wenn Abnehmer sind, sich Waaren finden werden:) das sie sich in ihrer Verlegenheit ausgedacht haben, so sehr auch Vernunft und Erfahrung widersprechen.

So ist im Allgemeinen das Verhältniß des producirenden zum verarbeitenden Stande.

Es folgt, daß die höchst mannigfaltige Bearbeitung der Produktenmasse als ein Ganzes gedacht, wiederum werde vertheilt

werden in besondere Bearbeitungszweige, in jenem Einem Grundstande untergeordneten Stande, nach Verschiedenheit des Stoffes, den sie bearbeiten, (Arbeiter in Gold, Silber, Wolle, Leinen) nach Verschiedenheit der Kunstfertigkeit, und dergl. überhaupt nach demselben Princip, nach welchem die erste Vertheilung vorgenommen wurde, um bei Einziehung derselben Arbeitssumme Muße zu gewinnen für Alle, und nach der Regel derselben. Je ergiebiger der Ertrag der Muße und der Krafterspарung ist, desto besser ist die Eintheilung. Der Staat ist verbunden, die beste zu machen, aber nicht verbunden, sie zu kennen: er richtet sich nach seiner Erkenntniß. Es hat sich eben gemacht.

1) Von keiner Klasse dürfen mehr sein, als der gesammte Zustand des Ackerbaues, und der übrigen Fabrikation erfordert. Jedem Einzelnen ist Absatz versichert, an die andern Staatsbürger, versteht sich; der Absatz aber kann nicht größer sein denn das Bedürfniß Aller: er ist darum nur in diesem Maaße zu sichern, und in diesem Maaße können darum bei jedem Zweige Arbeiter angestellt werden.

Wie Keiner der Kunst überhaupt sich widmen kann, so kann er es auch keiner besondern Kunst ohne Meldung beim Staate und dessen Erlaubniß.

So wie der ganze verarbeitende Stand immer geschlossen ist, eben so ist auch jede besondere Klasse (Zunft) nothwendig geschlossen: (sie darf sich nicht in's Unbedingte und Willkührliche vermehren, ohne Berechnung und Erlaubniß des Staates).

Ihr Verhältniß läßt sich am Besten so fassen: alle Staatsbürger schließen unter der Garantie des Staats den Vertrag: Ihr liefert uns diese Arbeit, jeder Einzelne aus Euch nach dem auf ihn kommenden Antheil gut und tüchtig, wir dagegen nehmen sie Euch gegen das gebührende Aequivalent ab. Würde die Zunft nicht tüchtige Arbeit liefern, so verlöre sie ihr durch den Vertrag erlangtes Recht; daher ist die Prüfung eines Jeden, der in die Zunft aufgenommen werden will, eine Sache des Staates; der Zunft selbst kann dieselbe nicht anheim fallen, denn sie würde auf alle Mißbräuche halten, und sich dem Fortgange der Kunst

widersetzen; darum müssen andre Commissionen dazu angesetzt werden.

Durch die Vertheilung der gesammten Arbeit, durch welche Muße gewonnen werden sollte, ist den gesammten Bürgern eine neue Last erwachsen; das, was Jeder bedarf, ist bei den Producenten, und bei den verschiedenen Arten der Künstler zerstreut; Jeder hat bei sich nur das, was er selbst erbaut, oder aufsucht, oder fabricirt; dies ist aber nach der Vertheilung nur ein kleines Ingrediens des gesammten Bedarfs. (Der Staatsbeamte vollends hat gar Nichts). Jeder mag darum auf der Oberfläche des Staates herumsuchen, und sehen, ob er einig wird, ein Aequivalent findet u. s. f.

Dieses ist nur dadurch zu heben: es muß ein dritter Stand errichtet werden, der den Austausch besorgt. Wir wollen gleich den strengen Begriff desselben aufstellen. Es wird gefordert ein Stand, wo für Jeden kundig das gesammte Produkt der Staatsarbeit nach allen seinen Theilen wieder beisammen gefunden wird. Sein Zweck ist die Vereinigung der durch die Vertheilung der Arbeitszweige entstandenen Zerstreuung. Dies ist der Kaufmannsstand.

Lassen sie uns die schon bekannten Begriffe auf denselben anwenden.

1) Der Umfang desselben ist gesetzt durch den Umfang des nothwendigen Tausches. Je mehr Vereinzelung der Produktengewinnung, desto höher steigt die Bearbeitung des rohen Produktes; darum wird auch der Umfang des Kaufmannsstandes größer. Er steht also im Verhältniß zur Vertheilung der Arbeit: je weiter die Vertheilung sich erstreckt, desto größer wird der Kaufmannsstand; je geringer dagegen, desto kleiner wird er. Auch versteht sich, daß für ihn, da er ja von den Produkten lebt, von der Nahrung der Producenten so viel übrig bleiben müsse, daß er mit den Verarbeitern davon leben könne. Sein Umfang fällt also der Berechnung des Staates anheim, und Niemand darf ohne Erlaubniß des Staates sich diesem Stande widmen.

2) Der Austausch ist sein ausschließendes Eigenthum. Er hat ein Recht, ihn allein zu besorgen: Alle, die verkaufen, müssen darum verbunden werden, an ihn zu verkaufen: die kaufen, bei ihm zu kaufen. Doch ist dagegen er verbunden, zu kaufen und zu verkaufen zu jeder Stunde.

Doch ist dieses ausschließende Recht des Tausches bedingt durch das Grundgesetz der Zeitersparniß; wo dieser Zweck nicht Statt findet, da fällt seine Zwischenkunft weg, und der Erbauer oder Fabrikant kann selbst tauschen; der Kaufmannsstand hat sich darüber nicht zu beklagen; denn für diesen Theil des Austausches ist er nicht angestellt, es ist in seiner Berechnung darauf gar nicht mitgezählt. Durch einen Anspruch darauf griffe er selbst über den Umkreis seiner Rechte hinaus. Aber daraus folgt, daß durch ein Gesetz genau bestimmt sein müsse, inwiefern der Umtausch durch den ersten Besitzer, oder inwiefern er durch die Dazwischenkunft des Handelsmannes besorgt werden solle. Der bei dieser Bestimmung leitende Grundsatz ist: Zeitersparniß im Großen und Ganzen, Kraftgewinnung.

Der erste Theil des Handels ist der Getraidehandel, oder der Victualienhandel überhaupt; man giebt gewöhnlich als den Grund desselben an, damit es recht wohlfeil werden solle: das kommt daher, weil man des Bauern Zeit nicht schätzet. Dieser muß sein, denn sonst ist allenthalben Verlust; wenn es durch Einen getrieben werden könnte, würde es nicht durch Viele getrieben werden müssen, und was in weniger Zeit geschehen könnte, würde längerer Zeit bedürfen. Bei gewissen Fabrikaten, Gold- und Silberarbeiten, möchte es zweckmäßig sein.

3) Der Kaufmann muß von seinem Handel leben können, und muß darum zu theurern Preisen verkaufen, als er einkauft; der ihm gebührende Antheil von Allem bleibt in seinem Hause, zu seinem eigenen Gebrauche. Wie der Preis zu bestimmen sei, erfordert eine tiefere Untersuchung über den Werth aller Dinge; wovon später.

4) So verhält es sich mit dem Kaufmannsstand, im Großen und Ganzen. Daß nun der Handel vertheilt werden könne, theils nach den Artikeln, theils nach den Orten, versteht sich.

Die Vertheilung muß nach dem Grundsatz der zu erlangenden Kenntniß, wie dieselbe am Besten sein werde, durch ein Gesetz des Staates geschehen; da derselbe ja einem Jeden garantiren muß, und für die Menge einer jeden Klasse stehen muß. Eben so fällt auch dem Staate die Prüfung anheim.

In jedem Umkreise, wo ein Kaufmann mit gewissen Waaren bestehen kann, soll er sein. Denn Jeder hat das Recht, die Waare, die er bedarf, so sehr in seiner Nähe zu beziehen, als die Lage des Ganzen es gestattet. Es darf also nicht aller Handel in große Städte zusammengedrängt werden.

Also der Staat muß bestimmte, das allseitige Recht über diesen Gegenstand bestimmende Handelsgesetze haben, als einen nothwendigen Bestandtheil der Civil-Gesetzgebung über das Mein und Dein. —

Wir haben früher gezeigt: in dem Tausche soll Jedem sein Eigenthum verbleiben. Was ist das? Es ergiebt sich uns daraus die Aufgabe, **einen Grundmaaßstab des Werthes aller Dinge aufzufinden.**

1) Wir werden heute nur einleiten, um vorzubereiten; die Sätze mögen Ihnen gegenwärtig bleiben, um nachher das Folgende darauf zu bauen.

2) Dies ist nun die verworrenste aller Untersuchungen, weil es den Untersuchenden gewöhnlich an Einfachheit fehlt. Ich hoffe, bei Ihnen für das Verständniß derselben gesorgt zu haben, und empfehle Ihnen die Enthaltung von andren Gedanken und Einfällen; wir werden Schritt vor Schritt Alles berühren. Man redet von Theurung oder Wohlfeilheit, ohne zu merken, daß man da einen Grundpreis des nicht Theuren und Wohlfeilen voraussetzt, ohne zu merken, daß dies **Wechselbegriffe** sind, und endlich in ewiger Befangenheit vom Gelde, das alle gesunde Einsicht in dieser Materie stört. Ist denn nun die Waare theuer, oder das Geld wohlfeil? Was ist denn der eigentliche Maaßstab, der absolut bleibende Werth? Sie sagen gewöhnlich: das Geld, das ist aber ungeheuer schief. Alle diese Untersuchungen

müssen ohne Rücksicht auf Geld abgemacht werden; das Geld ist an sich gar Nichts; bloß der leere Refiex, und das Zeichen des Werthes in allen jenen Verhältnissen.

Man setze einen solchen Zustand der Dinge als Basis, in welchem jeder der Arbeitenden durch seine Arbeit so lange leben könnte, als er arbeitete; so wäre in diesem Zustande der **Preis** und **Werth** der Arbeit oder des niedergelegten Produktes, das **Leben**, während der Zeit der Verfertigung. Kann er leben, so lange er arbeitet, so hat er den Preis, nur wenn er umkommen muß, ist ihm derselbe vorenthalten.

Werth der Arbeit ist also das Leben auf so lange Zeit, als der Arbeitende zu ihrer Verfertigung bedurfte. So bestimmt **Kant** diesen Begriff. In einer solchen Ordnung der Dinge müßten 1) **Alle** ohne Ausnahme immerfort arbeiten, denn jeder Einzelne gewinnt nur ein einzelnes Menschenleben. 2) Müssen Alle **immerfort** arbeiten. Wer da ruht, der hat nicht weiter zu essen.

Ohne mich dabei aufzuhalten, daß ein solcher Zustand schon darum nicht möglich ist, weil in ihm gar keine Fortbildung möglich wäre, kein Ueberschuß der Arbeit für die Ernährung der Kinder, der Kranken und Schwachen; kein Staat, weil die Regierenden nicht übertragen werden könnten: sprechen wir gleich das Wesentliche aus. Ich sage: in einem solchen Zustande hätte das menschliche Leben selbst durchaus keinen Werth, Bestimmung, oder Geltung oder selbstständiges Dasein: denn es geht immerfort **in sich selbst** auf, es geht darauf, um sich zu erhalten: warum aber soll es sich denn erhalten? Da heißt es, um sich zu erhalten; also ein sichtlicher Cirkel.

So kann es darum nicht sein: das Leben, das durch die Arbeit sich bloß erhält, muß jenseits derselben Freiheit gewinnen, selbstständig sich zu äussern. Ausserdem hat es keinen Grund, da zu sein, noch der Lebende, sich in den Staat zu begeben. Im Staate muß es so sein, und das Letztere ist die Bedingung des Staates.

Wie muß es also sein? Alle müssen leben können, auch bei unterbrochener Arbeit. Wenn Alle mit der Anstrengung, die

als der gemeinsame Maaßstab dieser Anstrengung vorausgesetzt wird, eine Zeit lang, z. B. ½ Jahr, arbeiten, so ist das Produkt dieser Arbeit ihr Lebensbedürfniß nicht nur auf dieses halbe Jahr, sondern etwa auf das ganze. Sie gewinnen durch das halbe Jahr Arbeit Lebensunterhalt für das ganze Jahr, folglich ½ Jahr von Muße.

Diese Summe der Muße muß zuvörderst abgegeben werden an den Staat, gegen das allererste nothwendigste Lebensbedürfniß, welches dieser bestreitet: die Sicherheit Aller. Dies hat zwei Folgen. Zuvörderst, die Staatsbeamten arbeiten selbst nicht (nämlich für die unmittelbare Erhaltung des sinnlichen Lebens: für die Erhaltung des rechtlichen und geistigen Lebens arbeiten sie allerdings). Was darum in dem erst gezogenen Resultate von Arbeit für die Erhaltung Aller auf sie fiel, müssen die Uebrigen unter sich vertheilen. Man setze, daß um dieser Rücksicht willen auf Jeden noch ¼ Jahr Arbeit mehr falle, so wäre dieses Vierteljahr die Abgabe an den Staat, und diese wäre völlig gleich vertheilt. Es bliebe Jedem ¼ Jahr Ruhe übrig.

Was ist nun der Preis der Arbeit Aller? Antwort: das Leben; und zwar in doppelter Rücksicht, theils, daß es erhalten werde, theils, daß es frei (von Arbeit, und in Muße) sich bewegen könne. Dieser Preis wird errungen durch die Arbeit Aller, und ist das ihnen garantirte Eigenthum, und sie haben Alle darauf gleiche Rechtsansprüche: der gleiche Antheil an dem Leben ist darum das Eigenthum jedes Einzelnen.

Da jedoch die Muße, die Jeder rechtlich gewinnt, in concreto sich anschauen läßt als ein Lebenkönnen ohne Arbeit; so können wir den Preis aller Arbeit allerdings in das Lebenkönnen setzen. Der Werth einer bestimmten Zeit Arbeit ist der einer bestimmten Zeit des Lebens; ganz richtig nach der Kantischen Formel: nur nicht etwa der gleichen; denn sodann wäre das Leben selbst zu gar keinem Werthe anzuschlagen, sondern einer größeren. In der aufgestellten Lage sind drei Theile Zeit und Arbeit werth vier Theile vom Leben: und so ist denn der Werth des reinen Lebens ¼ der Zeit. Darum sind in diesem Staate drei Stunden Arbeit (versteht sich nach dem hergebrachten Maaßstabe) werth vier Stunden des Lebens; und daß sie einem Jeden grade das gelten, ist sein ihm vom Staate absolut garantirtes Eigenthum, und gelten sie ihm dieses nicht, so ist ihm sein Eigenthum genommen. Dies ist der Grundpreis aller Dinge, der also jedesmal nach folgenden Faktoren bestimmt wird: 1) der Faktor: welche Zeit hat die Verfertigung dieses Dinges gekostet? welches nach dem angenommenen Maaßstabe im Allgemeinen zu bestimmen ist; 2) der Faktor: welche Zeit des Lebenkönnens giebt diese Zeit in dieser Lage des Staats? Und nun wird als Resultat aus diesen beiden Faktoren der Werth seiner Arbeit bestimmt.

Wir rechnen ohne Zweifel auf Ueberschuß der Kraft; woher soll nun dieser Ueberschuß kommen? Dieser ist eben der Gewinn des reinen vernünftigen Lebens, des Verstandes und der vortheilhaften Anwendung der Arbeit. Unverständige Kraftanwendung möchte wohl den Menschen kaum ernähren. Der Verstand gewinnt noch mehr Muße. Wodurch? Indem er andre Kräfte sich dienstbar macht; zuvörderst in Hinsicht des Bodens, zu der Bearbeitung desselben macht er sich die ganze organisirte Naturkraft dienstbar. Dazu bedient er sich der Thiere. Diese arbeiten und dehnen Eine Menschenkraft zum Unterhalt Mehrerer aus, die nun abwechselnd arbeiten können. Den Ueberschuß hat der Boden gearbeitet, dienend dem vernünftigen und verständigen Leben, das ihm verständig zu befehlen weiß. Wem soll nun dieser Ueberschuß gehören? Dem, wem der Boden gehört; so dachten eben die vermeinten Grundeigenthümer. Aber der Boden gehört gar keiner Person, sondern der Vernunft und Freiheit, welche hier, um ihr Recht zu behaupten, sich zu einem Staate vereinigt hat; also er gehört Allen, muß unter Alle als gleich vertheilt gedacht werden, nicht dem Landbauer allein zugehörend: denn nur unter der Bedingung ist ihm der Landbau zugestanden, daß er seinen Ueberschuß werfe in die gemeinsame Masse. So giebt es noch viel andre Quellen des Ueberschusses, und sie bestimmen eben den National- oder Staatsreichthum.

Recapitulation.

Wir stehen noch bei der Untersuchung über den ersten Hauptabschnitt der Rechtslehre, vom Eigenthumsvertrage. Wir haben gefunden: Eigenthum bedeute eigentlich *Freiheit*; Muße, durch Arbeit erworben. Diese durch die Arbeit sich ergebende Muße sei der *Werth* seiner Arbeit, und diese müsse der Staat einem Jeden zusichern. Wir suchten hierauf den absoluten Werth aller Arbeit zu bestimmen, und fanden: der Werth eines jeden Arbeitsproduktes sei = dem Lebensunterhalt auf so lange Zeit, als die Zeit der Arbeit, die auf dieses Produkt verwandt wurde, in diesem bestimmten Staat abgiebt. Ich sage: in dem bestimmten Staate; der Werth oder Preis ist darum bestimmt durch das Verhältniß des Staates, d. i. durch den National-Reichthum, und ist zu schätzen nach der Zeit der Ruhe, die durch Arbeit in diesem Staate gewonnen wird. Er kann verschieden sein in verschiedenen Staaten. Wir betrachten das Recht dermalen nur an Einem Staate, und alle Menschen, die wir in Betrachtung ziehen, als Bürger dieses Einen. Dies ist wohl zu merken. Alles Heraustreten aus der Einheit des Staates würde einen sichern Maaßstab des Werthes vernichten; daher eben kommt es, daß diese Untersuchungen gewöhnlich so unsicher und schwankend sind. Beträgt z. B. in einem bestimmten Staate die Arbeit ¾ der Zeit; so geben in diesem Staate drei Stunden Arbeit vier Stunden des Lebensunterhaltes, und ein Arbeitsprodukt von drei Stunden ist werth den Lebensunterhalt von vieren.

Anmerkung. Was ist also der Werth des Arbeitsproduktes? Nur die Arbeit, das bedachte Menschenwerk an ihr, wird in Rechnung gebracht, welche, einen Grundmaaßstab des Fleißes vorausgesetzt, nur gemessen werden kann durch die Zeit. Freilich muß dabei *alle* Arbeit in Rechnung gebracht werden. Z. B. beim Fabrikanten nicht bloß die Arbeit des Fabrikanten, sondern auch die, für die Stoffgewinnung angewandte, die ja der Fabrikant ersetzen muß; wo Lehrjahre und Lehrgeld sind, müssen auch diese ersetzt werden; sie sind zu vertheilen über die nach einem Durchschnitte zu berechnende Arbeitszeit. So viel Menschenarbeit zu diesem Produkte nöthig ist, (erster Faktor), so

viel ist dasselbe darum in diesem Staate werth. *Nur* sie wird aber auch berechnet, nicht etwa die Naturbegünstigungen; die Lage des Staates u. dergl. Dies eben giebt den Ueberschuß, und wird für Alle auf dieselbe Weise in Anschlag gebracht. Dies giebt den Maaßstab für den Staat, um darnach alle Verhältnisse des Landbauenden, des Bearbeiters des rohen Stoffes, und des Handels zu ordnen.

Die Formel der Preisbestimmung für die Bürger unter einander ist einfacher. Der gebührende Gewinn der Ruhe hängt zufolge der Einrichtung des Staates jedem Arbeitsprodukte auf dieselbe Weise an, und geht ungeschmälert von jedem Besitzer über auf den andern. Unsre Gesammtarbeit hat den gleichen absoluten Werth. Wir messen darum nach relativem Werth also: so lange du für mich arbeitest, so lange arbeite ich für dich. Drei Stunden meiner Arbeit sind werth drei Stunden der deinigen; in beiden ist ertheilt Lebensmöglichkeit auf vier Stunden. Also Eine Stunde eines Jeden ist werth die Stunde aller Uebrigen ohne Ausnahme. Alle arbeiten für Alle. Jeder soll sogleich für seine Arbeit den Werth derselben in jedweder andern Arbeit, deren er bedarf, bekommen können; denn nur so ist ihm sein Eigenthum gesichert. Durch das Letztere besonders ist der Nachtheil aus der befohlenen Theilung der Arbeitszweige aufgehoben.

Welche Anstalt soll der Staat treffen, um diesen Tausch ohne Verringerung des Werthes zu verbürgen?

Im Voraus: der absolute Werth der Arbeitsprodukte in einem Staate macht sich selbst; denn er richtet sich nach dem Nationalreichthum, der sich selbst macht: (den der Staat befördern soll, aber nicht erzwingen kann). Der Staat kann ihn nur finden und aussprechen.

Lösung. Es ist irgend ein Arbeitsprodukt als bleibender Maaßstab alles Werthes festzusetzen, und der Werth aller übrigen Arbeitsprodukte darauf zurückzuführen. Daß jenes Arbeitsprodukt ein Lebensmittel, und zwar das allergemeinste und gebräuchlichste Lebensmittel sein müsse, z. B. ein Quantum Korn (ein Scheffel), ergiebt sich von selbst; denn die Lebensmöglichkeit ist ja der ideelle Maaßstab alles Werthes der Arbeit. (Daß dieses

Quantum, z. B. der Scheffel Korn, selbst unveränderlich müsse erhalten werden, versteht sich). Man muß, sei es auch nur im Gedanken, eine Zeit der Festsetzung dieses Werthes annehmen. Zu dieser Zeit muß der Grundmaaßstab, z. B. der Scheffel Korn, wirklich dies werth sein; sein nicht willkührlich zu setzender, sondern durch Nationalreichthum bestimmter Werth muß gefunden sein. Der Scheffel Korn nährt so lange einen einzelnen Menschen: setzen wir vier aliquote Zeittheile: diese sind in dem vorausgesetzten Staate werth drei gleiche Zeittheile Arbeit. So viel, und nicht mehr, aber auch nicht weniger Arbeit muß er dem Landbauer kosten. Kostet er ihm mehr, so ist er nicht zu seinem Eigenthume, kostet er ihm weniger, so sind die andren arbeitenden Stände nicht zu dem Ihrigen gekommen; Einer von Beiden muß für die Muße des Andern, ohne gleiche Muße zu gewinnen, arbeiten.

Also er muß ihm grade so viel kosten von seiner Zeit; es versteht sich nach Abzug der an den Staat zu leistenden Abgaben; welches überall das Erste ist, was der Bürger leisten muß. (Es wird sich zeigen, daß in einem solchen Staate die Abgaben unmittelbar nur vom Landbauer gezogen werden können, und daß allein auf diese Weise das Mittel gefunden ist, alle Bürger ohne Ausnahme auf gleiche Weise die Staatslast tragen zu lassen). Es versteht sich von selbst, daß der Staat grade so viel an Abgaben ziehen soll, als er für seinen Zweck bedarf; daß er ferner wisse, was er bedarf, und wirklich zieht. Daraus folgt, daß er auch in jedem Augenblicke bestimmt übersehen kann, welche Zeit des Lebensunterhaltes eine bestimmte Zeit der Arbeit für's Erste dem Landbauer, als dem Grundstande, geben könne, da er die drei Faktoren, Produktion des gesammten Ackerbaues auf dem Staatsgebiete, das, was er selbst von dieser Summe als Abgabe zieht, und die Anzahl der arbeitenden Bürger, immerfort weiß.

Nach diesem Grundmaaßstabe ist nun der natürliche Preis aller andren Arbeitsprodukte, der andren Lebensmittel und Fabrikate zu finden, und dem gemäß festzusetzen. Was auf der Oberfläche des Staates durch Arbeit gewonnen wird, ist zu schätzen nach seinem Werthe im Korn, z. B. nach Mäßchen, nicht Groschen u. dergl.: es kostet einen solchen Theil des Scheffels, ein Mäßchen, so viele Mäßchen. Das Pfund Fleisch, der Arbeitslohn eines Rocks, weil nach dem gewöhnlichen Maaßstabe der Viehbesitzer oder der Schneider eben so viel Zeit Arbeit aufgewendet hat, als der Kornbauer auf einen solchen Theil des Scheffels Korn.

Lassen Sie uns dies noch anschaulicher machen an Folgendem:

Theilet die Zahl der Einwohner eines Staates in 400 gleiche Theile, so wird, bei der vorausgesetzten Ergiebigkeit des Bodens, der Ackerbau durch die Arbeit von ¾ Jahr erzeugen müssen 400jährige Portionen Lebensmittel.

Man setze ferner, von diesen 400 Einwohnern seien 100 Staatsdiener, 100 Künstler, so bleiben für den Ackerbau übrig 200. Diese behalten von den gewonnenen, und in ihren Händen sich befindenden 400 Portionen 200 für sich, für ihre eigene Erhaltung. 100 geben sie ab an die Staatsdiener, ohne irgend einen sichtbaren Ersatz. Bisjetzt war kein eigentlicher Tausch. Nun aber weiter. Gegen das 4te Hundert sind alle Erzeugnisse des in diesem Staate durch das Gesetz geordneten Kunstfleißes, welche die Künstler bei ¾jährigem anzumuthendem Fleiße gearbeitet haben müssen, einzutauschen, und müssen eingetauscht werden, weil der Künstlerstand Lebensmittel von Rechtswegen gegen seine Arbeit bekommen soll. Da 100 Künstler sind, so ist $\frac{1}{100}$ des ganzen Fabrikates werth einer jährigen Portion Lebensmittel, und umgekehrt eine jährige Portion Lebensmittel werth $\frac{1}{100}$ des ganzen Fabrikats, nicht mehr und nicht weniger. Sollte der Hunderttheil mehr werth sein, so gewönne der Künstler Muße auf Kosten des Landbauern, im entgegengesetzten Falle der Landbauer auf Kosten des Künstlers, und immer wäre Einem von Beiden sein Eigenthum verkümmert.

Nun theile man die jährige Portion Lebensmittel in gleiche Theile, z. B. Scheffel, und diese wieder in ihre Theile; eben so theile man die Portion von jähriger Arbeit des Künstlers, als etwa das Tuch des Tuchmachers, in gleiche Theile, z. B. Ellen; so wird sich etwa finden, daß die Arbeit des Tuchmachers an der Elle Tuch

(die Wolle giebt wieder eine andre Berechnung) werth sei so viel Mäßchen Korn, und daß der Landbauer weder mehr noch minder dafür entrichten muß, wenn nicht Einem von Beiden Unrecht geschehen soll.

Wie soll nun dieses 4te Hundert in die Hände der Künstler kommen? Zuvörderst die Staatsbeamten sollen nicht bloß essen, sondern sie haben auch ihren Anspruch an den auf sie kommenden Antheil von den Produkten des Kunstfleißes. Diesen können sie vom Künstler erlangen nur gegen die gebührenden Portionen Lebensmittel, die sie nur erhalten können aus den Händen des Landbauers, und zwar ohne Ersatz. Dieser müßte ihnen sonach auch noch diese Austauschmittel als Abgabe geben. Was von dem 4ten Hundert auf diese Weise noch übrig bleibt, haben sie zum Austausch. Es versteht sich, daß auch kein einzelner Künstler bloß von Lebensmitteln lebt, sondern der übrigen Erzeugnisse des Kunstfleißes bedarf; daß ihm darum nicht bloß sein Leben, sondern auch das Leben Aller, die indessen für ihn arbeiten, ersetzt werden muß.

Lassen Sie uns dieses deutlicher machen an dem äusseren Wandel des Werthes, da der innere bleibt.

Man setze: der Wohlstand des Landes steigt, theils durch größere Ergiebigkeit des Ackerbaues, theils durch Steigerung der Künste; so werden theils mehrere Hände dem Ackerbaue entzogen, und den Künsten gewidmet werden können, theils werden selbst diese wenigeren mehr produciren, als vorher in derselben Zeit producirt wäre. Doch ist an sich die Summe ihrer Arbeit nicht mehr werth, als die Portionen ihres Unterhaltes, die auf sie kommen. Ferner auch bleibt ein Scheffel Korn, was er war, theils äusserlich, theils innerlich. Da aber mehrere Erzeugnisse des Kunstfleißes für dieselbe Portion Korn zu haben sind, so werden diese wohlfeiler, und um so viel, als recht, ist durch Theilung im Preise herabgesetzt. Hat denn nun auch der Landbauer Theil am allgemeinen Wohlstande? Hat sein Korn in der That denselben Preis behalten? Nein; es ist auch theurer geworden, denn er bekommt mehr Waaren dafür. Also beides ist verhält-

nißmäßig theurer geworden, d. i. es hat mehr Werth, ungeachtet Keiner von Beiden übervortheilt wird.

So wie daher der Wohlstand in einem Staate gewinnt, so steigt bei einer solchen Einrichtung des Tausches auf die gleiche Weise auch der Wohlstand aller Einzelnen. Alle arbeiten weniger und bekommen für ihre Abeit mehr der Arbeit des Andern, weil für Alle die Natur, durch Vernunft und Verstand gezogen, mitarbeitet.

Hier ist der Ort, auf eine leichte Weise den gestern versprochenen Beweis zu führen, daß in derselben Verfassung, ungeachtet nur der Landbauer unmittelbar Abgaben giebt, dennoch alle Bürger auf die gleiche Art mittelbar dieselben leisten. Die Abgabe ist nämlich eigentlich ein Abzug vom Ueberschusse der gemeinsamen Arbeit, und da durch die Bestimmung des gegenseitigen Werthes der Ueberschuß gleich vertheilt wird, so wird auch der geschehene Abzug gleich vertheilt, d. i. Jeder bekommt nur seinen Theil weniger. Die Summe der Fabrikate ist immer werth den von der eignen Verzehrung des Landbauern und der Staatsdiener übrig bleibenden Rest der Nahrungsmittel. Nähmen nun die Staatsdiener gar keine Abgaben, so wären die Fabrikate werth noch das mit, was die Staatsdiener nehmen, was sie sodann mit dem Stande der Landbauern um der Gerechtigkeit willen theilen müßten. Dies ist ganz klar. In unsrem Beispiele: statt des Hundert der 200 übrig bleibenden Portionen wären die Fabrikate dieses Ganzen 200 werth; nur müßten 50 von dem zweiten Hundert Portionen dem Landbauer bleiben, der weniger zu arbeiten hätte; (dies als das Einfachste indessen angenommen); kurz, dem Fabrikanten wäre was 2 werth ist 3 werth, und dem Landbauer, der nicht mehr so viel gearbeitet hätte, wäre seine Arbeit eben so viel mehr werth. Sie theilten sich zu gleichen Theilen in der ersparten Abgabe, sie theilen sich jetzt zu gleichen Theilen in den Verlust, und dieses mit der strengsten Genauigkeit, indem die allgemeine Gleichheit des Gewinns an Ruhe der Grundmaaßstab der Berechnung ist. So also theilen den Gewinn der Landbauer und der Fabrikant. Der Staatsdiener giebt keine Abgaben; er nimmt nur weniger für

seine Person, und trägt so seinen Antheil. Vermehrt sich der Wohlstand des Staates, so wird ohne Zweifel auch er für seine Person Theil daran nehmen müssen; es wird auf seine Besoldung um so viel mehr, als sein Theil davon beträgt, gerechnet, sonach die Abgaben erhöht, welches bei dem erhöhten Wohlstande Aller denn auch recht gut möglich ist. Sie können Alle mehr geben, und dennoch mehr behalten, weil die Natur mehr giebt.

In einem Staate, in welchem Allen der Werth ihrer Arbeit verbürgt, und das erste Lebensmittel zum Grundmaaßstabe angenommen ist, kann es nicht nur so sein, sondern muß es so sein, denn das erste Lebensmittel ist eben der Grundmaaßstab, nach ihm muß der National-Wohlstand berechnet, von ihm darum der Abzug gemacht werden: denn die Abgabe ist ein Abzug von dem Ertrage des Nationalwohlstandes, der nur eben nicht vertheilt wird. Dies ist die einfachste Weise, dieselbe anzusehen, und sich in allen Rücksichten über sie zu orientiren. Die Ansichten, die unsere gewöhnlichen Staaten darüber nehmen, (Alle die Abgaben tragen zu lassen, sie zu verstecken in Accise, auch die Staatsdiener dieselben geben zu lassen), die von solch einem Standpunkte aus ganz unbegreiflich sind, haben dennoch ihren guten Grund in einer Quelle, die wir tiefer unten berühren werden.

Resultat. Der Staat wird die Preise aller auf seiner Oberfläche erzeugten, und in den Handel kommenden Arbeitsprodukte aufsuchen, und declariren; und um diesen Preis wird Jeder jeden Augenblick gegen das in seinen Händen befindliche Aequivalent in jeder Art die begehrte Waare haben können.

Wie soll nun der Staat dies sichern? Es bleibt kein Mittel übrig, als daß er den Handel selbst übernehme, daß er den oben beschriebenen dritten Stand, den Handelsstand, selbst mache. Ausserdem giebt es Oberaufsichten, und Gelegenheit zu Veruntreuungen ohne Zahl.

Also er muß selbst den Handelsstand machen, d. h. die Kaufleute müssen Staatsbeamte sein, die auf Rechnung des Staates Alles ohne Ausnahme, was ihnen angeboten wird, kaufen zu dem festgesetzten Preise, und so verkaufen, auf Rechnung des

Staates, (die Berechnung ist höchst einfach, und in jedem Augenblicke ist die Lösung und der Waarenbestand zu übersehen), gegen Besoldung, die der Staat als Abgabe beitreibt, und anrechnet. So geben Alle ab den gebührlichen Handelsgewinn.

Wie soll man nun aber zum Verkaufe nöthigen, so daß bei dem Staate zu jeder Zeit Alles zu finden ist? Daß der Fabrikant nicht verkaufen wolle, sobald seine Waare verfertigt ist, ist nicht zu befürchten; denn in diesem Staate ist nicht darauf zu rechnen, daß sein Arbeitsprodukt theurer, wohl aber darauf, daß es wohlfeiler werde. Theurer könnte es nur werden durch Verringerung des Wohlstandes; wohlfeiler wird es bei der Vermehrung desselben, und dieser vermehrt sich in der Regel alle Jahre, nachdem sich wieder aus der Erndte, als dem Grundfaktor, eine Totalberechnung machen läßt. Ihm ist darum jetzt immer der beste Preis. Vom Landbauer dagegen ließe es sich befürchten; denn dessen Waare im umgekehrten Verhältnisse wird äusserlich aus demselben Grunde theurer. Es ist zu berechnen, daß er alle künftigen Jahre für seinen Scheffel Korn mehr Produkte eintauschen werde; und darum ist es sein Interesse, sein Getraide aufzuheben.

Gegenmittel. Der Staat fordre jedes Jahr einen zweckmäßigen Theil der Abgaben ein in Korn in natura. Magazine, und wo möglich stets gefüllte Magazine, muß er ohnedies haben, aus Gründen, die sich erst tiefer unten so recht ergeben werden. — Wollte nun der Landbauer ein Jahr über nicht verkaufen, so würde freilich der Fabrikant nicht zu seiner Nahrung kommen. Aber der Staat verkauft aus seinen Magazinen. Diese werden ihm nun freilich leerer als billig, indeß die Fabrikate, auf deren Absatz an den Landbauer gerechnet war, ihm liegen bleiben. Darum nach der nächsten Erndte wird er die Naturallieferungen an der Abgabe um so viel größer ausschreiben, als dieser aufgedrungene Verkauf seinen Magazinen entzogen hat, und der Landbauer ist nun allerdings genöthigt, das Korn, das er vorher hätte hingeben sollen, jetzt hinzugeben um den rechten Preis. Was aber die bei den Staatskaufleuten liegenden Fabrikate betrifft, so wird, falls auch etwa die Lage erforderte, ihren Preis

herabzusetzen, dies der Staat so lange nicht thun, bis das, was früher hätte abgesetzt werden sollen, abgesetzt, und so das Gleichgewicht hergestellt ist. Dem Ackerbauer wird indessen der Vorrath ausgehen, und will er z. B. nicht unbekleidet gehen, so wird er wohl endlich kaufen müssen. Und so hat es denn der Staat allerdings in seiner Gewalt, nicht nur die Preise, sondern auch den geforderten Verkauf der Waaren zu erzwingen.

Weiter. Ich habe gesagt, der Staat solle seine Abgaben auch in Naturallieferungen eintreiben. Ich nehme darum noch ein andres Zeichen des Werthes an. Auch wird ohne Zweifel meine Meinung nicht sein, daß aller Handel durch den bloßen Umtausch der Waare geschehen solle (darum in der That alle Waaren des Landes zum Kaufmanne transportirt werden, und bei ihm eine Zeitlang liegen sollen). Allerdings soll es ein Zeichen geben, zuvörderst des Grundwerthes, und darum eben alles Werthes, z. B. für den Scheffel Korn, und seine Abtheilungen, Mäßchen u. s. f. Solches Zeichen nennt man Geld.

Grunderfordernisse des Geldes.

1) Das Zeichen selbst muß so wenig Werth als möglich haben in Hinsicht seines Materials; denn sonst geht dem Staate Etwas verloren, es ist noch, indem es Zeichen ist, zugleich Waare. Was für Heilloses daraus entsteht, davon tiefer unten.

2) Die Bereitung desselben muß nicht viel kosten; denn die Kosten desselben sind als Abgaben einzutreiben.

3) Wenn es irgend möglich ist, muß es gar nicht nachzumachen sein. Der Nachmacher bemächtigt sich der Arbeit Andrer ohne Aequivalent; dies ist Benachtheilung des Nationalreichthums, und theils Verbrechen, theils allgemein schädlich; doch ist die Versuchung groß.

Papier- oder Ledergeld ist sonach, wenn das Nachmachen desselben durch die Privatpersonen nur verhindert werden kann, das zweckmäßigste Geld für einen isolirten Staat, weil der Werth der Materie gar Nichts sagen will gegen den künstlichen Werth.

Da erschrickt man aber; und mit Recht in unsren Verfassungen. Die Gründe davon tiefer unten. In der hier vorgezeichneten Staatsverfassung fällt alles das zu Befürchtende weg.

Also, ein solches Zeichen heißt z. B. ein Scheffel Korn, und für dieses ist in jedem Augenblicke der wirkliche Scheffel Korn auszutauschen, falls nirgends anders, ganz gewiß bei dem nächsten Staatsmagazine; da wird der Landbauer, falls er sein Korn los sein will, es wohl auch dafür geben müssen.

Eben dafür muß man auch alles Andre haben können, was in der Preisanzeige des Staates diesem oder einem aliquoten Theile desselben gleich gesetzt ist in jedem Augenblicke in den durch den Staat dazu veranstalteten Waarenlagern. Dieses Zeichen nimmt der Staat, der die Abgaben in Scheffeln Korn ausschreibt, als Ueberschuß dessen, was er nicht als Naturallieferung ausgeschrieben. Mit demselben besoldet er alle seine Staatsdiener und bestreitet alle seine Ausgaben. Es kann hier gar keine Frage sein, ob es gilt, da der Staat, welcher der größte Handelsmann ist, und die größten Forderungen hat, es nimmt, und er allein nimmt, und nichts Andres; denn dies ist die stillschweigende Voraussetzung, indem grade darin der Vorzug des Zeichens besteht, daß es stets für Alles gilt, und daß Jeder es nimmt.

Die an die gewöhnlichen Voraussetzungen Gewöhnten sagen: der Staat wird ein solches Geld, in Rücksicht dessen er auf keine Weise gebunden ist, in's Unendliche vermehren; dadurch wird es seinen Werth verlieren. Sie haben Recht in der gewöhnlichen Voraussetzung: es haben Staaten dies gethan; und daher der Schrecken, wenn man vom Papiergeld hört, daher der Ruhm Frankreichs u. s. w.

Ich erwiedre auf alles dieses: der Staat, den wir bisjetzt beschrieben haben, kann dies nicht wollen; er würde dadurch sich selbst vernichten; er würde die Ordnung aufheben, um sich alle die Noth der Unordnung auf den Hals zu ziehen.

Wie viel Geld soll also sein? So viel, daß das Zeichen gleich ist dem Bezeichneten? So viel Scheffel Korn die Erndte im Durchschnitte liefert, so viel und nicht mehr noch weniger Scheffel Korn sollen sich im Umlaufe befinden. Nicht weniger; denn der Strenge nach könnte der nicht repräsentirte Scheffel

nicht gekauft werden. Doch dieses könnte durch schnellen Umlauf gedeckt sein. Nicht mehr; denn das Zeichen, das darüber ist, repräsentirt Nichts, und wer es macht, sei es der Staat, oder ein Andrer, ist ein Falschmünzer. Dieses Zeichen für den Scheffel Korn wird nun im Laufe sich verwandeln in ein Zeichen für Fleisch und Fische, in Erbsen und Kohl, in Tuch und Leinwand, in Ziegel und Kalk u. s. f., bis es seinen Umlauf durch alle Gestalten des Werthes, und die ihm vorgeschriebenen Metamorphosen vollendet hat. — Giebt der Staat mehr aus, so findet der letzte Besitzer keine Nahrung; er muß zu Grunde gehen, er mag um eines Jahres Arbeit betrogen sein: das wäre der Gewinn, den der Staat davon hätte; aber er geht alsdann auch gleich zu Grunde. Dies ist der Verlust: die Ungerechtigkeit. Was soll denn den Staat, der die Abgaben ja nur erhöhen darf, in eine solche Verlegenheit bringen, sich an den Einzelnen zu halten, da er es ohne Schaden von dem Ganzen nehmen kann? —

Paradoxon.

Das Arbeitsprodukt wird wohlfeiler, wenn die Arbeit theurer wird. Bei Erhöhung des National-Wohlstandes giebt der Fabrikant mehr Waare für seine Portion Lebensunterhalt. Dennoch braucht er nicht so viele Zeit, diese größere Menge zu liefern, als er vorher brauchte, eine kleinere Menge zu liefern; sonach ist seine Arbeit oder seine Zeit theurer. Vorher bedurfte er drei Stunden, um eine Elle Tuch zu verfertigen, und dieselbe war werth vier Stunden Leben. Jetzt muß er zwei Ellen liefern für vier Stunden Leben; seine Waare ist also wohlfeiler. Aber er braucht zu der Verfertigung dieser zwei Ellen nur zwei Stunden; seine Arbeit ist also theurer. Jetzt erhält er für eine Stunde Arbeit zwei Stunden Leben, vorher erhielt er nur für eine $1\frac{1}{3}$. Seine Arbeit ist also um $\frac{2}{3}$ Zeit theurer geworden.

Beim Landbauer ist grade das umgekehrte Verhältniß: seine Waare ist mehr werth an Andrer Waare, weniger an Arbeitszeit des Künstlers: für den Unterhalt von vier Stunden arbeitet er ihm jetzt nur zwei Stunden, da er vorher drei arbeiten mußte.

Dennoch bleibt das Verhältniß richtig, wenn der Landbauer auch nur zwei Stunden braucht, um diesen Lebensunterhalt zu gewinnen, da er vorher drei brauchte. Beide gewinnen; die Natur trägt die Kosten.

Der Staat muß den Werth der Arbeitsprodukte sichern. Es muß deshalb ein Maaßstab des Werthes aller Waaren festgesetzt werden, der immer bleibt, wie auch der äussere Werth sich verändert. —

Jetzt weiter.

Es ist in diesem Beweise die ausdrückliche, und es ist in der ganzen bisherigen Untersuchung die stillschweigende Voraussetzung, daß wenigstens das erste Lebensmittel von einer Erndte zur andern aufgezehrt werde. Zwar ist der Magazine des Staats gedacht worden, aber nur im Vorbeigehen, und ohne eigentliche Ableitung ihrer rechtlichen Nothwendigkeit. Dies kann nun nicht also bleiben, weil dadurch die Erweiterung und Vermehrung des Nationalreichthums unmöglich würde. (Ungeachtet nun dies so sich verhält, wird dadurch dennoch der gelieferte Beweis nicht umgestoßen, sondern, wie sich zeigen wird, verstärkt). Diese ist möglich nur durch das Kapital. Wir werden darum unsre Lehre über die Sicherung des Eigenthums beim Tausche vollenden durch eine Untersuchung über das Kapital. Diese Lehre gewinnt an Klarheit, wenn wir ihr die über das Metallgeld und über den Einfluß desselben auf die Gewalt des Staates über das Eigenthum, darum auf das Eigenthum Aller voranschicken. Also

vom Metallgelde.

Alles Metall hat durch seine Dauerhaftigkeit und Bearbeitbarkeit einen großen innern Werth, als Waare; dieses Alles im höchsten Grade die edlen Metalle, Gold und Silber. Fast unzerstörbar, indem sie nicht angegriffen werden durch die Luft, und mit ihr einen chemischen Proceß eingehen; daher die Reinlichkeit, und endlich die Theilbarkeit und Biegsamkeit.

Dazu kostet ihre Gewinnung viel Zeit und Kraft: jedoch muß dieselbe bisjetzt sich belohnt haben, indem ausserdem kein

Staat weiter den Bergbau treiben würde, sondern vielmehr das ihm nothwendige Gold und Silber durch den Handel mit den Arbeitsprodukten, die er mit derselben Zeit und Kraft erzeugen könnte, gewinnen würde, wenn ihm dieses vortheilhafter wäre. Der äussere Werth dieser Metalle ist darum wenigstens der Unterhalt für den Gewinner des Metalls, wie dies sich verhält mit aller andern Arbeit. Nur ist dabei der sehr große und bedeutende Unterschied, daß jede andre Anforderung aus Arbeit an das Menschengeschlecht ablösbar ist in der Zeit, indem das Produkt verschwindet; das Lebensmittel verzehrt, das Fabrikat verbraucht wird: die Anforderung aus Gewinnung der Metalle aber fest und unauflösbar ist, weil das Metall bleibt; wenn es ruhig bleibt, nimmer, wenn es umläuft, oder in verschiedenen Gestalten verarbeitet wird, denn doch nicht sehr merklich vergeht. Der Besitz edlen Metalls hat sonach eine fast unauflösbare Schuldanforderung an das Menschengeschlecht, und übergiebt Jedem, dem er dasselbe übergiebt, eine solche. Wie auch der Besitzer sich wandelt, die Schuldforderung bleibt.

Diese Dauer und die Theilbarkeit in beliebige Theile ohne Verlust machten die edlen Metalle, ohne Zuthun eines Staates, durch eine natürlich sich ergebende Uebereinkunft zum Weltgelde. Es hat zugleich, gegen unsre erste, dem Gelde angemuthete Eigenschaft, einen innern Werth; es ist Waare, und eine sehr köstliche Waare. Es würde sich darum, wenn auch nicht zum Gelde, doch sehr gut zu einem Grundmaaßstabe des Werthes aller Dinge schicken, wie wir dazu gemacht haben das Korn. (Dies ist auch in der That die treffliche Praxis des Handels im Großen. Abschreiben und zuschreiben in ihren Büchern; der Buchstabe, dies ist ihr Tauschmittel. Das Metall ist in demselben repräsentirt. Dies ist auch die herrschende Meinung der Staatsmänner über das Papiergeld. Es müsse Realisationscomptoirs geben, wo man dasselbe in jedem Augenblicke gegen Metallgeld umtauschen könne; grade wie in meiner obigen Theorie die Getraidemagazine und Waarenlager des Staats die fortdauernden, in jedem Augenblicke angewandten Realisationscomptoirs sind).

Was geht denn nun den edlen Metallen ab, um ein schickliches Grundmaaß des Werthes zu sein? Dasselbe, was es wieder zu einem möglichen Gelde macht; das allgemeine Bedürfniß desselben als Waare. Brod muß Jeder haben: aber goldene und silberne Geschirre können wir alle die Zeit unsres Lebens entbehren, und die Allerwenigsten kommen dazu, sie besitzen zu können. Unmittelbar als Waare wird es fast niemals gesucht; und sein Gebrauch, als solche, steht in dem allerfernsten Hintergrunde; als Geld, als Eintauschungsmittel aller beliebigen Bedürfnisse wird es gesucht: ungeachtet es seine Gültigkeit als Geld freilich nur durch den im Hintergrunde liegenden Werth als Waare behält und behauptet. Es ist aber eben deshalb kein schicklicher Maaßstab, weil sein Werth als Waare sich nicht aufdringt; darum kann es Zeichen sein. Aber man vermißt nicht den Mangel des Materials; darum ist es kein schickliches Zeichen, weil es wiederum seine Gültigkeit als Zeichen vom inneren Werthe erhält. Es ist eine Halbheit, die immerfort zwischen seiner Bedeutung als Zeichen und zwischen seinem innern Werthe schwankt.

Das zeigt der Erfolg. 1) Sein wahrer Werth ist durchaus unbestimmt und unbekannt. Der eigentliche Werth und Preis des Lebens ist die Muße. (Darum lag mir Alles daran, einen solchen absoluten Werth zu finden, woran es in diesen Untersuchungen fehlt). Wie viel Muße aber, d. i. welchen Zeitraum Unterhalt ich für eine Unze Gold oder Silber haben werde, weiß ich nie; und kein Staat kann mir darüber je etwas Festes verbürgen, weil jeder über diesen Punkt, wie sich sogleich zeigen wird, eben so abhängig ist, wie der gemeinste seiner Bürger. Eigentlich ist nach diesen Systemen Alles in der Welt vorhandene Gold und Silber werth alle in derselben vorhandene Waare, und demnach ein aliquoter Theil des ersteren einen aliquoten Theil des zweiten. Aber es giebt kein menschliches Wissen, welches die beiden Faktoren übersähe, und so das Facit ziehen könnte, (wie der vorausgesetzte Staat seine beiden Faktoren immerfort übersieht). In dieser Ungewißheit fürchten nun Beide, der Geld- und der Waarenhaber, zu kurz zu kommen: Jeder hofft einen günstigen Preis für sich: und so wird es niemals zu einem Abschlusse des Handels kommen, ausser durch die Noth eines von

Beiden: der Geldhaber muß die Waaren, der Waarenhaber das Geld haben. (Daher das Mäklen; dies ist ein höfliches Ausforschen der Noth des Andern). Also die Noth macht den Kauf, und so den Preis. Nun ist diese sehr wandelbar, darum sind die Preise wandelbar. Hier ist Gewalt, durchaus nicht Recht. Jeder sucht so theuer als möglich das Seinige anzubringen, und so wohlfeil als möglich das des Andern einzukaufen. Gelingt's, so gelingt's. Auch ist es gar Keinem zu verdenken; denn Keiner weiß, ob er Unrecht thut, da noch ein durchaus Unbekanntes, das Geld, mit in den Tausch eintritt. Jeder muß bei der redlichsten Gesinnung dies thun, denn wenn der Andre es nicht geben könnte, so würde er es nicht geben.

Die Noth wendet sich, d. h. steigt der Werth des Geldes, so kommt mehr auf den Markt; nun fällt er: steigt der Werth der Waare, so versteckt Jeder sein Geld (ausser gegen Lebensmittel, diese haben das Zwangsrecht; wird aber der Transport gewonnen, so entsteht, bei Freiheit des Handels, Zufuhr). Nun kommt der Waarenbesitzer in Noth, und die Sache ändert sich abermals. —

Was ist demnach einen Groschen werth? Die Noth des Waarenhabers zu der Zeit, da ich ihn ausgeben werde. Wer gewinnt dabei, und zwingt die Preise, macht sie? Wer die Noth Andrer wohl zu berechnen versteht. Alle kaufmännischen Spekulationen, was sind sie anders, als Voraussetzungen solcher Noth, auch wohl durch Aufkauf künstliche Hervorbringung der Noth.

So unbestimmt nun der Werth alles Geldes ist, so unbestimmt ist auch der Werth des Geldes des Staats. Wie in eines Jeden Kasse er ärmer oder reicher wird, so wird er es auch in der des Staates. Darum

1) Er muß zuerst das Metallgeld suchen, wo er es findet.

2) Er muß darum davon nehmen, so viel als er kann, weil er dennoch nie eigentlich weiß, was er einnimmt, und nun hat.

3) Er muß darum ein ganz umgekehrtes Finanzprincip haben, als das, was wir aufgestellt haben. Bei mir soll er einnehmen, so viel als er braucht; aber er darf niemals die Subsistenz und

alle Muße seiner Bürger brauchen, ausserdem wäre er gar kein Staat, und es wäre bei dieser Lage der Menschheit nicht bis zum Staate gekommen. Hier aber ist sein Princip, daß er nimmt, was er kriegen kann; denn er weiß nie, was er hat, darum auch nicht, was er braucht, und er muß sich sicherstellen. — Noch einen Umstand im Vorbeigehen. Man spricht in neueren Zeiten so viel von Freiheit des Handels und der Gewerbe. Was würde doch das Resultat davon sein? Der Markt würde überfahren werden, indem sich Alle auf den Handel legten, und das Geld würde darum theurer werden. Dies ist Vortheil für den Geldhaber. Fast alle Vorschläge gehen darauf hinaus, das Geld recht theuer zu machen. Ist es auch der Vortheil des Käufers? Soll man dies sagen, weil dieselben von Geldhabern, Besoldeten u. dergl. herkommen? Doch ist dieses nur auf eine Zeit. Eine Generation etwa wird aufgeopfert; dann kommt die Vergeltung. Nun, dann leben wir nicht mehr!

Man wolle dem Publikum Ersparniß verschaffen durch Freiheit des Handels. Wer ist dieses Publikum? Die Fabrikanten sind d[illegible] gewiß vergessen, denn die gehen zu Grunde. Und wie steht es denn mit dem Gewinne der Uebrigen? Der Bäcker des Ortes, der Brauer, der Fleischhändler werden ihr Tuch im Verhältniß zu den andern Preisen nicht wohlfeiler bezahlen. Ich sehe also nicht, daß Jemand dabei gewinnen werde, als etwa der Herr Amtmann, der Nichts zu verkaufen hat. Dieser nutzt seine Besoldung höher, dieser, überhaupt die Besoldeten und Kapitalisten wären wohl zuletzt das Publikum.

Freilich kann ein Staat in der Lage sein, solche Gesetze geben zu müssen. Geldwerth zieht die auswärtigen Geldbesitzer an; wo die Waaren wohlfeil sind, da gehen sie hin; da können sie ihr Geld recht nutzen, das Geld ist dort theuer. Aber der Staat will Geld haben, weil er nur dadurch seinen Werth und seine Macht in der Reihe andrer Staaten behaupten kann. Also, es ist Noth, warum er diese Gesetze giebt, bei vielleicht besserer Einsicht. So entsteht alle Noth aus der einen Quelle, dem Metallgelde.

In Summa: in jedem Staate, in welchem (in seinen Verhältnissen nach Außen enthalten wir uns hier noch des Abspre=

Beiden: der Geldhaber muß die Waaren, der Waarenhaber das Geld haben. (Daher das Mäklen; dies ist ein höfliches Ausforschen der Noth des Andern). Also die Noth macht den Kauf, und so den Preis. Nun ist diese sehr wandelbar, darum sind die Preise wandelbar. Hier ist Gewalt, durchaus nicht Recht. Jeder sucht so theuer als möglich das Seinige anzubringen, und so wohlfeil als möglich das des Andern einzukaufen. Gelingt's, so gelingt's. Auch ist es gar Keinem zu verdenken; denn Keiner weiß, ob er Unrecht thut, da noch ein durchaus Unbekanntes, das Geld, mit in den Tausch eintritt. Jeder muß bei der redlichsten Gesinnung dies thun, denn wenn der Andre es nicht geben könnte, so würde er es nicht geben.

Die Noth wendet sich, d. h. steigt der Werth des Geldes, so kommt mehr auf den Markt; nun fällt er: steigt der Werth der Waare, so versteckt Jeder sein Geld (ausser gegen Lebensmittel, diese haben das Zwangsrecht; wird aber der Transport gewonnen, so entsteht, bei Freiheit des Handels, Zufuhr). Nun kommt der Waarenbesitzer in Noth, und die Sache ändert sich abermals. —

Was ist demnach einen Groschen werth? Die Noth des Waarenhabers zu der Zeit, da ich ihn ausgeben werde. Wer gewinnt dabei, und zwingt die Preise, macht sie? Wer die Noth Andrer wohl zu berechnen versteht. Alle kaufmännischen Spekulationen, was sind sie anders, als Voraussetzungen solcher Noth, auch wohl durch Aufkauf künstliche Hervorbringung der Noth.

So unbestimmt nun der Werth alles Geldes ist, so unbestimmt ist auch der Werth des Geldes des Staats. Wie in eines Jeden Kasse er ärmer oder reicher wird, so wird er es auch in der des Staates. Darum

1) Er muß zuerst das Metallgeld suchen, wo er es findet.

2) Er muß darum davon nehmen, so viel als er kann, weil er dennoch nie eigentlich weiß, was er einnimmt, und nun hat.

3) Er muß darum ein ganz umgekehrtes Finanzprincip haben, als das, was wir aufgestellt haben. Bei mir soll er einnehmen, so viel als er braucht; aber er darf niemals die Subsistenz und

alle Muße seiner Bürger brauchen, ausserdem wäre er gar kein Staat, und es wäre bei dieser Lage der Menschheit nicht bis zum Staate gekommen. Hier aber ist sein Princip, daß er nimmt, was er kriegen kann; denn er weiß nie, was er hat, darum auch nicht, was er braucht, und er muß sich sicherstellen.

— Noch einen Umstand im Vorbeigehen. Man spricht in neueren Zeiten so viel von Freiheit des Handels und der Gewerbe. Was würde doch das Resultat davon sein? Der Markt würde überfahren werden, indem sich Alle auf den Handel legten, und das Geld würde darum theurer werden. Dies ist Vortheil für den Geldhaber. Fast alle Vorschläge gehen darauf hinaus, das Geld recht theuer zu machen. Ist es auch der Vortheil des Käufers? Soll man dies sagen, weil dieselben von Geldhabern, Besoldeten u. dergl. herkommen? Doch ist dieses nur auf eine Zeit. Eine Generation etwa wird aufgeopfert; dann kommt die Vergeltung. Nun, dann leben wir nicht mehr!

Man wolle dem Publikum Ersparniß verschaffen durch Freiheit des Handels. Wer ist dieses Publikum? Die Fabrikanten sind doch gewiß vergessen, denn die gehen zu Grunde. Und wie steht es denn mit dem Gewinne der Uebrigen? Der Bäcker des Ortes, der Brauer, der Fleischhändler werden ihr Tuch im Verhältniß zu den andern Preisen nicht wohlfeiler bezahlen. Ich sehe also nicht, daß Jemand dabei gewinnen werde, als etwa der Herr Amtmann, der Nichts zu verkaufen hat. Dieser nutzt seine Besoldung höher, dieser, überhaupt die Besoldeten und Kapitalisten wären wohl zuletzt das Publikum.

Freilich kann ein Staat in der Lage sein, solche Gesetze geben zu müssen. Geldwerth zieht die auswärtigen Geldbesitzer an; wo die Waaren wohlfeil sind, da gehen sie hin; da können sie ihr Geld recht nutzen, das Geld ist dort theuer. Aber der Staat will Geld haben, weil er nur dadurch seinen Werth und seine Macht in der Reihe andrer Staaten behaupten kann. Also, es ist Noth, warum er diese Gesetze giebt, bei vielleicht besserer Einsicht. So entsteht alle Noth aus der einen Quelle, dem Metallgelde.

In Summa: in jedem Staate, in welchem (in seinen Verhältnissen nach Außen enthalten wir uns hier noch des Abspre-

chens) das Weltgeld, die edlen Metalle, Geld sind, ist das Eigenthum der Bürger nur in dem allergröbsten Sinne, daß ihm die körperlichen Objekte nicht mit Gewalt weggenommen werden können, gesichert: ihr eigentliches Eigenthum aber, der Werth ihrer Arbeit, hängt ab von einem blinden Ungefähr, einer unbegreiflichen Naturgewalt; und sie sind darüber im Naturzustande geblieben. Aber dazu hat der Mensch eben Vernunft, um die blinde Naturgewalt zu vertilgen, und alle seine Verhältnisse unter einen klaren Begriff zu bringen, und mit besonnener Kunst nach demselben zu ordnen. Dieser klare Begriff, und diese besonnene Kunst in Beziehung auf die Sicherung des Eigenthums ist nun oben beschrieben, und sie ist die Aufgabe des Staates. Dies ist unsere Meinung; und hierbei geht es denn sehr wohl an, zu sagen: diese Aufgabe hat bisher nicht gelöst werden können, und sie kann es auch bis jetzt noch nicht, und dabei sind die wirklich bestehenden Staaten ausser aller Schuld. — Wir sind selbst dieser Meinung — aber es geht nicht, zu sagen: weil das blinde Ungefähr bisher geherrscht hat, so soll es zu ewigen Zeiten herrschen, niemals aber die Vernunft; und die letztere soll auch nicht reden, und den klaren Begriff verbreiten, ohne welchen es nie zur besonnenen Kunst kommen kann.

Mit Allem, was die Staatswirthschaft innerhalb eines Staates, der Metallgeld führt, thun kann, hat eine reine Rechtslehre, die das ewige Recht bestimmt, und von der wir allein hier reden, Nichts zu schaffen; denn ein solcher Staat ist kein ausgebildeter Staat, sondern er läßt vermittelst des Weltgeldes den alten Naturzustand, aus dem alle Versuche der Staaten ausgegangen sind, als ein Ingredienz noch in sich übrig, obwohl auch eine solche Staatswirthschaft das wahre Mittel sein dürfte, um es zum wahren Staate zu bringen, und so, auch nach der Lehre des ewigen Rechts, an ihrer Stelle, ihr großes Verdienst hat.

Vom Kapital.

Hat denn nun das Metallgeld gar keinen Vortheil gehabt, und erheben es die entzückten Lobpreiser seiner Wirkungen ganz

ohne allen Grund? Dieses wird sich zeigen, wenn wir vom Kapital reden.

Zuvörderst ist in unsrer ganzen Theorie immer vorausgesetzt, daß vom Anfange des Jahres an bis zur Erndte der Staatsbediente, der Landbauer, und der Fabrikant, indem die beiden Letzten den Acker bauen und die Fabrikate verfertigen, während der Arbeit werden leben können, anständig und gewiß, bis zum nächsten Austausche, der mit der neuen Erndte beginnt. Woher kommt ihnen dieser Lebensunterhalt bis zur Erndte? Offenbar von einer früheren Erndte, und da wieder von einer früheren, u. s. f. Wo nimmt dies ein Ende, da wir doch einen Anfang haben müssen? Setzen wir also das Beginnen eines Staates, und der beschriebenen Anordnung der Gewerbe; so setzt dieselbe schon voraus, daß Alle bis zur nächsten Einsammlung schon leben können, daß sie Vorrath an Allem für ein Jahr haben. Also Lebensmittel für Alle, nach deren Entstehen im Staate nicht gefragt werden kann, ist die absolute Bedingung einer Entstehung des Staats. Dies ist das Grundkapital, das absolute Kapital.

Aber weiter: Es soll ein Wohlstand der Nation, ein Uebergewicht ihrer Arbeitsprodukte über die Arbeit errungen, und dieser fortdauernd vermehrt werden. Wie kann dieses geschehen? Nur also, indem durch Arbeiten, die unmittelbar gar nicht, sondern nur mittelbar zweckmäßig sind, die Natur den unmittelbaren Zwecken des Menschen erst unterworfen wird. Da geht für den nächsten Zweck der Erhaltung in der nächsten Zeit offenbar Kraft verloren, welche freilich in einer künftigen Zeit mit Gewinn sich ersetzen soll. Wenn Moräste ausgetrocknet, und urbar gemacht werden, so wird in der Zeit, da dies geschieht, durch diese Kraft nichts dem Menschen Nützliches gewonnen; wenn Maschinen ausgesonnen, und vielleicht mit vergeblichen Versuchen probirt, wornach die Aufgabe nicht gelöst wird, verfertigt werden, so ist nicht die Absicht, diese Maschinen zu verkaufen, auch würden sich keine Käufer für sie finden.

Wie ist nun dieser Abbruch an gegenwärtigem Erwerbe zu Gunsten eines künftigen und entfernteren denkbar, und möglich?

Offenbar bedürfen jene vorbereitenden Arbeiter arbeitender Hände; diese aber vorräthige, und von dem unmittelbaren Erwerbe zu ersparende Lebensmittel. Sind die letzteren da, so werden sich die Arbeiter finden. Sie aber müssen sein. Sie sind der zweite Theil des für den Staatszweck vorauszusetzenden Kapitals, als eines Ueberschusses über die berechnete Zehrung.

Was aus diesem Theile des Staatszwecks für unsren gesammten Staatszweck folge, davon später. Jetzt nur noch, wie dieser Zweck bisher befördert worden, als eine Nebenfolgerung.

Das einzig bekannte sichere Mittel, die Menschen zur Arbeit für nicht gegenwärtige, von ihnen selbst auch gar nicht begriffene Zwecke zu gewinnen, war das Metallgeld; in ihm war eine Schöpferkraft niedergelegt, so weit über alle menschlichen Kräfte nur die Anwendung derselben zu verfügen, als die Summe Geldes reichen möchte; und dies in jedem Augenblicke. Nun sind allein dadurch solche Arbeiten im Vorrath, und alle Verbesserungen des menschlichen Zustandes errungen, und werden fernerhin auf dieselbe Weise errungen werden; hier ist der wahre endliche Gewinn des Geldes für das Menschengeschlecht. Ferner will ich auch noch dieses hinzusetzen: nur durch diesen Fortschritt gewinnt die menschliche Arbeit Würde und Anstand, und wird menschlich, ausdruckend die absolute Schöpferkraft des Begriffs. Wenn die Menschen nach einem Menschenalter noch eben so das Land bauen, noch eben so fabriciren als vorher, so hat die eigentliche Menschlichkeit in diesem Geschäfte bei ihnen stille gestanden, und sie sind vielmehr mit Bibern oder Bienen zu vergleichen, denn als Menschen anzuerkennen. Als Triebfeder dieses höheren Glücks und dieser höheren Würde erschien nun das liegende Geld, dieses, als in sich enthaltend allen zu erringenden National-Wohlstand und National-Vermögen. (Daher auch sehr oft das in den Händen der Nation befindliche baare Kapital an Geld National-Vermögen genannt worden ist). Wo ein Geldbeutel sich etwas reichlicher aufthat, sah man Alles zuströmen, und sich beeilen, einen so großen Theil als möglich davon an sich zu bringen. Daher die Bewunderung und Vergötterung, die selbst verständige und denkende Menschen dem Gelde, als dem

Stifter aller Industrie, und wenn man will, als derjenigen Macht, bewiesen, die den Menschen zuerst aus dem Prometheischen Leimgebilde zu diesem erfindungsreichen und raffinirten Wesen gemacht hat. Es ist ihnen eben die himmlische Flamme des Prometheus. — Sie haben in der Entzückung nur einen Umstand übersehen, der gleichwohl nahe liegt, und das ist dieser: das Geld thut gar nicht unmittelbar diese Wunder, und unbedingt, sondern mittelbar, und unter einer gewissen Bedingung. Wenn sie zulaufen, so ist es ihnen nicht um's Geld zu thun, dies können sie nicht essen, sondern um die Waaren und zu allernächst um die Lebensmittel, die sie dafür zu kaufen gedenken. Sind diese nicht da, so werden sie sicher zu Grunde gehen, trotz deines Geldes, und sie werden sich nicht die vergebliche Mühe machen, erst für dieses sie nicht nährende Geld zu arbeiten.

Also es bleibt dabei, nicht das Geld, sondern die dadurch zu erringende Lebenserhaltung, und was für Waare er für das Geld kauft, ist die Triebfeder der Thätigkeit und aller Verbesserungen der Gewerbe; und darum auch: nicht das Geld, das in den Händen der Nation ist, sondern die Lebensmittel, die auf ihrem Boden vorhanden sind, ist das Nationalkapital: das Geld ist lediglich das Mittel, die Erhaltung der Lebensmittel, die doch gleichwohl da sein müssen, an eine bestimmte Arbeit zu knüpfen. Ich setze, wenn ich der Einzige bin, der Geld ausgeben will, durch mein Geld mich in den Besitz der verkäuflichen Lebensmittel; wer kaufen muß, der muß z. B. an der Austrocknung von Morästen mitarbeiten, ausserdem hat er Nichts zu leben, und wird darum wohl genöthigt sein, daran mitzuarbeiten; so lächerlich und verkehrt ihm auch das ganze Unternehmen vorkommen möge.

Vom Zins.

An dieser Stelle, wo sie am verständlichsten ist, wollen wir als eine bloße Nebenbemerkung die Lehre vom Zins abhandeln. Der Unternehmer einer solchen Arbeit, die unmittelbar gar kei-

nen Nutzen, späterhin aber einen großen Gewinn verspricht, hat kein Geld, bis dahin andre Kräfte, die er dafür in Bewegung setzen will, zu erhalten, und wendet sich an einen Andern, der Geld hat, dessen er selbst zu keinem Unternehmen bedarf, (das ihm müssig im Kasten liegt). So muß der Fall sein, oder ähnlich, wie z. B. man dem Studirenden oder Lehrlinge borgt. Aber bloß zum Verzehren kann man wohl schenken, aber nicht leihen. Wenn er dieses Unternehmen ausgeführt haben wird, was wird das Resultat sein? Er wird mit sehr großem Vortheile arbeiten, mit wenig Arbeit verhältnißmäßig sehr viel Arbeitsprodukt hervorbringen; weil er sich eine Naturkraft unterworfen hat. Wird ihm dieser Gewinn im Staate bleiben? Für's Erste, ohne Zweifel; (was späterhin einmal wohl erfolgen könne, werden wir zu seiner Zeit sehen). Denn der Staat macht seine Preise nach dem gewöhnlichen Maaßstabe. Ein solcher gewinnt darum durch drei Stunden Arbeit etwa acht Stunden Leben, da er eigentlich nur vier gewinnen sollte. Diese übrigen vier Stunden arbeitet die unterjochte Natur. Aus welcher Kraft? Aus dem Resultate beider, der Erfindung und des Geldes. Das Geld arbeitet: freilich nur zufolge des ihm eingesetzten Lebens der Erfindung: im Kasten war es todt. Beide arbeiten in Compagnie. Wäre es unbillig, wenn der Geldhaber sagte: was mein Geld verdient, ist mein: ich dächte, wir theilten die gewonnenen vier Stunden; zwei behalte für deine Erfindung, zwei gieb mir ab für mein Geld? Ich dächte, nicht. Diese zwei Stunden also wären sein Zins. Also

1) Zins ist rechtlich.
2) Es läßt sich kein Maaßstab desselben vorschreiben.

Doch will ich dem Kapitalisten rathen, das Kapital nicht etwa zu einem eisernen zu machen, und auf ewigen Zins zu rechnen, sondern es zu rechter Zeit wieder zurückzufordern: außerdem wird es ihm in Nichts zergehen, und er um beides, Kapital und Zinsen, kommen, aus folgendem Grunde:

Die dadurch gewonnene Verbesserung wird von Andern nachgemacht werden; dadurch wird die Sache immer leichter werden, bis sie zuletzt das Gewöhnliche und der Grundmaaßstab wird.

Dann geht sie in die Grundberechnung der Preise mit ein, und es wird dadurch für den Einzelnen Nichts mehr gewonnen: das Privatkapital, und der dadurch errungene Privat- und abgesonderte Wohlstand ist aufgenommen in dem Allgemeinen. So soll es sein. (Z. B. urbar gemachtes Land aus Morästen muß freilich auf eine Zeitlang von der Abgabe befreit werden, um dadurch die Erfindung und die aufgewandte Arbeit, das Kapital, zu ersetzen: das hat einen Durchschnitt, der sich etwa berechnen läßt, und welcher, nach dem Maaßstabe, ob es noch mehr oder minder unbearbeitetes Land im Umkreise des Staatsgebietes giebt, und darum die Bearbeitung aufzumuntern ist, höher oder niedriger gesetzt wird. Nur durch diese Abgaben-Freiheit wird ihm der höhere Preis seiner Arbeit gewonnen. Nach Ablauf dieser Zeit tritt es — auch dies kann auf einmal geschehen, oder allmälig — in die allgemeine Bedingung aller Ländereien ein, und nun ist der Gewinn wieder gleich. So Kunstarbeiten mit Maschinen, von denen oben gemeldet ist. Aber allmälig wird die Erfindung verbreitet. Es muß sogar verboten werden, diese Kunst anders, als mit Maschinen zu treiben, und der, welcher derselben sich nicht bedient, geht ein und stirbt ab. Von nun an sind die Preise nach dieser Berechnung zu bestimmen).

In Summa: ein Privat-Kapital, das durch sein Arbeiten ein Privatvermögen wird, geht nach einer Zeitfrist über in das öffentliche Vermögen, wo denn das Privat-Kapital an einem andren Orte wieder denselben Kreislauf vollbringen mag.

Von den operariis oder Lohnarbeitern.

Aus allem bisher Gezeigten entspringt für den Staat die Verbindlichkeit, Lebensmittel und Waaren im Ueberschusse, und auf diese nicht unmittelbar nützende Arbeit berechnet zu haben, weil ohne diese das Geldkapital keinen Werth hat; also nicht Alles auf den gewöhnlichen und dauernden Zustand der Dinge zu vertheilen. Dazu muß der Ueberschuß in seinen Magazinen sein, der aus der gewöhnlichen Naturalabgabe erwächst. (Ich sage: aus der gewöhnlichen, abgerechnet die oben (S. 569.) erwähnte

Correction). Dieser Ueberschuß ist wieder von keinem Werthe, wenn es nicht Arbeiter giebt, die ihn gegen jede aufzulegende Arbeit verzehren. Er muß darum in seiner Berechnung Menschenhände vom Ackerbau und von den regelmäßigen Gewerben für diese freie und nicht zu berechnende Verfügung übrig lassen. Also — die Sache ist höchst einfach. — Ausser jenen beiden Ständen der Ackerbauer und Künstler muß es noch einen dritten geben, der Arbeiter, über welche die freie Erfindung verfügen kann, und Nahrungsmittel für sie.

Dieses festgesetzt, sind folgende Fälle möglich.

Erster Fall. Es ist keine Privatperson da, die sie braucht. So beschäftigt sie der Staat, durch öffentliche Bauten und andre Anstalten, Anlegung von Kanälen, Brücken, Straßen u. dergl., welche Dinge alle ja so sehr zum öffentlichen Wohlstande gehören, und von Rechtswegen nur durch den Staat unternommen werden, der die Folgen in ihrer relativen Nothwendigkeit aus seinem Standpunkte am Besten übersehen kann. Es folgt daraus, daß diese Freiarbeiter eigentlich in den Diensten des Staates stehen, der ohnedies schon als Staat um der allgemeinen Verbindlichkeit willen gegen sie als Bürger ihnen Arbeit, (da er ihnen in der allgemeinen Vertheilung keine zugetheilt hat), und gegen diese den gebührenden Unterhalt verschaffen muß. Es findet sich nun ein Privatunternehmen, zu bestreiten mit dem Metallgelde eines Kapitalisten. Man wendet sich an den Staat; dieser giebt die begehrten Arbeiter in Sold; bezahlt sie, wie gewöhnlich, oder wie es begehrt wird, und dem Staate wird dagegen das Metallgeld, das dazu bestimmt war, übergeben. So kommt er allmälig zum edlen Metalle. Die Werthbestimmung wird sich tiefer unten finden. (Vergessen Sie es nicht, es ist ein wichtiger Punkt. Will ich das Metallgeld in dem Staate aufnehmen, so muß ich es von seinem Gebrechen, der Unbestimmtheit, heilen). Der Unternehmer bezahlt zu seiner Zeit das Kapital zurück in Landgelde, welches er allein für seine Arbeit einnimmt, und eben so die Zinsen, wie sich von selbst versteht. Der Gläubiger kann es ohne Bedenken nehmen, denn es hat denselben Gebrauch. Besteht er darauf, sein Metallgeld

wieder zu haben, so kann er auch beim Staate Metallgeld einwechseln; es ist dies der strengen Gerechtigkeit gemäß, und geschieht ohne Nachtheil des Staates.

Zweiter Fall. Es findet sich ein Privat-Unternehmer ohne Metallgeld, aber mit Landesgelde. Dies ist ganz dasselbe. Es kann Jemand durch die schon beschriebenen Privat-Vortheile, durch größeren Fleiß, Geschicklichkeit u. s. f., sich ein Kapital in Landesgelde erwerben zur Ruhe seines Alters; dies muß ihm frei stehen, und die öffentliche Gerechtigkeit erfordert's, daß sein Geld gelte. Das Verfahren bleibt dabei ganz dasselbe, wie wir es in Absicht des Metallgeldes geschildert haben, auch in Absicht der möglichen Zinsen. Das Einzige, was dabei zu bedenken ist, wäre dies, daß das Landesgeld sich versteckt, und ausser Circulation kommt. Repräsentirt muß es immer sein, und es ist auch immer repräsentirt in den Magazinen des Staates. Nur könnte, falls es nicht auf Wegen, wie der eben angezeigte, wieder in die Circulation tritt, es nöthig sein, dasselbe durch Ausgabe neuen Geldes zu ersetzen. Diese Nothwendigkeit kann der Staat, der ja den Handel selbst führt, und also ihn übersieht, allemal übersehen, und muß einen Jeden zu diesem Austausch zwingen. Das versteckte Geld ist nun zu rechnen als gar nicht vorhanden. Sobald es aber wieder heraustritt, zieht der Staat das Surrogat, das neue Geld, zurück. Der Grundsatz ist der bleibende: jedes umlaufende Stück Geld ist repräsentirt durch seinen Scheffel Korn.

Dritter Fall. Es sind wohl Unternehmer da und Erfinder, aber kein Privat-Kapital, weder im Landgelde, noch Münze. So tritt das Kapital des Staates unmittelbar dazwischen. Der Unternehmer kann beim Staate ein Darleihn machen, auf dieselben Bedingungen, die wir bei den beiden ersten Fällen festsetzten. Doch kann es ihm der Staat borgen, nur gegen Prüfung. Auch der Kapitalist kann sehr wohl das Unternehmen vorher prüfen, ehe er sein Kapital dazu giebt; und thut er es nicht, so handelt er nicht so besonnen. Aber er mag sein Kapital immer wagen, der Staat kann weit weniger wagen. Vom Zins wird kaum die Rede sein können, wozu soll der Staat

Zins nehmen? wohl aber von Verkürzung der Frist des ausschließenden Gewinnes. Dieses wird abgemacht durch einen von beiden Seiten wohl überlegten Contract.

Es giebt in der Verbesserung des Ackerbaues und des Kunstfleißes eine gewisse Stufenfolge. Erst muß gesundes und reines Korn gewonnen werden, bevor man Garten-Kräuter und feine Gemüse baut; erst ein festes und dauerhaftes Tuch bereitet werden, ehe man feine, mit Gold und Silber durchwirkte Seidenstoffe fabricirt, und so vieles Andre, was hier noch zu bemerken wäre, und was Jeder aus seiner Kenntniß leicht hinzusetzen kann. Es muß bei Begünstigung solcher Unternehmungen dies eine Hauptrücksicht des Staates sein; Projekte, die nicht an der Tages-Ordnung sind, muß er zurückweisen; dagegen solche, die durch sie so recht begehrt werden, begünstigen. Unmittelbar kann der Staat nicht eingreifen in die Industrie; nur die öffentlichen Arbeiten fallen ihm anheim, und diese leitet er: der Acker dagegen und die Gewerbe sind vertheilt.

(Die Domänen sind noch ein Ueberrest aus dem beschriebenen Zustande, da der Staat ein Bund der Landeigenthümer, und der Regent der größte Gutsbesitzer war). Doch kann er Ackerbauschulen haben, die zugleich die Vor-Wirthschaft präsentiren, so wie auch mechanische Kunstdeputationen, die in diesem Fache dasselbe leisten, und in diesen kann er seine Versuche und Unternehmungen ausführen. Ausserdem kann er auch leiten, grade von diesem Departements aus, und mit dem Lichte derselben, durch Belehrung, durch Aufforderungen, und durch aufgestellte Preise; Alles nach der angegebenen Grundregel, denn ausserdem würde er Treibhausfrüchte erhalten, und wir bekämen die pretiösesten Ananas, ehe wir gesunde Kartoffeln hätten, und galonnirte Kleider, ohne daß wir ein tüchtiges Hemd hätten.

In Summa: Alles beruht darauf, daß der Staat 1) einen Begriff vom menschlichen Wohlstande habe, und von den Mitteln, denselben zu erhöhen, und von den wichtigen Folgen dieser Mittel. 2) Daß er in jedem Zeitpunkte den eigentlichen und wahren Zustand seiner Nation, und ihren Standpunkt in jener Rücksicht genau kenne. Das Erste, als ein Apriorisches,

ist ihm ohne Zweifel anzumuthen. Das Zweite ergiebt sich aus der Verfassung, indem er den Zustand des Ackerbaues und der Gewerbe, und des Resultates derselben, der Handlung, die er selbst treibt, immerfort übersieht, und von Zeit zu Zeit genöthigt ist, sich genaue Rechenschaft darüber abzulegen, indem er die Preise der Waaren machen muß. An Gewalt, der National-Industrie die Richtung zu geben, fehlt es ihm gar nicht, indem ohne seinen Willen keine Hand im Staate zu diesem Zwecke sich regt, und er stets eine Summe von Kräften zur freien Verfügung hat, die er auch beliebig vermehren oder vermindern kann. Vor dem Heere der Officianten, und der Arbeit und Schreiberei derselben, die dies herbeiführen würde, fürchte man sich nicht. Es käme noch auf die Berechnung an, um zu zeigen, daß auch in dieser Rücksicht diese Verfassung gegen die gewöhnlichen Staaten ersparen würde. Denn eine Arbeit, die in einer bestimmten Ordnung und Folge einhergeht, und keinen Schritt zurück thut, liefert in kürzerer Zeit ganz ein andres Produkt, als eine solche, bei der es immer stockte und die immer wieder zurücknehmen muß und ändern, so daß man zuletzt gar nicht weiß, was da übrig bleibt.

Von dem Handel mit dem Auslande.

(Denn bisjetzt ist durchaus nur vom Handel zwischen Bürgern desselben Staates die Rede gewesen, und wir haben oben wegen der Ausmittelung eines bleibenden Werthes des Metallgeldes auf diesen Abschnitt vertröstet).

Allgemeine Grundsätze für seine Beurtheilung.

1) Was man nicht braucht, ist umsonst zu theuer. Es darf keine Waare des Auslandes in Umlauf kommen, welche der Staat nicht auf dieser Stufe der Kultur bedarf, und haben soll, und welche nicht, ganz unabhängig davon, daß sie im Auslande ist, ohne dies in die Berechnung der nothwendigen Gewerbe eingehen müßte. Alles muß sich naturgemäß entwickeln. Etwas brauchen wollen, weil man hört, Andre haben es, ist ein Gelü-

sten, der Vernunft zuwider; Prahlerei, Eitelkeit, kurz, nichts Achtbares.

2) Dieser Handel mit dem Auslande muß zurückgeführt werden, und Tauschhandel sein. Was sonst? Soll er ein Kaufen mit Geld sein, so würde der Eine Staat leer an Geld werden (im Durchschnitte ist das Metallgeld vertheilt), es sei denn, der Staat habe Bergbau-Ertrag, der über den gewöhnlichen Durchschnitt des Geldes hinausläuft, so ist das Hingeben des edlen Metalls für Waare in der That Tauschhandel, Produktenhandel.

3) Beiden Theilen muß nach unserm Maaßstabe die Waare, die sie im Tausche erhalten, dadurch wohlfeiler werden, d. i. mit weniger Aufwand von Zeit in dem verkaufenden Staate erzeugt werden, als sie es in dem kaufenden könnte. Und dies muß der Fall von beiden Seiten sein. (Dies kann geschehen durch klimatische Vortheile, durch besondere Richtung einer Nation auf eine gewisse Kunstfertigkeit u. dergl.). Es versteht sich, den weiteren Transport noch abgerechnet. Auch abgerechnet einen andren Nachtheil (wovon sogleich), muß der Gedanke dieses Handels und die Sorge dafür sich begründen, und bezahlen.

Folgerung. Dieser geringere Aufwand an Arbeit ist der Nationalwohlstand der beiden handelnden Staaten. Diesen tauschen sie jetzt aus mit Gewinn für beide, zu beiderseitigem höheren Nationalwohlstand. Denn dieses ist der Handelsgewinn, Erhöhung des Weltwohlstandes durch den Handel der Staaten und Theilung des Nationalwohlstandes, der hervorgeht aus dieser Theilung nach demselben Gesetze, wie aus der Theilung der Arbeitszweige im Staate der Nationalwohlstand entstand. Unter dieser Bedingung ist also die Idee des Handels höchst bedeutend: und daher die Begeisterung für denselben. Man wirft mir mit Unrecht vor, ich sei ein Feind des Handels; Sie hören es ja, wie ich es bin.

4) Diese erforderlichen Berechnungen, ob es nöthig sei, ein Produkt vom Auslande einzutauschen, und ob man es wohlfeiler dadurch haben kann, als wenn man es selbst verfertigt, kann nur der Staat machen, der das Ganze übersieht. Also der auswärtige Handel fällt ganz ihm anheim, so wie aller Handel. Daß er nicht des Gewinns bedarf, also die Preise zu stellen hat, wie sie seinen sonstigen Berechnungen gemäß sind, versteht sich.

5) Jedoch wird der handelnde Staat und seine Nation dadurch abhängig von einer Macht, die nicht in seiner Gewalt steht, in doppelter Hinsicht: theils in Erlangung der Waare, die er nimmt. Die Nation gewöhnt sich an dieselbe, der freie Staat hebt den Handel auf, und den Bürgern ist ihr Recht genommen. Theils im Absatze der Waare, die er dagegen giebt. Die Arbeit der Bürger ist auf den Absatz an das Ausland berechnet. Wenn nun der Handel aufhört, so wird diesen für das Ausland arbeitenden Bürgern ihre Nahrung entzogen.

Gegen das Erste müßte sich der Staat also schützen: er müßte jede Waare denn doch im Lande verfertigen lassen, die Cours hat; er müßte keinen in das System einschlagenden Arbeitszweig ganz eingehen lassen. a) Zur Ausmittelung des wahren Preises, den diese Waare haben würde, wenn man sie im Lande verfertigte. b) Damit, wenn der Fall eintritt, daß das Ausland dieselbe nicht mehr austauschen will, dieser Zweig nur stärker besetzt zu werden braucht. c) Die durch solche Stockung des Handels entstehenden theureren Preise können auf zwei Weisen vermieden werden. Entweder, daß der Staat, um den Preis des Auslandes verkaufend, sie theurer einkauft, als verkauft. (Ein Rest der alten Denkart würde sein, wenn man mir einwürfe, daß der Staat ja dabei verlöre. Ist denn unser Staat so ein armer, bedrängter, und stets auf dem halben Bankerutte stehender? Ich denke, er wird es wohl an den Abgaben wieder einziehen, was er verliert). Oder, was ich für besser halten würde (falls nur der Schleichhandel der Privatpersonen zu verhüten ist), er verkauft die Waare um den Preis, um den sie im Lande gewonnen werden würde. Da bedarf es auf den Fall des Stockens des auswärtigen Handels keine Veränderung des Preises. Da zieht er also den Handelsgewinn. Was soll er denn damit machen? Er wird ihn darum wohl an den Abgaben schwinden lassen, und so wird allerdings auf dieselbe Weise die Vermehrung des Nationalwohlstandes durch den Handel eingetreten sein.

Was das Zweite, die Stockung des Absatzes, betrifft, so muß er diese Arbeitszweige um so viel eingehen lassen, als sie für den Absatz an das Ausland arbeiteten. Für's Erste sogar noch Etwas mehr, um den Ueberschuß, den die, die nun einmal nichts Andres arbeiten können, liefern, zu übertragen. Ich hoffe, die Waaren halten sich; von dieser Natur sind sie allerdings, da sie im auswärtigen Handel eintreten. Sollte Etwas dabei verloren gehen, so muß der Gewinn des Handels auch dieses Wagniß übertragen. Dies war der oben (S. 588. № 3.) angedeutete Nachtheil, der hier erledigt ist.

Maaßstab des Werthes des Geldes.

Man setze, daß einer der handelnden Staaten solches Metallgeld führt, so ist das Verhältniß dies: was die Waare, die ich im Tausch erhalte, in Geld werth ist, das ist auch die Waare eines Landes, die ich dagegen austausche, werth, und da diese, zu dem Scheffel Korn, und der Scheffel Korn zu allen andern Waaren ein bestimmtes Verhältniß hat, so ist der Scheffel Korn so viel im Gelde werth, als diese Waare gegen den Scheffel Korn werth ist. Dieser Preis ist der ganz richtige. Ich kann allen meinen Bürgern, die Geld haben, erlauben, den auswärtigen Handel selbst zu führen, falls ich um den Preis des Auslandes verkaufe. Was im Auslande mit Vortheil zu kaufen ist, verkaufe ich eben so: was nicht mit Vortheil zu kaufen ist, werden sie da nicht holen, sondern, denk ich, lieber im Inlande, wo es wohlfeiler ist. So wird das Metallgeld zum unnützen Liegen verurtheilt, und dem Staate zum Austausche, eben um den rechten Preis im Landgelde nach und nach zugeführt werden. Es wird nun Waare, und wir haben eine treffliche Waare gewonnen, für den Privatmann, der sie bezahlen kann, und auf die Ewigkeit seiner Familie rechnet, oder auch für den ewigen Staat, der diese Rechnung mit mehr Sicherheit macht.

Kehren wir jetzt zu unsrer ursprünglichen Untersuchung über den Eigenthumsvertrag zurück.

Es hat sich uns ein Eigenthum ergeben von sehr verschiedener Natur: relatives und absolutes. Der Staat hat Jedem sein Theil Arbeit als Eigenthum, aber nur als relatives Eigenthum, für die ausschließliche Bearbeitung zugetheilt; dem Landmann seinen Acker, dem Künstler sein Gewerbe. Er nimmt immerfort alles Uebriggebliebene von dem eigenen Bedürfnisse, die Produkte des Producenten, und die Fabrikate und Arbeit des Künstlers in Anspruch für den nothwendigen Tausch, zufolge des im Staatsvertrage enthaltenen Grundsatzes: Jeder muß leben können durch seine Arbeit und muß arbeiten, um leben zu können. So lange also Korn beim Landbauer und Tuch beim Tuchmacher ist, muß getauscht werden. Nun aber ist jedem Bürger, der seine Abgaben an den Staat richtig bezahlt hat, das absolute uneingeschränkte Eigenthum dessen, was ihm übrig bleibt zufolge des Staatsvertrages, zugesichert.

Aber der Staat nimmt jenes Uebriggebliebene nicht in Absicht seiner Form als Uebriggebliebenes und Eigenthum in Anspruch, sondern um der Materie willen, weil an der Materie Alle Anspruch haben, indem sie für die Erhaltung des Lebens Aller nothwendig ist. Die Form dagegen ist sein, die Freiheit von der Arbeit.

Es müßten daher Form und Materie geschieden werden, und der Staat müßte die Materie in Anspruch nehmen können, ohne dadurch die Form zu berühren. Es müßte also eine bloße Form des Eigenthums, ein bloßes Zeichen desselben geben, das alles Nützliche und Zweckmäßige im Staate bezeichnete, ohne doch selbst die geringste Zweckmäßigkeit zu haben, indem es ausserdem der Staat für den öffentlichen Gebrauch in Anspruch zu nehmen berechtigt sein würde. Dies ist aber das Geld; dieses Geld, das Jeder für seine Arbeit erhält, ist nun sein absolutes und reines Eigenthum: die Freiheit, seine Freiheit zu brauchen, wie er will, auf welches absolute Eigenthum der Staat gar kein Recht mehr hat. Jedes Stück Geld, das ich besitze, ist zugleich das Zeichen, daß ich allen meinen bürgerlichen Verbindlichkeiten

ein Genüge gethan habe. Ich bin hierüber der Aufsicht des Staates gänzlich entzogen. Abgaben vom Geldbesitze sind völlig absurd; alles Geld ist seiner Natur nach schon vergeben.

Vom Hause.

Der Staat ist zufolge des Bürgervertrags schuldig, das absolute Eigenthum zu schützen, und Jedem die Sicherheit desselben zu garantiren. Nun sind aber alle diese Dinge, die wir als absolutes Eigenthum bezeichnet haben, und besonders das Geld von der Art, daß das Eigenthum davon in Beziehung auf einzelne Personen gar nicht bestimmt werden kann. Wie dieser bestimmte Thaler mein gehöre und keinem Andern, läßt sich nicht entscheiden; denn alle Thaler sehen einander gleich, und sollen es, weil sie bestimmt sind, ihre Eigenthümer ohne weitere Formalität zu wechseln.

Auch kann der Staat gar nicht Notiz davon nehmen, wie viel baares Geld u. dergl. Jeder besitze, und wenn er könnte, darf er nicht, der Staatsbürger braucht dieses nicht zu dulden; denn er ist in dieser Rücksicht über alle Aufsicht des Staates hinaus. Wie soll nun der Staat schützen, was er nicht kennt, noch kennen soll, und was seiner Natur nach ganz unbestimmbar ist? Er müßte es unbestimmt, d. i. überhaupt schützen. Zu diesem Behuf aber müßte es an etwas Bestimmtes angeknüpft und damit unzertrennlich verbunden werden, welches, da diese Gegenstände ihr ganz eignes, und ihnen allein zukommendes Recht haben, ausdrücklich als Inbegriff alles absoluten, dem Staate selbst unverletzlichen und seiner Aufsicht gänzlich entzogenen Eigenthums wäre. Dieses Bestimmte müßte ein solches sein, das sichtbar, bekannt, und durch die Person des Eigenthümers bestimmbar wäre.

Dieses Bestimmte, an welches das Unbestimmte angeknüpft wird, kann Zweierlei sein. Nämlich, der Staat hat Jedem, nachdem er die Staatslasten getragen, den Gebrauch der selbst erbauten, fabricirten oder erkauften Güter zugestanden. Durch den unmittelbaren, vom Staate zugestandenen Gebrauch wird

sonach ein Eigenthum im Staate bezeichnet und bestimmt. Was Jemand unmittelbar gebraucht, davon ist vorauszusetzen, daß es ihm gehöre, bis das Gegentheil erwiesen ist; denn es ist in einem wohl verwalteten Staate anzunehmen, daß er gegen den Willen des Gesetzes gar nicht zum Gebrauch gekommen wäre. Aber durch den unmittelbaren Gebrauch wird Etwas mit dem Körper verknüpft. Was also Jemand in den Händen, auf und am Leibe hat, ist sein Eigenthum, und ist dadurch als solches bezeichnet. Nun ist aber nicht nur das, was ich unmittelbar gebrauche, sondern auch was ich für den künftigen Gebrauch bestimme, mein absolutes Eigenthum. Es ist aber mir nicht zuzumuthen, daß ich das Alles stets auf dem Leibe trage. Es muß daher ein Surrogat des Leibes geben, durch welches das, was damit verknüpft ist, als mein Eigenthum bezeichnet werde. So Etwas nennen wir das Haus. (Gehäuse im weitesten Sinne, Zimmer, Kasten, Koffer u. dergl.). Mein Haus überhaupt steht unmittelbar unter dem Schutze und der Garantie des Staates, und dadurch denn auch unmittelbar Alles, was darin ist. Gegen gewaltsamen Einbruch bürgt der Staat.

Aber der Staat weiß nicht, und soll nicht wissen, was darin ist. Die einzelnen Gegenstände als solche stehen also unter meinem eignen Schutze und unter meiner eignen absoluten Herrschaft, so wie Alles, was ich in meinem Hause thue. Die Aufsicht des Staats geht bis zum Schlosse, und von da geht die meinige an. Das Schloß ist die Gränzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. Dafür sind Schlösser, um die Selbstbeschützung möglich zu machen. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate heilig und unverletzlich. Er hat dort keine Inspektion, kein Recht, Rechenschaft zu fordern; denn gänzliche Freiheit vom Staate heißt eben absolutes Eigenthum. Er darf mich darin in Civilsachen nicht angreifen, sondern muß warten, bis er mich auf öffentlichem Boden findet. Wodurch jedoch dieses Hausrecht verloren wird, wird sich in der Lehre der Criminalgesetzgebung zeigen.

Vom Rechte der persönlichen Sicherheit und Unverletzlichkeit.

Die Freiheit und absolute Unverletzlichkeit der Freiheit jedes Staatsbürgers wird im Staatsbürgervertrage nicht ausdrücklich garantirt, sondern zugleich mit der Persönlichkeit beständig vorausgesetzt. Auf sie gründet sich die ganze Möglichkeit des Vertrages, und alles dessen, worüber man sich verträgt. Man kann den Bürger nicht stoßen, schlagen, nicht einmal halten, ohne ihn im Gebrauche seiner Freiheit zu stören, sein Leben, sein Wohlsein und seine freie Thätigkeit zu vermindern. Jeder hat das Recht, so wohl zu sein, als er kann und die Natur es ihm erlaubt, das freie Wesen darf ihn darin nicht stören. Angriff auf den Körper ist Verletzung aller Rechte des Bürgers auf einmal; sonach allerdings ein Verbrechen im Staate, weil der Gebrauch aller seiner Rechte durch die Freiheit seines Körpers bedingt ist. Auf öffentlichem Gebiete (Alles ausser dem Hause ist öffentliches Gebiet) stehe ich immerfort unter dem Schutze und der Garantie des Staates. Jeder Angriff auf meine Person daselbst ist ein öffentliches Verbrechen, der Staat muß es ex officio und ohne daß es dazu noch einer besonderen Klage bedürfe, untersuchen und bestrafen, und die Privatpersonen können sich darüber nicht vergleichen.

Werde ich aber in meinem Hause gewaltsam angegriffen an meinen Gütern oder an meiner Person, so müßte ich, da der Staat nicht wissen darf, was in meinem Hause vorgeht, es selbst als auf eine rechtsgültige Art dem Staate bekannt machen, d. h. ich müßte klagen. Alsdann ist der Staat verbunden, meine Klage anzunehmen, weil er mich dem Bürgervertrage gemäß in meinem Hause mit all dem Meinigen schützen muß; nur darf er das nicht unmittelbar, weil das gegen mein Recht laufen würde, sondern nur mittelbar, wenn ich dadurch, daß ich selbst dem Staate freiwillig von dem, was in meinem Hause vorgefallen ist, Notiz gebe, mein absolutes Eigenthumsrecht aufgebe, und dem Staate freiwillig unterwerfe, was vorher ihm nur mittelbar unterworfen war. Es versteht sich, daß im Strafgesetze

hierauf Rücksicht genommen, und diese Einrichtung angekündigt werden müsse, damit Niemand Straflosigkeit hoffen dürfe.

Wie nun diese Sicherheit öffentlich und im Hause Jedem garantirt werden könne und müsse, wie, wenn Jemand in seinem Hause ermordet worden, und also nicht klagen kann, und auch keine Familie da ist, die klagen kann, der Staat den Verbrecher vor Gericht zu ziehen befugt ist, und welches die darüber festzusetzenden Strafen sind, gehört noch nicht hierher. Wohl aber gehört hierher die Lehre:

von der Selbstvertheidigung.

Nur dadurch bekommt ein Individuum ein Recht, daß es sich aller eignen Gerechtigkeit begiebt, und sie der Staatsgewalt überläßt. Bei der Selbstvertheidigung aber werfe ich mich selbst zum Richter auf, was ich durch meinen Eintritt in den Staat aufgegeben habe. Sie ist darum durchaus verboten, und der Rechtswille kann sie nur da zulassen, wo der Staat nicht schützen kann; denn da ist kein Staat, und wir treten auf das Gebiet des Naturzustandes. Daher sind folgende zwei Fälle möglich:

1) Niemand hat das Recht, durch den Staat bezeichnetes Eigenthum mit seinem Leibe auf Leben und Tod zu vertheidigen; denn Jeder kann seinen Besitz nachher erweisen, in den vorigen Stand wieder eingesetzt, und der Thäter bestraft werden, (z. B. wenn Jemand den Acker abpflügt). Doch darf er dafür Sorge tragen, und es liegt ihm ob, sich Zeugen und Beweise für die Person des Thäters zu verschaffen.

2) Dagegen unbezeichnetes Eigenthum, d. h. solches, dessen Besitz nur dadurch bezeichnet wird, daß es Jemand an sich und bei sich trägt, oder in seinem Hause hat, hat Jeder das Recht, selbst mit Lebensgefahr des Angreifers zu vertheidigen. Hier tritt das Recht der Selbstvertheidigung ein. Man könnte hier einwenden: was ist menschliches Leben gegen Geld? so antworte ich darauf: das ist Gewissenssache, von der reden wir hier nicht. Was hätte denn der Staat an meiner Stelle thun müssen? Er

hätte kämpfen müssen auf Leben und Tod, wie er es im Kriege thut, damit mir mein Geld nicht gestohlen werde, wenn es auf keine andre Weise möglich gewesen wäre; und das ändert sich niemals; es ist seine Pflicht, und dazu ist er als Staat da. Recht, bloßes Recht ist seine Sittlichkeit. Da ich nun hier an seine Stelle trete, wie kann er mich tadeln, daß ich, wie er, mein Recht geschützt habe? Bei ihm bin ich also sicher, und gerechtfertigt. Freilich ist mein Recht nicht Eins mit meiner Sittlichkeit. Das mag ich aber mit mir ausmachen. (Ich sage also nicht, man soll, um einen Groschen nicht zu lassen, den Andern lieber todtschlagen, d. i. den Kampf beginnen, denn da liegt's. Die moralische Beurtheilung ist inzwischen schwer).

Also Jeder hat das absolute Recht, sich Nichts mit Gewalt nehmen zu lassen, und durch jedes Mittel zu verhindern, daß dieses geschehe. Gewaltsamer Angriff meines Eigenthums wird, wenn ich dasselbe durch meine Person schütze, selbst Angriff auf meine Person. Geht der Angriff gleich von Anfang auf meine Person, so habe ich natürlich dasselbe Recht der Selbstvertheidigung. Der Grund dieses Rechts liegt darin, daß die Hülfe des Staates nicht sogleich bei der Hand ist, die Vertheidigung aber, da der Angriff auf unbezeichnetes Eigenthum geht, auf der Stelle geschehen muß

Dieses bezeichnet zugleich die Gränze des Rechts zur Selbstvertheidigung. Ich habe dieses Recht nur, inwiefern der Staat mich nicht vertheidigen kann; es muß sonach nicht an mir liegen, daß er es nicht kann, und ich bin rechtlich verbunden, so viel an mir liegt, es möglich zu machen, daß er es kann. Ich bin verbunden, die Hülfe desselben unmittelbar in der Gefahr anzurufen; dieses geschieht durch Schreien um Hülfe. Das ist absolut nothwendig, und die ausschließende Bedingung eines Rechts zur Selbstvertheidigung. Dieser Umstand muß in die Gesetzgebung gebracht, und von Jugend auf den Bürgern eingeprägt werden, damit sie sich daran gewöhnen. Denn wenn Jemand durch mich ermordet ist, und ich sage: er hat mich angegriffen, und ich konnte mein eigenes Leben nur durch seinen Tod retten, der Gemordete kann mich nicht der Lüge strafen, und es

läßt sich sonach nicht einsehen, warum ich dasselbe nicht vorgeben sollte, wenn ich selbst der Angreifer war. Habe ich aber um Hülfe geschrien, und kann ich dieses beweisen, oder kann mir wenigstens das Gegentheil nicht bewiesen werden, so habe ich die Präsumtion der Unschuld für mich.

Der Angriff geschieht entweder auf öffentlichem Gebiete (in der erklärten Bedeutung des Wortes), oder in meinem Hause. Im ersten Falle hat die Anwendung der aufgestellten Grundsätze keine Schwierigkeit. Im zweiten hat ja keine Privatperson, und selbst der Staat nicht das Recht, mein Haus zu betreten. Aber durch das Geschrei um Hülfe berechtige ich den Staat und Jedermann, dasselbe zu betreten, ich unterwerfe dann dem Staate unmittelbar, was er zunächst nur mittelbar zu schützen hat. Mein Geschrei ist Klage, sonach Verzichtleistung auf mein Hausrecht.

Jeder, der um Hülfe rufen hört, ist durch den Staatsvertrag rechtlich verbunden, herbei zu kommen, nach obigen Grundsätzen. Denn alle Einzelnen haben allen Einzelnen versprochen, sie zu schützen. Nun ist der Hülferuf die Ankündigung, daß eine Gefahr vorhanden ist, welcher der Stellvertreter der schützenden Macht, der Staat, nicht sogleich abhelfen kann. Jedem Einzelnen wird sonach durch einen Aufruf zur Hülfe nicht nur das Recht, sondern auch die Bürgerpflicht, unmittelbar zu schützen, wieder übertragen. Wem nachgewiesen werden kann, daß er den Ruf gehört und nicht herbeigeeilt, ist strafbar; denn er hat gegen den Bürgervertrag gehandelt; und die Gesetzgebung hat darauf Rücksicht zu nehmen.

Strenger Beweis der Verbindlichkeit zum Recht herbeizueilen: die Schutzpflicht ist ursprünglich Pflicht des Einzelnen, und sie ist nur dem Staate übertragen. So wie nun aber Jemand in sein natürliches Recht der Selbstvertheidigung wieder eingesetzt wird, so werden auch Alle in die natürliche Pflicht des Schutzes wieder eingesetzt. Dieser Schutz in der Noth ist also nicht etwa nur Gewissens- und Christenpflicht, sondern sie ist absolute Bürgerpflicht.

Die zur Hülfe Herbeigekommenen haben Nichts weiter zu

thun, und dürfen Nichts thun, als daß sie die Kämpfenden trennen, und dem Fortgange der Gewaltthätigkeit zwischen ihnen Stillstand auflegen. Wenn der Grund wegfällt, fällt auch das Begründete weg. Aber das unmittelbare Schutzrecht gründet sich auf die gegenwärtige Gefahr. Diese ist nun durch ihre Gegenwart gehoben, und die Hülfe des Staates, der der einzige rechtmäßige Richter ist, kann erwartet werden, und muß es darum; wieder nach dem Principe: der Staat soll können. Daß z. B. der ergriffene Dieb durch den Pöbel geprügelt werde, ist eine rechtswidrige und strafbare Barbarei. Sobald die Gefahr des Leibes oder Gutes vorüber ist, wird die Obrigkeit wieder alleiniger Beschützer und Richter.

Geschieht der Angriff auf das Leben gleich unmittelbar, und entwickelt er sich nicht erst aus dem Eigenthumsangriffe, so verstehen sich die angeführten Gesetze von selbst.

Und so möchte denn diese, durch eine große Weichlichkeit der Gesetzgebung und Vermengung des moralischen Standpunktes, Einfluß der Religion u. dergl. oft übel geordnete Materie klar sein für die Gesetzgebung. Wozu soll man da noch lange Beweise führen, und sich auf den status causae einlassen? Dem Staate ist durch die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung schon der faktische Beweis geführt, daß seine Aufsicht und Schutzgewalt nicht bei der Hand war. Er darf darum auch die Selbstvertheidigung nicht erschweren durch Verbot der Waffen und ihres Gebrauchs, da, wo er offenbar doch nicht schützen kann. Das Mitleiden gegen Verbrecher ist oft größer, als gegen rechtliche Männer, aus zu großem Gleichheitssinne der Juristen.

Vom Nothrechte.

Es giebt noch einen andren Fall der Selbsthülfe nach einem vorgeblichen Nothrechte, dessen Theorie wir hier gleich mitabhandeln wollen. Dieses soll eintreten, wenn zwei freie Wesen, nicht dadurch, daß der Eine den Andern angegriffen, sondern durch bloße Naturcausalität in die Lage kommen, daß Einer von Beiden sich nur durch den Untergang des Andern retten könne,

und wenn nicht Einer von Beiden aufgeopfert wird, Beide zu Grunde gehen. Wie wenn in einem Schiffbruche Zwei ein Brett ergreifen, welches nur Einen retten kann.

Man hat sich viele Mühe gegeben, diese Rechtsfrage zu lösen, und hat sie auf verschiedene Weisen beantwortet, weil man sich das Princip aller Rechtsbeurtheilung nicht scharf genug dachte. Die Frage der Rechtslehre ist: wie können mehrere freie Wesen, als solche, neben einander bestehen? Indem nach der Art und Weise gefragt wird, wird die Möglichkeit des Beisammenbestehens überhaupt vorausgesetzt. Fällt diese Möglichkeit weg, so fällt nothwendig die erstere Frage nach der Bestimmung der Möglichkeit, also die Frage nach dem Rechte, ganz und gar weg. Dieses aber ist der ausdrücklichen Voraussetzung nach hier der Fall. Sonach giebt es kein positives Recht, das Leben des Andern meiner eignen Erhaltung aufzuopfern; es ist aber auch nicht rechtswidrig, d. i. nicht streitend mit einem positiven Rechte des Andern, sein Leben um den Preis des meinigen zu erhalten, denn es ist hier vom Rechte überhaupt nicht mehr die Frage. Die Natur hat die Berechtigung für Beide, zu leben, zurückgenommen, und die Entscheidung fällt der physischen Stärke und Willkühr anheim. Da aber dennoch Beide betrachtet werden müssen, als stehend unter dem Rechtsgesetze, unter welches sie denn auch nach der That in Beziehung auf Andre wieder kommen werden, so kann man das Nothrecht beschreiben, als das Recht, sich gänzlich exempt von aller Rechtsgesetzgebung zu betrachten. Wir sagten so eben: die Entscheidung fällt der Willkühr anheim. Nun steht die durch das Rechtsgesetz nicht bestimmte Willkühr unter einer höheren Gesetzgebung, der moralischen, und in diesem Gesetze könnte denn wohl eine Verordnung für unsern Fall liegen. Die Natur oder Gott muß entscheiden, und dieser entscheidet dadurch, daß ich der Stärkere bin, der Entschlossenere. Selbst das Fehlen der Ueberlegung, der Eintritt des mächtigen Dranges der Selbsterhaltung, ist hier Gesetz der Natur. Welche Untersuchung anzurathen ist? Wie weiß ich? Gott mag reden! Aber er redet hier durch die Natur.

Ueber Acquisition und Dereliction des Eigenthums.

Es ist hier nur von der Eigenthumserwerbung im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede, durch welche das Vermögen Jemandes sich wirklich vermehrt in Absicht des Werthes, oder wenigstens, nach den zweierlei Bestimmungen, die dem Eigenthum zukommen können, daß es entweder relatives oder absolutes sei, seiner Natur nach sich verändert; keineswegs aber von der bloßen Vertauschung einer Sache, von bestimmtem Werthe gegen eine andre von demselben Werthe, oder vom Handel, der eigentlich keine Erwerbung, sondern ein Tausch ist, und über den wir schon gesprochen haben. Eben so wenig ist die Rede von der ursprünglichen Erwerbung, die zugleich eine Erwerbung für den Staat, eine Vermehrung des Staatsvermögens selbst sein würde. Diese steht unmittelbar unter den Bedingungen des ursprünglichen Eigenthumsvertrages. Es ist nur die Rede von völliger Uebertragung des Eigenthums eines Staatsbürgers auf den Andern, also einem eigentlichen Objekte der Civilgesetzgebung, von welcher allein wir hier reden. — So daß das Staatseigenthum dasselbe bleibe, und nur das Verhältniß der Bürger verändert werde; an einen Bürger, der entweder dieses Eigenthum gar nicht hatte, oder den Werth desselben nicht in dieser Art des Eigenthums besaß.

Das Eigenthum ist entweder **absolutes**, Geld und Geldeswerth, oder **relatives**, unter der unmittelbaren Aufsicht des Staates stehendes, Acker, Gerechtsame u. dergl. Wird beiderlei Art gegeneinander umgetauscht, absolutes gegen relatives, oder umgekehrt, so erwirbt Jeder eine Art des Eigenthums, das er nicht hatte, und die Untersuchung gehört sonach hierher. Es ist keine Frage, ob der Kaufcontract unter Aufsicht des Staates (gerichtlich) geschlossen werden, und unter seiner Garantie stehen müsse. Der Staat hat ja das Objekt des Eigenthums unter seiner Aufsicht, schützt es, und eignet es der bestimmten Person zu: er muß also den bestimmten Eigenthümer wissen. Keiner ist rechtmäßiger Besitzer eines solchen Gegenstandes, ausser zufolge seiner Anerkennung durch den Staat.

Nur darüber könnte die Frage entstehen, inwiefern der Staat gehalten sei, zu allen über dergleichen Gegenstände getroffenen Verabredungen zwischen Privatpersonen seine Einwilligung zu geben, und inwiefern er sie versagen, und den Vertrag ungültig machen dürfe.

Zuvörderst ist die rechtlich begründete Absicht des Staats bei allem zum Gebrauche verliehenen Eigenthum, daß es zweckmäßig für die Staatsbedürfnisse gebraucht werde. Der Käufer muß also angehalten werden, es zu brauchen, und in der Lage sein, es brauchen zu können, z. B. den Ackerbau auf seinem erkauften Acker, das Gewerbe, dessen Gerechtsame er erlangt hat, treiben zu können, ausserdem würde dem Staate Etwas entzogen.

Ferner, da der Verkäufer in Absicht seines Geldes, welches absolutes Eigenthum ist, gemäß der Natur eines solches Eigenthums, der Aufsicht des Staates sich ganz entzieht, der Staat aber doch für seinen sichern Unterhalt zu sorgen hat, so muß der Kauf so geschlossen werden, daß die Subsistenz des Verkäufers auf jeden Fall gesichert ist, und er nie dem Staate zur Last fallen könne. Diese Sicherung kann entweder dadurch geschehen, daß dem Verkäufer ein sogenanntes **Ausgedinge** in seinem Hause oder an seinem Grundstücke verbleibe, oder daß sein Kapital unter Aufsicht des Staats sicher angelegt werde. Er ist nicht absoluter Eigenthümer seines Geldes, weil es sein einziger Unterhalt bleibt, und er dem Staate über die Möglichkeit seiner Subsistenz verantwortlich ist. Wer da verkauft, giebt ein Eigenthum auf, indem er ein andres erhält, und eben so der Käufer, wie sich dieses von selbst versteht.

Tausch der Gerechtsame gegen Gerechtsame wäre nur eine Declaration an den Staat.

2. Schenkung.

Eine zweite Art der Acquisition und Dereliction ist die absolute, wo derjenige, der ein Eigenthum acquirirt, dem, der es ihm zu Gunsten derelinquirt, gar kein Aequivalent giebt: **Schenkung** und **Erbe**. (Ein Drittes findet nicht Statt).

Zuerst von der Schenkung.

Das Eigenthum, welches durch Schenkung abgetreten wird, ist entweder relatives (Cession einer Gerechtigkeit), oder absolutes. Wie über das Erstere überhaupt kein aussergerichtlicher Vertrag gültig ist, so ist auch eine aussergerichtliche Schenkung desselben nicht gültig. Schenkung des absoluten Eigenthums aber wird gültig durch Uebergebung von Hand in Hand. Es kann sonach nie ein Streit darüber entstehen, ob das Geschenk angenommen worden sei oder nicht. Hat der Beschenkte im ersten Falle nicht von den Gerichten die Schenkung angenommen, hat er im zweiten das Geschenk nicht an sich genommen, oder nicht erklärt, daß er es an sich nehmen wolle, so ist die Schenkung unrechtskräftig.

Es findet bei der Schenkung grade die Bedingung Statt, die beim Verkaufe Statt findet. Der Schenker muß so viel übrig behalten, daß er leben könne.

Niemand hat das Recht, das Verschenkte zurückzufordern, denn durch den Vertrag wird der Beschenkte rechtmäßiger und unumschränkter Eigenthümer. Uebrigens hat der Staat damit Nichts zu thun.

3. Lehre vom Erbe.

Die Rede kann auch hier nur sein vom absoluten Eigenthum, d. i. von Geld und Geldeswerth, dem Werthe von Arbeitserzeugnissen im Gelde, Geräthe u. dergl., kurz vom Inventario.

Dagegen ist keine Gerechtsame zu vererben, sondern diese wird nach dem Tode durch den Staat vergeben, da er dieselbe nur als relatives Eigenthum erhalten hat zur Bearbeitung, welches, sobald er es nicht mehr bearbeiten kann, dem Staate wieder anheim fällt.

Das absolute Eigenthum wäre eigentlich auf den Todesfall res nullius, nicht prius occupantis, sondern Aller, Alle müßten davon ihren Theil bekommen, also am Füglichsten fiele es

der Obrigkeit, dem Repräsentanten Aller anheim, der durch Verminderung der Abgaben es gleichmäßig unter Allen vertheilte.

So wäre die Regel. Nun aber können gewisse Verbindlichkeiten und vorauszusetzende Absichten auf dem absoluten Eigenthume eines Verstorbenen ruhen; er hinterläßt unversorgte, d. i. noch nicht in den Stand gesetzte Kinder, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben; unausgestattete, d. i. noch nicht aus der Familie getretene Töchter, eine Wittwe; kurz, eine Familie bleibt, obwohl das Haupt derselben verloren ist. — Wenn dieses Vermögen nicht hinterlassen wäre, was müßte der Staat thun? Sie erhalten. Jetzt kann er das Vermögen einziehen und erhalten. Lasse er Beides, so kommt die Sache in's Gleiche, es entsteht eine natürliche Erbschaft, die Erbschaft ab intestato. Grundsatz: die Familie ist der Eigenthümer, nicht das Haupt derselben; so lange diese nicht ausstirbt, ist das Vermögen nicht ohne Herrn. Dies ist durchaus billig und angemessen. Wer kann wissen, wie die ganze Familie durch Arbeit, Sorge, Abdarben beigetragen hat zu der Erwerbung des Vermögens, das sie nun durch den Tod ihres Hauptes verlieren soll? Wer soll sich in diese Dinge mischen, welche absolutes Eigenthum betreffen?

Es folgt jedoch, da die Ernährung der Familie, wenn kein hinreichendes Vermögen hinterlassen wird, dem Staate anheim fällt, ein Recht der Aufsicht des Staates. Die Obervormundschaft hat der Staat ohnedies: überlebt die Frau den Mann, so wird sie das Familienhaupt, und tritt in dieselben Rechte des Vaters ein, hat also keine andre Aufsicht des Staates, als der Vater, nur daß ihr der Staat mehr Schutz gegen Rohheit, falls er nöthig ist, zusichern muß.

So erhalten wir das Recht der Familie, und ein Gesammt-Eigenthum derselben. Doch ist dieser Grundsatz einzuschränken bloß auf die zusammenlebende Familie; darum kann das Vermögen nicht auf Seitenverwandte, und der Strenge nach auch nicht einmal auf die Ausgestatteten übergehen. (Doch da giebt es ein Präservationsrecht des alten Familienverhältnisses).

Etwas Andres ist Erbe durch Testament, oder Schenkung auf den Fall des Todes. Das testamentum ab intestato läßt sich

eigentlich keine Schenkung nennen, denn es läßt sich nicht bestimmen, wie viel Antheil die Familie an der Erwerbung gehabt habe; das Vermögen ist Familiengut, ausserdem ist der Vater den Kindern Versorgung schuldig. Ein Testament für Fremde aber ist Schenkung.

Es ist hierbei die wichtige Frage: wie kann der Wille eines Verstorbenen die Lebenden verbinden? Der Begriff des Rechts gilt nur von Personen, die im wechselseitigen Einfluß auf einander in der Sinnenwelt stehen können, und wirklich stehen; der Todte hat sonach auf den ersten Anblick keine Rechte. Antwort. Es ist sehr möglich, daß ein Mensch in seinem Leben Wünsche hege für Andre, auf die Zeit nach seinem Tode. Der feste Glaube, daß dieselben werden erfüllt werden, oft ein wirklicher Vortheil, der aus dem festen Glauben der dabei Interessirten entsteht, z. B. bessere Pflege, Anhänglichkeit und Liebe derer, die wir zu Erben einsetzen können, sind ein beträchtliches Gut im Leben. Kurz, die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für die Lebendigen; sie wünschen die Gültigkeit ihrer Testamente um ihrer selbst willen; (sie brauchen eigentlich die Meinung ihres Vermögens noch im Leben, es ist eine Art von Wucher mit dem absoluten Eigenthumsrechte). Alle wünschen daher den allgemeinen Glauben an Gültigkeit der Testamente, worauf sie also auch wohl ein Recht erlangen können. Nur aus diesem Gesichtspunkte hat man die Sache zu betrachten. Es ist keinesweges vom Rechte der Todten die Rede, sondern nur vom Rechte der Lebendigen.

Wie kann nun aber der Glaube an die Gültigkeit der Testamente Statt finden? Nur indem beim ursprünglichen Eigenthumsvertrage auf diese Wünsche der Menschen Rücksicht genommen wird, und alle einander diese Ueberzeugung garantiren. Aber dieser Vertrag ist, was nicht aus der Acht gelassen werden muß, ein willkührlicher, d. h. es ist ein rechtliches Verhältniß unter den Menschen überhaupt gar wohl möglich, ohne ihn. Es ist nicht nothwendig, daß darüber ein Rechtsstreit entstehe, der Staat ist da, die Hinterlassenschaft an sich zu nehmen.

Aber jene Ueberzeugung kann nicht anders hervorgebracht

werden, als dadurch, daß die Testamente ohne Ausnahme, d. i. nach einem Gesetze gelten. So gewiß demnach Alle diese Hoffnung sich garantiren, wollen sie jenes Gesetz; und es wird sonach ein Gesetz des Staates: Testamente sollen gelten. Alle garantiren um ihrer selbst willen dem Sterbenden die Gültigkeit seines letzten Willens, sie garantiren, indem sie dieses thun, sich selbst die Gültigkeit ihres letzten Willens, das Recht des Sterbenden wird an das Recht aller überlebenden Bürger gebunden. Nicht sein Wille, sondern der allgemeine Wille verbindet die dabei interessirten Lebenden, und besonders den Staat, der ausserdem das Recht der Erbfolge hätte. Sie haben absolutes Recht, es zu fordern, daß ihr Testament gelte; denn alles Recht erlischt mit dem Tode (nicht, wie sie andre Gesetze fordern können: bemerken Sie dies, die Sache ist wichtig). Der Staat hat aber keinen Grund, es zu verweigern. Hier macht der allgemeine Wunsch das Gesetz.

Daß überhaupt Testamente rechtsgültig sind, ist völlig willkührlich: es ist sonach gleichfalls ganz willkührlich, und hängt lediglich von der Disposition des allgemeinen Willens, d. h. vom Gesetzgeber, ab, wie weit das Recht gehen soll, seine Güter durch Testamente zu vererben. Doch muß darüber Etwas ausdrücklich bestimmt, also es müssen Gesetze gemacht werden. Es hängt vom Gesetzgeber, der auf die besondre Lage des Staates Rücksicht zu nehmen hat, ab, ob die Interstaterbschaft eingeführt werden und wie sie die freie Disposition über das Eigenthum, das Legiren, beschränken solle. Es giebt nur eine nothwendige Beschränkung a priori, grade dieselbe, welche bei der Schenkung überhaupt Statt fand: die Hinterlassenen, etwa die Wittwe, muß leben, und die Kinder müssen erzogen, d. i. in den Stand gesetzt werden können, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben. Diese Möglichkeit darf durch die Freiheit der Testamente nicht aufgehoben werden; denn der Staat muß ja für die Versorgung der Hinterlassenen Bürge sein. Also die Intestaterbschaft (eben die Lebensmöglichkeit) geht über das Testament und beschränkt es. Nur über ein solches Vermögen hinaus, durch welches Wittwe und Kinder leben können, ihrem Stande gemäß, kann legirt werden.

Ausser den angezeigten Erwerbsarten kann es keine im Staate zu erlaubende geben. Unsre Untersuchung über den Eigenthumsvertrag ist sonach völlig geschlossen.

Dritter Theil.

Ueber den Staatsbürgervertrag.

Vom Strafgesetz.

In der Tiefe ist Klarheit. Wir haben auch schon im Obigen die Grundlage zu dieser Untersuchung gelegt. Es sind auch hier sonderbare Verirrungen, Streitigkeiten und Mißverständnisse, weil man immer nur auf der Oberfläche bleibt, und sich die Frage nach der Rechtlichkeit eines Zwangsgesetzes besonders aufwirft, ohne daß Frage und Antwort aus einer systematischen Uebersicht eines Ganzen hervorgehen. Geschieht dies, so fallen die Irrthümer von selbst weg.

1) Der Einzelne hat Rechte im Staate nur dadurch, daß er die Rechte aller Uebrigen anerkennt.

2) Diese Anerkennung muß eine thätige sein (nicht bloß mit Worten), und muß sich erstrecken über alle Zeit, hinweggesetzt seih über alle Wandelbarkeit seines Willens.

3) Diese Unwandelbarkeit erhält der Wille des Einzelnen nur dadurch, wenn er eine, gleich wie aus einem Naturgesetze folgende Unmöglichkeit aufzeigen könnte, und hervorbringen, daß sein Wille jemals ein andrer sei, als der erforderte rechtliche.

Es entsteht daher die Aufgabe, ein solches, allen unrechtlichen Willen vernichtende Princip zu finden, und wirklich zu machen; und Alle leisten Allen die ihnen allein Recht gebende Bürgschaft nur dadurch, daß sie eine solche Macht errichten.

4) Eine solche Macht wäre nun eine, den an sich freien Willen zwingende Macht.

Alle sollen ein gewisses Wollen von diesem und diesem Inhalte haben, falls sie Rechte haben wollen.

Dieses Wollen kann man nicht von ihrer Freiheit erwarten, weil dieses Wollen die Bedingung ist, unter der man allein ihnen Rechte geben kann, sie diesen Willen darum, ehe man ihnen Rechte giebt, zur Stelle beweisen müssen. Beweisen, d. i. die Unmöglichkeit zeigen, daß sie je einen andren haben können. Sie müssen sich darum unter ein Princip einer solchen Unmöglichkeit, d. i. unter ein Princip, aus dem der rechte Wille nothwendig erfolgt, das den rechten Willen erzwingt, versetzen.

NB. Die Unterwerfung unter dieses Zwangsgesetz, vorher die Errichtung einer solchen, ist Bedingung der Rechte des Bürgerthums. Was wir vorher im Allgemeinen erwiesen haben, ist jetzt im Besondren auf die Zwangsanstalt angewandt. Der Staat ist eine solche.

Unsre Aufgabe ist also: ein gewisses Wollen zu erzwingen, d. i. es als Resultat eines mit Naturnothwendigkeit gebietenden Gesetzes hervorzubringen: (es zu einem Naturprodukte zu machen).

1) Ein gewisses Wollen; also nicht das innere Wollen und Wünschen, was im Herzen bleiben mag, sondern das äussere, das in That ausbricht. Man will keine ungerechte Handlung, und wenn diese unterbleibt, ist man zufrieden, ob auch im Herzen der Zwang verhaßt sei. Wünsche, was du willst; gelüste nach der Ungerechtigkeit; dein Beschließen aber des Ungerechten wollen wir verhindern. Also Wollen bedeutet uns hier so viel als Beschließen. Man meint auch wohl, man müsse das Gesetz auch lieben können. Es müsse dasselbe liebenswürdig und wünschenswerth sein. Aber da würde es niemals zu einem Gesetze kommen. Liebe des Gesetzes entsteht nur aus Einsicht und sittlicher Veredlung; für solche aber ist das Gesetz vernichtet, wie wir tiefer unten sehen werden.

(Der gewöhnliche Gang der Menschen aber ist, daß sie erst durch Loyalität zur Sittlichkeit kommen, die Wildheit erst gezähmt, die Zügellosigkeit gebrochen werden muß. Also ihr Wille muß erst durch das Gesetz gezähmt werden: dies ist die Vorberei-

tung. Das Gesetz aber, wenn es wirksam ist, wird nothwendig gehaßt, denn die Lust, die es voraussetzt, ist ihm zuwider: es kann nur schrecken, nicht zur Liebe einladen. Sündigen wollen sie gern, aber die Strafe haben sie nicht gern. Wo das Gesetz seinem Inhalte nach geliebt wird, da ist kein Gesetz mehr, der Form nach. Man muß das Gesetz lieben können, heißt darum: es soll gar kein Gesetz sein, welches, wenn es recht verstanden wird, auch wahr ist und trefflich).

2) Alle Menschen wollen nothwendig ihrer Natur nach, als freie Wesen, einen Zweck: ihre Freiheit, nämlich in dem oben beschriebenen Sinne des Vermögens, sich mit Freiheit (Willkühr) ihren Zweck zu setzen. Der Edle wie der Unedle, in diesem Zwecke sind sie sich gleich, der Edle will sie, um diese Freiheit zu gebrauchen; der Unedle, um sie zu genießen, und ihres wohlthätigen Gefühles sich zu erfreuen. Darum heißt es Wohlsein. Dies ist der substantielle Zweck Aller = A, und dieser Wille kann und soll nicht verändert oder modificirt werden. Alles sein thätiges Wollen und Wirken hat zur Absicht, diese Freiheit hervorzubringen. Wenn nun die Natur so eingerichtet wäre, daß dieser Zweck nur durch Beschließen des Rechten im Einzelnen erreicht werden könnte, jedes Beschließen des Unrechten aber den entgegengesetzten Erfolg der Beraubung der Freiheit und des Wohlseins nach sich zöge: so wäre unter der Herrschaft einer solchen Natur der materielle Wille durch sich selbst und seine bestimmte Eigenschaft, dieses Wohlsein zu wollen, gezwungen, nur das Rechte zu beschließen; da er nun einmal nicht umhin kann, Wohlsein der Person zu wollen, so müßte er wohl das Rechte wollen, indem er ausserdem zum Wohlsein nicht kommen kann. Die Aufgabe wäre gelöst, der rechte Wille wäre erzwungen.

Man hat eine solche Welteinrichtung überhaupt unter der Regierung eines gerechten Gottes begehrt, und vermißt, in welcher die Tugend nothwendig gute Folgen für die Glückseligkeit, das Laster die entgegengesetzten hätte, die erste Belohnung, das zweite Strafe nach sich zöge Ich hoffe, schon die gegenwärtige Darstellung hat gezeigt, warum eine solche Forderung ganz verkehrt ist. Dann wäre die Sittlichkeit erzwungen, und es gäbe

gar keine Liebe derselben, sondern nur eine Liebe des Lohnes, keinen Haß des Lasters, sondern nur einen Haß der Strafe: (und diejenigen, die eine solche Weltordnung begehren, setzen das auch kecklich voraus; sie verzweifeln an der Möglichkeit der Sittlichkeit ohne eine solche Weltordnung, und sie wollen selbst die Sittlichkeit nicht um ihrer selbst willen, sondern um ihrer guten Folgen willen).

Alle Vorstellungen, die darauf ausgehen, eine solche Weltordnung, wenn auch nicht etwa in dieser, doch in der künftigen Welt vorzuspiegeln, und die Sittlichkeit durch den ausgesetzten Preis derselben zu erzwingen, gehen darauf aus, sie gänzlich und mit der Wurzel auszutilgen aus den Gemüthern der Menschen.

So in Absicht der gesammten Weltordnung. Die bürgerliche Ordnung des Staates aber hat es mit der innern Sittlichkeit, der Liebe des Guten um sein selbst willen, gar nicht zu thun, sondern nur mit der Rechtlichkeit der äusseren Handlungen. Sie darum kann eine solche Anstalt treffen, in welcher nur die rechtliche Handlung zum Zwecke, die rechtswidrige sicher zum Gegentheile desselben führt, und der Entschluß abgezwungen wird, und sie kann sich's gefallen lassen, daß den Bürgern diese Ordnung zuwider ist, indem sie alle lieber rauben möchten, als arbeiten für den Zweck, den sie eigentlich haben, wenn es nur irgend möglich zu machen wäre.

3) Fassen Sie scharf die Gesinnung, welche die Errichtung einer solchen Ordnung der Dinge voraussetzt. An den rechtlichen Willen ist die begehrte Folge, an den rechtswidrigen die verhaßte geknüpft; darum, weil vorausgesetzt wird, daß Jeder das Rechte nur um der guten Folgen willen thun, das Rechtswidrige nur um der bösen Folgen willen unterlassen werde; nicht aber aus Liebe des Rechts und Haß des Unrechts, um sein selbst willen, ohne alle Folgen, thun oder lassen werde. Auf wen wirkt also jene Einrichtung, und wen zwingt sie? Natürlich nur den, mit dem es sich in der That also verhält. Wer aber das Rechte um sein selbst willen will, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, wie könnte der durch ein Gesetz gezwungen werden, das nur von den Folgen redet? Ehe die Vorstellung des Gesetzes eintritt,

will er ja schon, was das Gesetz will, nicht weil das Gesetz es will, sondern weil er es will.

Zur Vorstellung des Gesetzes und zum Zwange durch dasselbe kann es nur kommen bei dem zur Gesetzwidrigkeit versuchten Willen, der sie auch sicher beschließen würde, wenn das Gesetz ihn nicht einschränkte.

Es ist darum klar, daß für einen solchen das Gesetz gar nicht da ist, indem er ohne alles Gesetz nichts Andres will, noch thut, als was das Gesetz auch will. Beföhle das Gesetz etwas Ungerechtes, so würde er es doch gleichwohl nicht thun, und den Folgen sich ruhig unterwerfen. Er ist über das Gesetz hinaus, und giebt dem Gesetze selbst das Gesetz durch die Sittlichkeit seines Willens, des höchsten Vorbildes aller Gesetze.

Es ist darum klar, daß eine solche Anstalt der Sittlichkeit durchaus keinen Eintrag thut. (Der Haß gegen die Gesetze, der allenthalben aus der schlaffen Handhabung derselben entspringt, hat sich auch wohl in dieser Rede ausgesprochen: wir wollen das Rechte frei thun, nur nicht nach dem Gesetze, man soll es uns nicht befehlen. Sehr wohl; steht Euch denn das Gesetz bei dem freien Vollbringen im Wege? Wenn das Gesetz Euch nicht bewegt, sondern Eure Einsicht und Liebe, so thut Ihr es allerdings frei. Ja, aber man soll es auch erkennen, daß wir es mit Freiheit thun; so möchte es aussehen, als ob wir uns vor dem Gesetze fürchteten. So, seid Ihr so eitel? Das ist ein schlechtes Zeugniß für Eure Freiheit und Sittlichkeit. — Damit es nicht so aussehe, als unterließen wir das Unrecht aus Furcht, thun wir es grade, weil es verboten ist; überließe man sich unsrem guten Willen, o wie sittlich und ausserordentlich würden wir sein! Das Gesetz ist für uns grade ein Mittel, uns zur Uebertretung zu reizen. — Ihr müßt unter einer saubern Verwaltung der Gesetze stehen, wenn man Euch die Lust, dem Gesetze zu trotzen, nicht vertreiben kann. An der äusseren Gesetzmäßigkeit kann auch und soll die Sittlichkeit sich niemals zeigen; denn diese liegt über alles bürgerliche Gesetz hinaus, und kann nicht geboten werden. Diese zeigt sich in andren Aeusserungen, sie erscheint nur in dem, der durch die Sphäre des bürgerlichen Gesetzes hindurch ist. Es ist darum nur ärgerlich, diejenigen von Sittlichkeit und Freiheit reden zu hören, aus deren bloßem natürlichem Sein sich nicht schon äussere Zucht und Rechtlichkeit von selbst ergiebt, und die sich noch als leibeigene Knechte zeigen der allergemeinsten Rohheit).

Nun versteht sich, daß der Staat keine andre Naturordnung hervorbringen kann, als die da eben ist: er muß darum selbst die freie besonnene Naturgewalt sein, die dem gerechten Willen den Zweck sichert: — (dies ist schon durch die ganze Verfassung, wie wir sie bisjetzt beschrieben haben, geschehen, und was etwa in dieser Rücksicht noch mangeln dürfte, wird sich ergeben:) — und an den ungerechten Willen das Gegentheil des beabsichtigten Zweckes, die Strafe, knüpft.

4) Diese Naturordnung soll den Willen zwingen. Aber der Wille wird gezwungen durch Vorstellungen. Die Vorstellung darum dieser Ordnung ist das eigentliche Glied, das sich an den Willen fügt. Es folgt daraus Mancherlei: a) Die Vorstellung muß eben wahr sein; ausserdem bewegt sie nicht; die angedrohte böse Folge muß unausbleiblich durch die rechtswidrige Handlung gesetzt sein, wie der Fall des Körpers durch den Stoß. Wer sündigt, muß wissen, daß die Strafe nicht ausbleibt: sie muß ihm so sicher sein, als die Sünde; ist sie ihm nicht so sicher, so wagt er's. Wer von einer Sünde erfährt, der muß sicher auch erfahren von ihrer Strafe. Darum b) der Staat muß suchen, jedes Verbrechen, und den Thäter desselben auszumitteln; c) das Vergehen ohne alle Ausnahme und Milderung auf die angedrohte Weise bestrafen. Sodann, die Vorstellung von der Sache soll den Willen bewachen. Der Staat muß darum die Ordnung, die er gemacht hat, das Gesetz, das er sich selbst gegeben hat, aussprechen, sagen, welche Folge jedes Verbrechen haben werde. Diese Ankündigung ist das Strafgesetz.

5) Wozu ist das Ganze? Den rechtswidrigen Willen zurückzuhalten und den ermangelnden rechtlichen Willen hervorzubringen. Was soll darum eigentlich wirken? Die Vorstellung der Strafe. Ohne Vorstellung davon soll also keine Strafe sein. Ist also die Strafe Zweck? Schlechthin nicht. Die Vorstellung davon soll

nur den unrechtlichen Willen zurückhalten. Kann es aber zur Strafe kommen? Allerdings; um das Gesetz, das für jetzt nicht gegolten, für die Zukunft geltend zu machen. Ueberall ist also das Strafgesetz das Erste, die Strafe selbst ist nur um des Gesetzes willen. (Sie haben von Gott eben so geredet, er strafe nur um zu bessern). Die Strafe tritt nur mittelbar ein, sie ist ein Uebel, und zeugt von der Ohnmacht des Gesetzes, sie stört Freiheit und Kräfte, die sich für den Wohlstand des Staates hätten vereinigen können. Sie ist nur um der Form des Gesetzes willen, damit die Vorstellung desselben wahr sei und bleibe. Sie, die Strafe, geht gar nicht nothwendig, sondern nur zufällig ein in die Organisation des Staates.

Also die Deduktion der Strafe und eines Strafrechtes ergiebt sich nur mittelbar. Unmittelbar ergiebt sich das Strafgesetz. Dies ist die Bedingung der Rechtlichkeit überhaupt, und daraus, daß Jeder die Unmöglichkeit, seinen Zweck auf eine widerrechtliche Weise zu erreichen, einsieht, kann erst die Strafe selbst abgeleitet werden. Die Strafe ist nur um des Gesetzes willen. (Vgl. angewandtes Naturrecht II. S. 98.).

Darin liegt eben der Fehler der gewöhnlichen Ansicht, daß sie die Strafe mittelbar deduciren wollen. (Hierbei die Unrechtlichkeit, nicht es erzwingen zu wollen, um das Faktum zu rechtfertigen). Absolutes Strafrecht.

a) Jedes Handlung muß sich ansehen lassen als die durch Freiheit schlechthin gesetzte: (richtig:) also die Norm und das Muster gebend für das Handeln aller Freien. — Jeder, der auf eine bestimmte Weise handelt, müßte das zugeben. b) Er könnte darum nicht erweisen, daß es gegen die Vernunft sei, wenn er eben so behandelt würde. — Ganz richtig, der Beweis trifft: aber er erweist auch nicht mehr, als, daß der das Unrecht nicht erweisen könne, ist's denn darum Recht? Wer hat das Recht, ihm sein Recht anzuthun, wenn das sein Recht ist? Er nicht; wie denn aber ich? wie denn die Andern? Zwischen dem Nicht-Verbotensein und zwischen der positiven Berechtigung ist doch noch eine große Kluft. —

Weisung: jenes ist ein heuristisches Princip, und in dieser

Rücksicht auch ein willkührliches. Wer heißt Euch denn das zu einer Konstitution machen? Hat er denn darum ein solches Gesetz aufgestellt? als allgemein gültig auch gegen Alle? Wenn Einer raubt, darum müssen nun Alle rauben? Das sagt Ihr auch nicht. — Aber es ist gegen ihn gültig? Gut, er könnte es nicht abwehren durch Vernunftgründe. Aber wer hat denn das positive Recht, das Gesetz gegen ihn zu gebrauchen?

Ist es denn bei uns anders? Wenn an seinen rechtswidrigen Willen derselbe, eigentlich rechtswidrige Erfolg geknüpft wird, wird er da nicht behandelt nach dem Gesetze, das er aufgestellt hätte, falls er gemeingültig zu handeln glaubte? Richtig, aber nicht darum, sondern weil dies das Mittel ist, seinen rechtswidrigen Willen zu vernichten. — Beides trifft zusammen. Auch dieses Zusammentreffen hat seinen guten Grund.

Falls darum hier Einigkeit ist, so ist der dort fehlende Grund: woher das positive Recht, durch das Mittelglied des Strafgesetzes, als durch die gegenseitige Garantie, beantwortet; es ist hier kein Sprung wie dort. Aus der Theologie: Gottes Gerechtigkeit ist die wesentliche und unabtrennliche Eigenschaft desselben. Nach diesem Begriffe ist Gott eine Natur, die Jeden behandelt eben nach dem Gesetze, das er aufstellt. Anthropomorphistischer Begriff von Gott, abgezogen von einem solchen Herrscher. Gerechtigkeit, etwas selbst beim Menschen so Untergeordnetes, Gott beizulegen!

2) Die Strafe ist Präcaution, daß er es nicht thue. Allerdings, woher aber das Recht dazu?

3) Sie dient zu seiner Besserung. Ich hoffe zur bürgerlichen (denn bis zur sittlichen, zur Liebe des Rechts, langt er nicht). Dazu war nun schon das Gesetz. Woher aber das Recht, ihn zu bessern?

4) Zum Beispiele für Andre. Ganz Recht; unter Andern auch. Aber woher das Recht, Jemanden für Andre zum Exempel zu machen? Ich bedanke mich für diese typische Würde.

5) Der Inhalt des Strafgesetzes ist ein doppelter.

1) Für den positiv ungerechten Willen erfolgt das Gegentheil des Zweckes. Jeder muß nothwendig von seinen eigenen Rechten

und Freiheiten (seinem Eigenthüm in der weitesten Bedingung des Wortes) grade so viel auf das Spiel setzen, als er die Rechte des Andern aus Eigennutz oder Ungerechtigkeit zu verletzen in Versuchung ist. Der Geist dieses Princips ist; es muß dem ungerechten Willen, oder der Unbesonnenheit ein hinlängliches Gegengewicht gegeben werden.

Dieses Gegengewicht ist bedingt dadurch, daß der Wille ein materialiter böser, ein eigennütziger und nach fremden Gütern lüsterner Wille ist. Also durch die widerrechtliche Handlung wird ein materieller Erfolg, Gewinn beabsichtigt; da tritt das Gesetz dazwischen, und sagt: nein, das grade, was du gewinnen wolltest, sollst du verlieren.

Wenn dem Räuber nur wieder abgenommen würde, was er entwendete, so hat er weiter Nichts gethan, als sich vergebens bemüht. Da er nothwendig als möglich voraussetzen mußte, daß er nicht entdeckt werden würde, weil er ausserdem sich diese vergebliche Mühe nicht gemacht hätte, so war seine Rechnung die: entweder ich werde entdeckt oder nicht; geschieht das Erstere, so gebe ich wieder heraus, was ohnedies nicht mein war; geschieht das Letztere, so gewinne ich. Verlieren kann ich in keinem Falle. Ist aber die Strafe des gleichen Verlustes eingeführt, so ist im Falle der Entdeckung der Verlust des Verbrechers eben so groß, als im Fall der Nichtentdeckung der Gewinn. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeit müßte sonach für die Nichtentdeckung sein, wenn er doch das Vergehen wagen sollte. Je geringer aber diese Wahrscheinlichkeit wird, desto sicherer wird der gegenüberstehende Reiz gezügelt. Aber eine solche bloße Wahrscheinlichkeit soll in einem wohl eingerichteten Staate nicht Statt finden.

Was du dem Andren nehmen willst, das nimmst du dir; dies wird ihm wohl den Willen vertreiben, poena talionis. (Vgl. a. a. O. S. 100 ff.).

2) Wenn Jemand das Recht eines Andren verletzt ohne diesen materialiter bösen Willen, aus Unachtsamkeit, Unbesonnenheit und Gedankenlosigkeit: so verhält es sich mit demselben eben so. Auch hier gilt das Gesetz: was du dem Andern schadest, schadest du dir. Der Zweck ist hier, Jemandem den Willen (die

Aufmerksamkeit), den er haben soll, zu machen. In diesem Falle findet nur Schadenersatz Statt, weil vorausgesetzt wird, daß der Werth am Eigenthume des Andern ganz verboten sei. (S. 101.).

3) Der Arme, der aus Eigennutz Etwas entwendet, und Nichts hat, um es zu ersetzen, wenn das Entwendete nicht mehr vorhanden ist, und die Strafe zu entrichten, hat ein Eigenthum an seinen Kräften, und muß den Ersatz sowohl als die Strafe abarbeiten; es versteht sich, sogleich; denn ehe abgearbeitet ist, ist er nicht Bürger; wie denn, da durch jedes Verbrechen, der Strenge nach, das Bürgerrecht verwirkt wird, dies bei allen Strafen Statt findet. Ferner muß diese Arbeit nothwendig unter Aufsicht des Staates geschehen. Er verliert also, bis nach erlittener Strafe, seine Freiheit. Dies ist die Strafe des Arbeitshauses. Theils wird auf diese Weise dem Gesetze des gleichen Verlustes Genüge gethan, theils ist die Strafe von der Art, daß man, wenn nur die Polizei so eingerichtet ist, daß die Verborgenheit des Verbrechers nicht zu hoffen sei, wohl darauf rechnen kann, es werde Jeder doch die Androhung desselben vom Vergehen zurückgehalten werden.

Dieser Unterschied, ob das Verbrechen aus Absicht oder aus Unbesonnenheit geschehe, ist der bekannte Unterschied zwischen dolus und culpa. Also moralische Untersuchungen der Triebfedern, von denen die Juristen sprechen, sind anmaßend, besonders wenn es angewandt wird, um das Gesetz für den Fall zu machen. Kein Mensch kann oder soll über die wahre Moralität des Andern der Richter sein. Der einzige Zweck der bürgerlichen Bestrafung, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist die Möglichkeit der öffentlichen Sicherheit. Moralität ist überhaupt nur Eine, und gar keiner Grade fähig: Wollen der Pflicht, lediglich, weil sie als Pflicht erkannt wird. Gleichwohl muß das Gesetz und die Strafe genau auf die Gemüthsstimmung des Versuchten passen; das darum, welches paßt, muß angewendet werden. Gedankenlosigkeit um das Gut des Andren, und Lüsternheit nach demselben ist Zweierlei. Wie es steht, zeigt der Erfolg, und dieser muß ausgemittelt werden.

6) Immer ist die Voraussetzung, daß der Wille seinen Grundzweck, die Glückseligkeit, wolle, und sich nur in der Wahl der Mittel vergreife. Nur auf einen solchen Willen ist das aufgestellte Strafgesetz berechnet. Wenn aber, — welches der erste Fall ist, — gar kein bestimmter Wille, gar keine Besonnenheit da ist, der Mensch handelt wie eine wilde, nicht zu berechnende Naturkraft; oder wenn der Wille der Verletzung des Rechtes und der Beschädigung da ist positiv; nicht nur sich ergiebt wegen einer andern Begierde, und als Modification derselben so ist das Strafgesetz nicht wirksam und anwendbar. Der boshafte, schadenfrohe Mensch unterwirft sich wohl gern dem Verluste, wenn nur sein Feind auch in Schaden kommt. Welches Gesetz soll nun gegen diesen angewandt werden? (a. a. O. S. 102.).

Was zeigen diese? Einen Willen, der durch das Zwangsgesetz nicht zu bewegen ist: Unfähigkeit des Zwanges, Abwesenheit der bürgerlichen Tugend. Besonnenheit, als das Formale, und Selbstliebe, als das Materiale, so daß das Selbst zur Triebfeder gemacht werden könne, und sie Alles um ihrer selbst willen thun, das kann der Staat wohl dulden, und er muß meistens das voraussetzen. Wer dies nicht hat, der ist auch nicht einmal ein Mensch.

Also kurz, sie sind unfähig, den übrigen Bürgern Sicherheit zu leisten; ihre Unfähigkeit zeigt sich jetzt: als man nach einem allgemeinen Durchschnitte sie aufgenommen, hat man sich geirrt. Nur eine Ausnahme findet Statt; gegen den beharrlich Unbesonnenen, der sich nur durch Beschädigung des Eigenthums vergeht; so lange derselbe noch Etwas hat, leistet er durch das, was er hat, Sicherheit, weil noch vom Schaden-Ersatze die Rede ist. Hört er auf zu haben, so fällt er freilich unter die gemeinsame Regel. Es kann darum nichts Andres erfolgen, als ihre Ausschließung vom Staate: ihre Erklärung des Verlustes des Bürgerrechts. Der nervus probandi ist klar; die Sicherheitsleistung, das Band, wodurch Alle gehalten werden, fällt bei ihnen weg.

7) Zuvörderst diese Vergleichung. Wer den Bürgervertrag, oder das Recht in einem Stücke verletzt, sei es nun mit Willen

oder aus Unbedachtsamkeit, da, wo im Vertrage auf seine Besonnenheit gerechnet wurde, verliert der Strenge nach dadurch alle seine Rechte als Bürger und als Mensch, und wird völlig rechtlos; denn er beweist, daß er nicht von dem Rechtswillen durchdrungen sei, sondern der Wille als Naturgesetz in ihm herrsche: er ist darum seiner Rechte verlustig; denn es hat Jemand zufolge des Rechtsbegriffs überhaupt Rechte, lediglich unter der Bedingung, daß er in eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen passe, d. h. daß er sich die Regel des Rechts zum unverbrüchlichen Gesetze aller seiner Handlungen gemacht habe, und fähig sei, durch die Vorstellung dieses Gesetzes auch wirklich in allen Aeusserungen seiner Freiheit, die unter demselben stehen, bestimmt zu werden. Wer sich mit Willen gegen das Gesetz vergeht, ist nicht in dem ersten Falle, wer sich aus Unbesonnenheit dagegen vergeht, ist nicht in dem zweiten. So fällt also die Bedingung der Rechtsfähigkeit, und darum auch das Bedingte, die Rechtsfähigkeit selbst weg. (a. a. O. S. 95. 96.).

Dieses Verhältniß ist durch den Staatsbürgervertrag als solchen nicht geändert. Alle positiven Rechte, die der Bürger hat, hat er nur unter der Bedingung, daß die Rechte aller übrigen Bürger vor ihm sicher seien. Sobald dies nicht ist, sei es durch Unbesonnenheit oder durch einen bedachten rechtswidrigen Willen, ist der Vertrag vernichtet. Es findet zwischen ihm und den übrigen Bürgern nicht mehr das durch den Bürgervertrag errichtete rechtliche Verhältniß, und da es ausser diesem keines und keinen möglichen Grund desselben giebt, überhaupt gar kein rechtliches Verhältniß zwischen Beiden mehr Statt.

Jede Vergehung schließt aus vom Staate, der Verbrecher wird vogelfrei, d. h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt, als die eines Vogels, er wird exlex. Gegensatz. Der Zweck der Staatsgewalt ist kein andrer, als der der gegenseitigen Sicherheit der Rechte Aller vor Allen; und der Staat ist zu Nichts zu verbinden, als zum Gebrauche der hinreichenden Mittel für diesen Zweck. Wenn nun derselbe ohne jene absolute Ausschließung Aller, die sich auf irgend eine Weise vergangen haben, zu erreichen wäre, so wäre der Staat nicht nothwendig verbunden,

diese Strafe auf eine Vergehung, gegen die er seine Bürger auf eine andre Weise schützen könnte, zu setzen.

Nun ist dem Staate eben so viel an der Erhaltung seiner Bürger gelegen, wenn nur sein Hauptzweck mit derselben zu vereinigen ist, als jedem Einzelnen daran liegt, nicht um jedes Vergehens willen für rechtlos erklärt zu werden. Es würde daher in jeder Rücksicht zweckmäßig sein, in allen Fällen, wo die öffentliche Sicherheit dabei bestehen könnte, an die Stelle der der Strenge nach allerdings durch jedes Vergehen verwirkten Ausschließung andre Strafen zu setzen.

Dies könnte nur durch einen Vertrag Aller mit Allen geschehen, der späterhin Norm für die executive Gewalt würde. Der Inhalt dieses Vertrages würde folgender sein: Alle versprechen Allen, sie, inwiefern dies mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, um ihrer Vergehungen willen nicht vom Staate auszuschließen, sondern ihnen zu verstatten, diese Strafe auf eine andre Weise abzubüßen. Es wäre dies also der Abbüßungsvertrag. (a. a. O. S. 97 ff.).

Dieser Vertrag ist nützlich sowohl für den Staat, als für die Einzelnen. Der Staat erhält dadurch die Aussicht, den Bürger, dessen Nützlichkeit seine Schädlichkeit überwiegt, zu erhalten, und die Verbindlichkeit, die Abbüßung Aller anzunehmen; der Einzelne das vollkommene Recht, zu fordern, daß man sie statt der verwirkten größeren Strafe annehme. Es giebt ein Recht des Bürgers, abgestraft zu werden.

Der Abbüßungsvertrag erstreckt sich aufgestelltermaaßen nicht weiter, als inwiefern neben ihm die öffentliche Sicherheit bestehen könne. Weiter ausgedehnt ist er unrechtmäßig und vernunftwidrig, und ein Staat, in welchem er über diese Gränzen ginge, hätte gar kein Recht, d. i. die öffentliche Sicherheit wäre in ihm nicht garantirt.

Verletzt nun Jemand das Recht aus Unbesonnenheit, wie wir den ersten Fall bestimmt haben, dessen Charakter eigentlich der ist, daß das Recht nicht um des Rechts willen, sondern nur um einer Begierde willen, ungeachtet diese beiläufig unrecht ist, angegriffen ist, so findet eine Abstrafung Statt, der

Abbüßungsvertrag ist gültig; hat ein solcher seine Strafe erlitten, so ist er wieder eingesetzt in sein Bürgerrecht. Im zweiten Falle, wo entweder gar kein Wille oder ein gradezu unmittelbar rechtswidriger Wille da ist, findet eine Abbüßung nicht Statt, sondern das Bürgerrecht geht verloren.

Jenes ist ein bürgerliches Strafgesetz, dieses ein hochnothwendiges oder Criminalgesetz.

8) Wodurch zeigt sich nun ein durch die hier gedachten Motive nicht zu bestimmender Wille?

a) Wenn ein nach dem Gesetze des gleichen Verlustes Bestrafter dasselbe Vergehen wiederholt. Das Strafgesetz wirkt nicht; in einem solchen herrscht daher wenigstens Willenlosigkeit, er ist in dem Zustande des Affects, der nicht zu bewegen ist. Man dürfte sagen, die Strafe müsse gegen ihn geschärft werden. Dies wäre nur nützlich in dem Falle, wenn Wahrscheinlichkeit ist, der Entdeckung zu entgehen. Diese soll im Voraus nicht sein, und von einem solchen Staate rede ich nicht. Das Gesetz ist so berechnet: was du dem Andren nehmen willst, das nimmst du dir; so daß Wirkung zu hoffen ist. Nun ist es noch dazu vollzogen, er kann darum weiter kein Zutrauen einflößen.

b) Bei formal bösem Willen: Beschädigung um der Beschädigung willen: theils Beschädigung des Eigenthums. (Dieser Fall hat Aehnlichkeit mit einer unvorsichtigen Verletzung, wie sich auch oben in der Beweisführung gezeigt hat; wie beide Fälle zu unterscheiden und auszumitteln, davon an einer andern schicklichen Stelle. (Vgl. a. a. O. S. 103.). Theils Beschädigung der Person; jeder persönliche Angriff; Menschenperson ist heilig und unverletzlich, wer diese nicht ehrt, ehrt überhaupt kein Recht.

c) Wenn ein Wille mittelbar gegen das Gesetz und die Macht desselben sich auflehnt. Das Höchste, was geschehen kann und geschehen soll, ist, daß das Gesetz nur seine Autorität behaupte, wie es festgesetzt ist; aber es kann nicht etwa, als Gegentheil dessen, was der Staat beabsichtigte, eine doppelte Strenge gegen Alle, eine doppelte Macht durch den Beitrag Aller annehmen, Alle würden dann gestraft für das Vergehen eines Einzigen. Hier sonach findet die Strafe des gleichen Verlustes der Natur

der Sache nach nicht Statt, und die Strafe der Rechtslosigkeit ist nicht abzubüßen.

Unmittelbar an dem Staate vergeht man sich durch Rebellion und Hochverrath. Rebellion ist es, wenn man gegen die Gewalt des Staates sich eine Macht zu verschaffen sucht, und mit derselben sich der Staatsgewalt widersetzt. Hochverrath, wenn man sich der vom Staate selbst verliehenen Macht bedient, um die Zwecke desselben zu stören oder zu vernichten; oder auch, wenn man sich der anvertrauten Macht absichtlich nicht bedient, um diese Zwecke zu befördern; sonach des Vertrauens der Nation sich bedient, um ihre Absichten zu vereiteln. Rebelliren können nur Privatpersonen; des Hochverraths sind nur die Theilhaber der öffentlichen Gewalt fähig.

9) Alle die bisher aufgestellten Arten der Vergehungen qualificiren sich zur absoluten Ausschließung vom Staate, dem Verluste des Bürgerrechts; darum, weil die einzige Art der Abbüßung, die wir bisjetzt kennen, die des gleichen Verlustes hier nicht Statt finden kann. Mit dieser Ausschließung kann noch die Strafe des Ersatzes, des gleichen Verlustes, und die Behandlung nach den Gesetzen, die man aufgestellt hat, inwiefern es die Aufrechthaltung des Rechts erfordert, verknüpft sein.

a) Aus der Ausschließung vom Staate folgte die Einziehung des Vermögens ohnedies. Der Verbrecher hat es im Staate erworben, zu dem er, wie sich jetzt zeigt, mit Unrecht gehörte. Aus diesem Vermögen kann der Ersatz bestritten werden. Welchen Modificationen diese Einziehung unterworfen sein könne, davon tiefer unten.

b) Körperliche Mißhandlungen Andrer sollten öffentlich vor den Augen Aller mit der gleichen Mißhandlung bestraft werden. Nicht als absolut zufolge jenes Gesetzes der gleichen Behandlung, als eines kategorischen, sondern weil dies in der Hand des Gesetzes ein Mittel werden soll, dieses Vergehen ganz auszurotten, die größte Unbesonnenheit zu zügeln, dem bösesten Willen ein Gegengewicht zu setzen, daß er wenigstens sich so weit nicht vergehe. Menschengestalt soll dem Menschen heilig und unverletzlich werden. Von ihr geht alle Anschauung und aller Begriff des

Rechtes aus. Jeder soll darum wissen, daß, so werth ihm diese Unverletzlichkeit in seiner eigenen Person sei, so werth in jeder andren Person sein solle, denn es ist nicht die Person, sondern die Menschheit überhaupt, die sie heiligt. Daß man körperliche Mißhandlungen durch ein Strafgeld, oder durch einige Zeit Gefängniß abbüßen kann, scheint mir eine barbarische Verachtung der Menschheit überhaupt auszudrücken. Mord gehört wenigstens unter die körperlichen Mißhandlungen, als die höchste Stufe derselben, und darum zunächst unter dieses Gesetz. Ob auf ihn Todesstrafe gesetzt werden könne, wird sich erst tiefer unten ermitteln lassen. Die Beantwortung dieser Frage hängt ab von der:

10) Ist das Bürgerrecht schlechthin alles Recht, oder giebt es jenseits desselben noch ein Recht, und auf welche Weise? Dies ist eine gar nicht leicht zu beantwortende Frage, von deren Entscheidung es abhängt, was der Verlust des Bürgerrechts nach sich ziehe. Ist es alles Recht, so folgt daraus Fortjagen ohne alle Barmherzigkeit, Todtschlagen, wenn man sich des Verbrechers nicht sonst erwehren kann, wie ein wildes Thier. Behält er aber dennoch, nach dem Verluste alles Bürgerrechts, ein rein menschliches Recht übrig, so müssen wir dieses wenigstens schonen, und sehen, welche Gränze dies unsrer Behandlung desselben zieht.

Ich sage, allerdings giebt es noch ein rein menschliches Recht ausser dem Bürgerrechte. Alles, was Mensch ist, ist möglicher Weise ein Werkzeug des Sittengesetzes: dazu eben ist die formale Freiheit. Wenn er es nun jetzt sichtlich nicht ist, so kann er es doch werden. Jeder, in welchem die Vernunft nur zum klaren Bewußtsein durchgebrochen ist, erkennt auch Jeden dafür an.

Giebt nun dies dem, der offenbar die erscheinende Bedingung jener Fähigkeit zur Sittlichkeit, die formale Freiheit und Besonnenheit nicht zeigt, einen Rechtsanspruch auf Schonung? Offenbar nicht. Der Rechtsbegriff ist ein gemeinsamer Begriff, ein wechselnder zwischen Individuen, sich gründend auf ein Faktum, auf das Beide sich berufen können, über welches sich dieselben einander müssen überführen können. Die Prämisse

des Beweises: ich habe Recht, ist nimmer die: ich habe einen freien, d. i. durch mich zu richtenden, besonnenen Willen. Diese Prämisse kann der Vorausgesetzte nicht aufstellen; er kann darum keinen Rechtsbeweis führen gegen die Gemeinde oder den Staat. Kommt es darum allein auf das Recht an, so ist kein Grund, ihn zu schonen; es ist nicht unrecht, daß ihn der Staat willkührlich behandelt. Aeusserlich und objektiv gültig erweisen also kann er nicht. Aber in seinem Gewissen sieht es doch die Gemeinde und der Staat ein, und weiß es wohl. —

(NB. So sagen wir: die Rechtslehre entwickelt den für alle Zeiten gültigen Vernunftstaat, in welchem die Vernunft durchgebrochen ist, nicht den nur in einer früheren Zeit möglichen, rohen. Diese Betrachtung geht uns Nichts an). Also jener Zustand legt ihnen eine Pflicht auf. Ob es also auch gleich nicht gegen das Recht ist, so ist es doch gegen die Pflicht; das Recht aber kann nie etwas Pflichtwidriges gebieten.

Also sein Menschenrecht, das ihm zwar nicht durch sein Recht, wohl aber durch die Pflicht aller Andren zu Theil wird, ist zu schonen. — Was sagt dies? Er kann frei und dem zufolge sittlich werden. Sein Leben ist dazu die Bedingung; also sein Leben ist zu schonen. Was hat sein Leben für eine Bedingung? Besonnene Freiheit, bürgerliche Tugend zu entwickeln. Weiter keine: also es muß durchaus auf diese Bedingung beschränkt werden. Bürger kann er nicht sein, aber er kann zum Bürger erzogen werden: (eben so wie das unmündige Kind). Er gehört, nachdem er die besondre Strafe, die etwa sein Vergehen verdient hat, und die nicht zur Besserung ist, sondern zur Verhinderung des Verbrechens bei ihm, und sodann bei Andern dienen soll, welche bei körperlichen Angriffen, und so auch beim Morde in körperlicher Züchtigung besteht, in das Besserungshaus.

Das Resultat dieser Sätze wäre: die Lebensstrafe ist in keinem Falle zulässig. (Ich habe mich bestrebt, bei dieser so sehr bestrittenen Materie, wo ich die Untersuchung auf ein der gewöhnlichen Ausübung widersprechendes Resultat geführt habe, so klar zu sein, als möglich).

Daß man einen Menschen unter keiner Bedingung mit Bedacht und Besonnenheit um irgend eines Zweckes willen tödten dürfe, erkennt das allgemeine Bewußtsein an. Wer hält es für erlaubt, einen Rasenden, an dessen jemaliger Wiederherstellung alle Kunstverständigen verzweifeln, oder einen unheilbaren Kranken zu tödten, um sich der Mühe zu entbinden, den Ersteren zu bewachen, dem Zweiten die Qual zu verkürzen: ungeachtet Niemand Hoffnung hat, daß dieselben jemals sich oder Andern werden nützlich werden? Nur beim Verbrecher macht man diese Ausnahme. Warum bei diesem? Weil man seinen Zustand als mit Freiheit sich zugezogen betrachtet, wie man den der Andren nicht ansehen kann: weil man ihm Sittlichkeit anmuthet. Mit welcher Wahrheit, davon nachher; weil man dieser Voraussetzung zufolge ein absolutes Strafrecht aufstellt, Jeden zu behandeln nach dem Gesetze, das er durch sein Handeln aufstellt. Zugestanden; das Recht ist nicht dagegen: wer darum nichts Höheres kennt, denn das Recht. Auch dieser hat zwar keinen positiven Grund, aber der erste Grund, sei es auch nur der, weil er nicht weiß, was er mit dem Verbrecher machen soll, reicht ihm hin, ihn wegzuschaffen, weil Nichts dagegen ist. Wer aber ein sittliches Gewissen hat, und Religion, als absolute Hingebung in den Willen Gottes, dem ist seine Pflicht dagegen, und es wird ihm die Pflicht aufgelegt, den Verbrecher dennoch in der Welt zu dulden, bis die Natur, d. i. Gott, ihn wegnimmt. Man setzt bei ihnen voraus einen freien Willen. Diesen aber grade haben sie nicht, und das ist der Grund ihrer Ausschließung. Sie sind allerdings Wahnsinnige, nur von einer gefährlicheren Art, als die, die wir Alle dafür erkennen. Die letzteren verlieren die wirkliche Sinnenwelt und den Zusammenhang der Dinge in ihr. Jene verlieren die Rechtswelt und den Zusammenhang der Freiheitsäusserungen. So muß man sie betrachten und behandeln.

Richtige Maxime. Man muß schlechthin Jeden behandeln, als ob er frei, und der Sittlichkeit empfänglich wäre; diese Forderung durchaus Keinem schenken. (Es wird im Leben sehr dagegen gefehlt durch Unterlegung psychologischer Erklärungsgründe). Nämlich, damit er diese Freiheit bekomme: (daß er sie nicht

hat, weiß der Verständige wohl). Zum Freiwerden aber gehört Leben, denn daß ich Jemanden, der keine Freiheit hat, todtschlage, damit er sie bekomme, läßt sich nicht sagen. Also das Recht geht nicht bis zur Todesstrafe.

Die subjektive Bedingung der richtigen Beurtheilung dieses Gegenstandes ist die: daß man die Sittlichkeit und die Rechtlichkeit rein geschieden habe, und die letztere gar nicht betrachte als einen Theil der ersteren, sondern nur als ihre Bedingung. Es kann Etwas Recht sein, das doch durchaus unsittlich ist. (Die absolute Anmuthung der Freiheit, und das Wegwerfen des Menschen ohne sie, ist aller Ehren werthe, streng rechtliche Denkweise. Wer zu ihr sich nicht einmal erhoben hat, sondern alle Erscheinungen 'n der Menschheit erklärt als psychologische Phänomene, nach einem Naturgesetze, der ist tief verächtlich; in ihm ist nicht einmal die ganz gemeine Rechtlichkeit zum Durchbruche gekommen. Beide sind jedoch einseitig. Wer das Reich der psychologischen Nothwendigkeit gar nicht verkennend, jene Anmuthung betrachtet, als das durch die Vernunft verordnete Erziehungsmittel zur Freiheit, und sie auf die Sphäre, in der sie ein solches Mittel sein kann, beschränkt, der vereinigt Alles in dem höheren Standpunkte der Sittlichkeit. Der Sittliche hat gar keinen Gesichtspunkt, als den der sittlichen Erziehung und Vervollkommnung seiner selbst, und Andrer. Dies ist ihm der Lebenszweck). In der Ausübung ist die Bedingung, daß ein Volk und seine Regierung wirklich über die bloße Rechtlichkeit sich zur Einsicht in die Sittlichkeit erhoben habe. Das mag sich nun in der Wirklichkeit verhalten, wie es will; in den Schulen der Philosophie darf darauf nicht Rücksicht genommen werden.

Mein Einwurf (a. a. O. S. 120.), wer den Mörder hüten solle, ist leicht zu beantworten. Eben der, der den durch unsern Arzt für wahnsinnig Erklärten hütet, den wir darum nicht tödten, und auf dieselbe Weise. Behandelt ihn als einen gefährlichen Wahnsinnigen.

11) Wenn also auch Jemand aus formal bösem Willen fehlte, so ist es doch nicht schlechterdings nothwendig, daß der Verbrecher in diesen Gesinnungen verharre. Es kann daher ein zweiter

Vertrag der Abbüßung der die Gegenwart ohne allen Zweifel für rechtlich zu erklärenden Ausschließung errichtet werden, des Inhalts: Alle versprechen Allen, ihnen Gelegenheit zu geben, sich des Lebens in der Gesellschaft wieder fähig zu machen, wenn sie desselben für die Gegenwart unfähig befunden werden, und sie nach erfolgter Besserung wieder unter sich aufzunehmen. Durch diesen Vertrag erhält der Verbrecher ein Recht, auf den Versuch der Besserung.

Doch ist diese Abbüßung der Ausschließung eine Rechtswohlthat; es steht daher bei einem Jeden, ob er sie annehmen wolle oder nicht; verschmäht er sie, so ist er ohne Weitres auszustoßen, welche Ausstoßung in einem wohleingerichteten Staate gewiß das schrecklichste Schicksal ist, das dem Menschen begegnen kann. Bei jeder Strafe steht es frei, die Ausschließung statt derselben zu wählen.

Wenn von Besserung die Rede ist, so sprechen wir nicht von moralischer Besserung, der innern Gesinnungen; denn darüber ist kein Mensch der Richter des andern; sondern lediglich von politischer, der Sitten und Maximen für das wirkliche Handeln. So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist die politische Liebe seiner selbst um seiner selbst willen, Sorge für die Sicherheit seiner Person und seines Eigenthums. Diese Liebe seiner selbst wird in der Hand des Strafgesetzes eben das Mittel, den Bürger zu nöthigen, daß er die Rechte Andrer ungekränkt lasse, indem Jeder, was er dem Andern Uebeles zufügt, sich selbst zufügt.

Also Besserungsanstalten müssen sein, und müssen zweckmäßig eingerichtet sein. Zuvörderst von der Gesellschaft wirklich abgeschieden, denn die Besserungshäuser haben ausser der Besserung noch die Bestimmung der Sicherung des Gemeinwesens. Für allen Schaden, den diese aus der Gesellschaft völlig ausgeschlossen anrichten, hat der Staat schwere Verantwortung. Also sie haben insofern ihre Freiheit gänzlich verloren. Wer sich aber bessern soll, muß frei sein, und über wessen Besserung man urtheilen soll, der muß gleichfalls frei sein. Es ist also eine Hauptmaxime: diese Menschen müssen innerhalb der Begränzung

frei sein, und unter sich in Gesellschaft leben. Sie müssen arbeiten, und durch ihre Arbeit allein ihren Unterhalt verdienen; was sie verarbeiten, muß ihnen als Eigenthum verbleiben, damit Liebe der Arbeit und des Eigenthums entstehe. Sie müssen unter Aufsicht stehen, und auch nicht darunter stehen. Solange sie nicht gegen das Gesetz handeln, muß die Aufsicht nicht bemerkbar sein, sobald sie sich dagegen vergehen, muß die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße folgen.

Wir sind noch die Beantwortung der Frage schuldig, wie man wissen und rechtsgültig beweisen kann, in welchem Falle der, welcher sich gegen das Gesetz vergangen hat, aus formal bösem Willen, oder aus Unbesonnenheit oder Eigennutz gefehlt habe, da wir für das Erstere eine schwerere Strafe bestimmen.

Wer nachweisen kann, daß er das dem Andern Entwandte nöthig gehabt, zu welchen Zwecken er es nöthig gehabt, daß er es zu denselben verbraucht u. dergl., von dem ist anzunehmen, daß er sich um des Vortheils willen vergangen habe. Wer aber das Eigenthum eines Andern ohne eines Menschen Nutzen verdorben, und es auch gar nicht an sich genommen hat, der kann nur aus Bosheit oder aus Unvorsichtigkeit verdorben haben. Für die boshafte Verletzung giebt es zwei Kriterien, ein äusseres und ein inneres. Das äussere, wenn freie Handlungen vorhergegangen sind, die sich nur als Mittel für den Zweck der Verletzung denken lassen. Wer sich durch Unbesonnenheit entschuldigt, muß einen ganz andern Zweck der freien Handlung, mit welcher die Beschädigung zufällig verknüpft war, nachweisen können. Wer diesen Beweis nicht führen kann, ist der bösen Absicht schon so gut als überwiesen; doch bleibt noch immer eine Verkettung der Umstände übrig, die den Anschein der prämeditirten Bosheit geben können, ohne daß dieselbe Statt gefunden hat. Es ist daher auch Rücksicht zu nehmen auf das innere Kriterium, Haß und Feindschaft gegen den Verletzten, und Streitigkeiten zwischen Beiden, und Verdacht ähnlicher Gesinnungen des Angeklagten im früheren Leben. Wird der Verdacht nicht bewiesen, aber auch nicht aufgehoben, so ist die Untersuchung nicht geendet, der Beklagte wird weder verurtheilt noch losgesprochen, und hat vorläufig die Strafe der Unbesonnenheit zu tragen. Er gehe hin und handle, damit man ihn näher kennen lerne, bleibe unter der besondren Aufsicht der Obrigkeit, ohne daß er es merkt; bestätigt er durch seine künftigen Handlungen den Verdacht, so wird das Verfahren gegen ihn erneuert, hebt er ihn durch dieselben auf, so wird er nach Verlauf der durch das Gesetz bestimmten Zeit förmlich losgesprochen. Diese Suspension des gerichtlichen Verfahrens ist bei allem unerwiesenen Verdachte zu empfehlen. Niemand soll unschuldig gestraft werden, es soll aber auch kein Verbrecher ungestraft bleiben.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Constitution.

Absolute Begründung des Rechts in der Wirklichkeit.

Keiner hat Recht, bis er Allen die Sicherheit ihrer Rechte garantirt hat, ihnen ein mit mechanischer Gewalt gebietendes Gesetz nachgewiesen hat, daß sie gar nicht verletzt werden können. Wir haben diesen Satz bisher nur theilweise und untergeordnet angewendet; nicht aber ihn in seiner ganzen Gültigkeit aufgestellt; wir zogen aus ihm bisher bloß die Nothwendigkeit der Unterwerfung seines Willens unter das Gesetz überhaupt, und zur Sicherheit, daß sein Wille nie sich ändern werde in Hinsicht dieser Unterwerfung, der Unterwerfung unter das Strafgesetz. Alles dieses aber ist **bedingt** dadurch, wenn das **gerechte Gesetz** da ist, und sicher gehandhabt wird: nur dann erst hat überhaupt Jemand Rechte. Dies geschieht durch einen Willen, der im Allgemeinen (in der **Gesetzgebung**), so wie in jedem besondren Falle (in der Anwendung des Gesetzes) gerecht ist, worin wieder Zweierlei liegt:

1) daß das Gesetz in allen Fällen wirklich zur Anwendung komme;

2) daß das rechte für diesen Fall gehörige Gesetz jedesmal angewendet werde.

Die Sicherheit ist darum geleistet nur, wenn ein solcher Wille, durchaus ein solcher aufgestellt ist. Das Recht in einen lebendigen unfehlbaren Willen verwandelt setzt 1) Erkenntniß des Rechts; 2) das unfehlbare, kräftige Wollen des Erkannten: positiv, niemals Nichtwollen: negativ, das niemals etwas Andres Wollen.

Werth der Formel. Die rechte Wahl derselben ist immer wichtig: indem sie den Menschen nöthigt, auf irgend Etwas Bedacht zu nehmen, nöthigt sie ihn überhaupt, mit Bedacht zu Werke zu gehen. Diese ist ohne Zweifel die richtige. Dieser Wille nun ist die Oberherrschaft, Souveränetät. Keiner im Staate kann einen andren Willen haben, als den, welchen der souveräne Wille hat, ohne aller seiner Rechte verlustig zu werden. Dieser Wille, der wie eine übermächtige Naturgewalt herrschen soll, muß mit einer Kraft ausgestattet werden, gegen welche alle andre Kraft in Nichts verschwindet. (I. S. 186.).

Es ist sonach die Aufgabe, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich ist, daß er anders sei, als der gemeinsame, und einen solchen zu errichten. Ist klar, leicht und einfach.

2) Wie soll nun dies geschehen? Ein wirklicher Wille ist nur in Personen; unsre Aufgabe heißt also: den Willen gewisser Personen zu diesem Willen zu machen und als solchen aufzustellen. Zuvörderst gewisser Personen. Es müssen schon nach dem Principe der Theilung der Geschäfte eine oder mehrere, durchaus nichts Andres zu thun haben, und für nichts Andres verantwortlich sein, als für das allgemeine Recht; sie müssen ihre Zeit und Kraft ausschließend darauf wenden, von allen andren Geschäften durchaus losgesprochen sein.

Die Regierung muß übertragen werden an ein Personale aus der Gemeine; eine reine Demokratie ist keine Rechtsverfassung; denn in ihr gälte das Recht nur, wenn die Gemeinde versammelt wäre; der Wille des Rechts muß aber nicht nur von Zeit zu Zeit da sein, sondern immer leben.

3) Diese Personen haben nun ihr persönliches Maaß von Erkenntniß; wer leistet uns nun die Bürgschaft, daß diese die des absoluten Rechts sein und daß sie sich nicht irren werden? Und selbst, wenn sie diese hätten und haben könnten, sie haben auch ihren persönlichen Willen, Neigungen, Wünsche: wer leistet die Bürgschaft, daß sie dieses stets und ohne Ausnahme dem erkannten Rechte unterordnen werden?

Doch ist ohne diese Bürgschaft weder das Recht des Einzelnen, noch seine Rechtlichkeit (daß der Regent das Recht Aller wolle) gesichert. Einem Willen unterworfen sind sie wohl. Darauf kam es aber nicht an, sondern darauf, daß dieser der Wille des persönlichen und menschgewordenen Rechtes sei. Nur unter dieser Bedingung ist das Recht begründet; es ist eine Constitution desselben. Nur unter dieser Bedingung auch ist jener Stellvertreter souverän. Nicht seinem persönlichen Willen, sondern dem in ihm durchgebrochenen Willen des Rechts haben wir die Souveränetät beigelegt: rex eris, si recte facies, dem persönlichen Willen des Rechts sei die Oberherrschaft zu verleihen, sagten wir: (die Erkenntniß desselben schließe ich mit ein).

4) Es sind zwei Lösungen dieser Frage möglich: entweder

a) dem persönlichen Willen des Rechts, oder falls dieses nicht möglich sein sollte, dem, der sich ihm am Meisten annähert, die Oberherrschaft zu verleihen: der Beste soll herrschen: oder

b) umgekehrt, den persönlichen Willen, der da faktisch herrscht, zum rechtlichen, oder am Meisten sich ihm annähernden Willen zu machen. Der Herrscher soll der Beste sein.

Die bisherigen Untersuchungen, auch meine eigne frühere (Thl. I. S. 192 ff.) haben die Aufgabe meist von der zweiten Seite genommen; wir wollen bei derselben anheben.

Das zuerst sich ergebende Mittel, seinen Willen zum rechtlichen zu machen, wäre: sein Wille muß unter ein Zwangsgesetz gebracht werden, wie der Wille jeder Privatperson: durch die von einer andern freien Intelligenz an die Rechtsverletzung zu knüpfende Strafe muß der rechtliche Wille erzwungen werden. — Es ist jedoch klar, daß dieses nicht geht; denn wie will man sich denn dieser zweiten freien Intelligenz, die nun der wahre höchste Wille wird, versichern? Durch einen dritten, und dieses durch

einen vierten, und so in's Unendliche. Wohl werden in dem Personale der Regierung Unterordnungen, Aufsichten und Verantwortlichkeit des Einen von einem Andern Statt finden: aber diese Reihe des Aufsteigens muß irgend einmal geschlossen sein; und wir müssen zu einem Willen kommen, der alle andern zwingt, ohne selbst gezwungen werden zu können; einem auch äusserlich souveränen Willen.

Also offenbarer physischer Zwang, ein Strafgesetz, ist nicht anzuwenden.

Zweiter Weg. Einen sittlichen, durch sittliche Motive: 1) negativ, die äusserlich souveräne Person oder die Personen müssen so gestellt werden, daß sie gar keine Versuchung haben, ungerecht sein zu wollen; sie müssen so viel als möglich ohne persönliche Verhältnisse zu den Bürgern, ohne Verwandschaften, Verbindungen u. dergl., gleichsam Wesen einer andern Sphäre sein; sie müssen ferner ohne Versuchung durch Eigennutz sein, indem sie ihr rechtliches und sichres Auskommen haben, so daß ihnen keine Privatperson Wohlthaten erweisen könne, und daß Alles, was man ihnen anbieten könnte, in Nichts verschwände. Auch ihre Kinder und Angehörigen müssen eben so gesetzt sein in der erblichen Monarchie, die darin, und in der Kraft der Regierung ihre Vortheile hat vor den andern Regierungsformen.

2) Positive Motive: in der Ehre, dem Ruhme, der Liebe der Unterthanen; dazu müssen alle Verhandlungen der Staatsgewalt, mit allen Umständen und Gründen der Entscheidung, die höchste Publicität haben, wenigstens nachdem jene geschlossen sind. Dies ist ohnedies ein Theil der Constitution. Denn es gehört zu den Rechten eines jeden Bürgers, zu fordern, daß der Rechtswille herrsche, und darum die Publicität zu der Rechenschaft, die ihm abgelegt werden kann, unbeschadet des Verhältnisses.

Dies ist alles gut und ehrenwerth. Bei der herzlich guten Meinung, die wir nun solchen Erb-Monarchen ohne alle Ausnahme zutrauen wollen, wer sichert uns denn ihre Einsicht des Rechten? Wir wollen ihnen eine vortreffliche Erziehung geben,

sagt man. Gut, wer erzieht denn nun die Erzieher, und wer die, welche die Erzieher wählen?

Ein andres rationales Zwangsmittel durch eine künstliche Verfassung, durch Trennung der gesetzgebenden, richterlichen und ausübenden Gewalt (seit der französischen Revolution) ist unter der Kritik, und es gehört unter die wunderbaren Ereignisse unsrer Zeit, wie auch verständige Deutsche so Etwas in den Mund nehmen konnten. Eine äusserlich souveräne, Alles zwingende, und selbst nicht zu zwingende Gewalt, eine erste Triebfeder des politischen Lebens, müßt Ihr haben, wenn Ihr einen Staat haben wollt. Diese setztet Ihr ursprünglich als die ausübende Gewalt (pouvoir exécutif). Nun laßt Ihr eine zweite Gewalt, die gesetzgebende (pouvoir législatif), Gesetze machen bis an's Ende der Welt: es bleiben scripta, wenn die ausübende Gewalt sie nicht in Thätigkeit setzen will, und Ihr sie nicht dazu zwingen könnt. Oder soll etwa die gesetzgebende Gewalt sie zwingen? So ist diese nicht mehr bloß gesetzgebend, sondern zugleich ausübend, und was Ihr die ausübende Gewalt nennt, ist gar keine erste Gewalt mehr, sondern eine untergeordnete, ohne souveränen Willen; die gesetzgebende Gewalt ist jetzt souverän, und Ihr habt Nichts geschieden. Oder setzet: die ausübende Gewalt nimmt die Gesetze der gesetzgebenden Gewalt freiwillig an, so werden sie erst dadurch Gesetze: sie ist die gesetzgebende zugleich, und jene ist nur eine gesetzvorschlagende, ohne Souveränetät. Ein solches Collegium wird nun der Souverän ohne Zweifel selbst errichten.

Ganz zwecklos ist nun gar die Trennung der richterlichen Gewalt; diese ist ihrer Natur nach unterworfen, so gewiß sie nach einem Gesetze richtet, und sie muß unter einer Aufsicht, und unter einem Zwange stehen, damit sie nach ihm richte. Ist dies nicht, so ist sie zugleich die gesetzgebende. Damit nun ihre Urtheile nicht bloße scripta bleiben, so müssen wir ihr zugleich die Gewalt der Execution geben, mittelbar oder unmittelbar, und nun ist sie der Souverän, und wir haben nicht getheilt.

In Summa: der souveräne Wille muß Alles erzwingen können, ohne gezwungen zu werden. Er muß also das freie Er-

messen dessen, was er erzwingen will, in sich haben. Es ist eine Theilung desselben nicht möglich.

Das war eben das Kunststück dieser Constitutionen, daß sie eine Souveränetät haben wollten, und auch nicht haben wollten. Sie sollte nicht sein in irgend einem einzelnen Gliede, wohl aber sollte sie sein im Ganzen. Sie haben eben ein andres Ganze, denn die Allheit der Glieder: und es kann nach ihnen in Allen sein, wenn sie zusammen kommen, was in keinem Einzigen ist. Gleichwie nach ihnen das Leben und der Gedanke auch nur ist das Resultat der Zusammensetzung des Ganzen. Man sieht doch, aus welcher Philosophie solche Staatenschöpfungen hervorgingen.

Den Vorschlag eines sehr zusammengesetzten Zwanges habe ich selbst ehemals gegeben, der positiven Staatsgewalt an die Seite zu setzen eine absolut negative (S. 207 ff.), ein Ephorat, welches, im Falle es glaubt, daß nicht der Wille des Rechts herrsche, auf seine Verantwortlichkeit durch ein Interdict alle Staatsgewalt aufheben, und das Volk zum Gericht zwischen sich und der Staatsgewalt einberufen sollte. Die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, sind ganz richtig. Das Personal der Regierung ist allerdings Jedem verantwortlich darüber, daß sein Wille der Wille des Rechts sei, und es wäre darum recht gut, wenn diese Verantwortlichkeit in der Sinnenwelt sich in einem wirklich gehaltenen Gerichte vollziehen ließe. Es ist ferner ganz Recht, daß der nicht Regent sein könne, über dessen Rechtseinsicht sich eine höhere beim Ephoren oder beim Volke vorfindet. Was aber die Ausführbarkeit, d. i. die Erzwingbarkeit dieses Zwanges selbst anbelangt, so muß ich mich jetzt nach reiferer Ueberlegung gegen sie entscheiden. Denn 1) wer soll das Ephorat wieder zwingen, daß es nicht auch, wenn das Recht nicht verletzt ist, aus irgend einem Grunde die Revolution beginnt, und nur, wenn das Recht verletzt ist, sie allemal beginnt? Wie viele Reizungen zum Gegentheile lassen sich denken! 2) Die Regierung, die alle Gewalt in Händen hat, wird sich derselben ohne Zweifel bedienen, das Ephorat gleich beim Beginn zu unterdrücken. Deß ist das römische Patriciat Zeuge. Sie schlugen die tribunos ple-

bis todt. Die Rechtfertigung, die giftigsten Beschuldigungen werden sich, wenn jene nicht mehr reden können, schon finden. 3) Daß das Urtheil des Volks formaliter Recht sei, eben weil es keinen höheren Richter giebt, ist bewiesen. Aber wie materialiter? Es läßt sich zu einer Auswahl der Weisesten immer mehr Vertrauen haben, als zu einer Majorität, die, Gott weiß wie, zu Stande gekommen.

Es ist mir dies auch damals nicht entgangen. Was hier gesagt ist, wird dort (S. 221.) zugestanden, und geschlossen: Ein Volk, dessen Ephoren, als die Auswahl seiner Besten, so wenig Tugend haben, um jenen Versuchungen nicht zu widerstehen, das selbst sie nicht zu schützen vermöge, das einen unrichtigen Spruch fälle, verdiene eben keine bessere Verfassung, und sei keiner besseren fähig. Dies ist eben das Wahre an der Sache, und das allgemeine Annehmbare. Die Realisation eines Ephorats, als eines Gliedes der Constitution, ist ausführbar, weil die Menschen im Ganzen viel zu schlecht sind: bis sie aber im Ganzen besser werden, wird sich wohl eine Verfassung ergeben haben müssen, die keines wirklich aufgestellten Ephorats bedarf.

Nur Ein Umstand ist Allen, die uber diese Idee sich befremdet gefunden haben, entgangen; dieser, daß dadurch eine Verfassung ausgesprochen wird, die in der That ohne eine besondre künstliche Einrichtung allenthalben, wo ein gebildetes und sich bildendes Publikum ist, sich von selbst macht. Wo das Denken sich entwickelt, entwickelt sich auch ganz von selbst ein die Regierung und ihr Betragen beobachtendes Ephorat. Das Ephorat soll Zweierlei thun, es soll zuvörderst den Regenten warnen, und falls dies Nichts hilft, das Volk einberufen. Das Erste, wenn man ihnen nur das Reden nicht verbietet, (und das ist sehr gefährlich:) thut es in der Regel immer, und unvermerkt hört auch die Regierung auf diese Warnung, und folgt ihr. Hinter der Bildung der Nation gar zurückzubleiben, wagt keine Regierung, und darum soll sie eben dieselbe auch in Staats-Rücksichten sich äussern lassen, damit ihr das nicht begegne. Geschieht dies nicht, so erfolgt das Zweite, das Volk wird einberufen. Dies ist zum sichren Beweise, daß es geschehen kann, in unsrem Zeitalter un-

ter unsren Augen geschehen, und das regierende Personal ist darüber zu Grunde gegangen. Es ist aber, so viel man dermalen urtheilen kann, auch dem Volke schlecht bekommen; und das nicht etwa durch ein Ungefähr, sondern nach einem nothwendigen Gesetze. Denn so lange noch mehrere Schlechte sind als Gute, kann man mit Sicherheit darauf rechnen, daß nicht der Vorschlag des Weisen und Guten, sondern der des Unweisen die Majorität für sich gewinnen wird. Der Weg der Einberufung des Volkes durch das Ephorat, oder der Revolutionen, ist darum, ehe nicht eine gänzliche Umkehrung mit dem Menschengeschlechte vorgeht, mit Sicherheit anzusehen, als der, statt eines Uebels ein andres, und gewöhnlich ein noch größeres zu erhalten. Ein größeres: denn die Regierungsmaximen, die durch das Zeitalter angegeben werden, werden sich nicht ändern, aber der Regent einer Nation, die revolutionirt hat, wird seine Macht nur um so fester gründen, damit sie es nicht wiederhole. Das Einzige darum, wovon sich Verbesserung erwarten läßt, ist der Fortschritt der Bildung zu Verstand und Sittlichkeit, und die stille Wirksamkeit des Ephorats bei diesem Fortschritte. So die Sache von der Einen Seite angesehen, daß der Herrscher den gerechten Willen sich verschaffen soll, die uns nirgends Sicherheit verspricht.

Es bleibt der zweite erst gesetzte Fall, daß der, welcher den gerechtesten Willen hat, Herrscher werde. Daß sodann die Regierung die beste unter den möglichen sein werde, ist klar. Dies ist darum die wahre Lösung, und jene erste ist ganz zu verwerfen, wenn nur sie selbst gelöst, d. i. die Möglichkeit ihrer Realisation gezeigt werden könnte.

Es ist kein Zweifel, daß beim Fortschritte der Bildung sich Männer zeigen werden, die durchaus sittlich und rechtlich sind, Alles, selbst das Leben, dem Rechte aufopfern, und bei denen diese Sittlichkeit auch zu rechter Erkenntniß durchbricht. (Der rechte Wille erleuchtet sich selbst). Wenn nun aber solche auch da sind, wie sollen sie zu Herrschern werden?

1) Die im Besitz der Herrschaft sind, selbst wenn sie dieselben anerkennten, werden ihnen ihren Platz nicht abtreten: wenn sie

selbst schlecht sind, gar nicht; aber auch wenn sie gut sind, nicht. Denn selbst der beste Mensch wird, eben weil er seiner redlichen Absicht sich bewußt ist, die des Andern aber nicht in einem solchen unmittelbaren Bewußtsein faßt, kaum dahin zu bringen sein, in einen Andern mehr Vertrauen zu setzen, als in sich selbst.

2) Die Menge wird ihn auch nicht erwählen, und durch ihre Kraft einsetzen. Denn gesetzt, sie erkennete ihn, — aber nur Gute glauben überhaupt an Gute, und erkennen sich unter einander an: — aber selbst sie erkennen sich nicht, und es könnte unter einer Versammlung der Besten geschehen, daß Jeder, bei der göttlichsten Reinheit, dennoch sich selbst am Meisten traute, und darum, ohne allen Eigennutz, und aus reiner Liebe zum Guten sich als Herrscher wollte. Solange aber die Regierung nicht gut ist, wird die Mehrheit immer schlecht sein; die menschlichen Angelegenheiten sind hier in einem Zirkel befangen. Gute Mehrheit entsteht von guter Regierung, darum nicht die gute Regierung von einer guten Mehrheit.

Also, die Aufgabe, das Recht zu constituiren, welche jetzt auf die zurückgeführt worden ist, den Gerechtesten seiner Zeit und seiner Nation zum Herrscher derselben zu machen, ist durch menschliche Freiheit nicht zu lösen. Es ist darum eine Aufgabe an die göttliche Weltregierung. Von der Lösung dieser Aufgabe aber hängt überhaupt ab die Gerechtigkeit im Staate; diese ist darum auch eine Aufgabe der göttlichen Weltregierung.

Irgend einmal wird und muß Einer kommen, der als der Gerechteste seines Volkes der Herrscher desselben ist; dieser wird auch das Mittel finden, eine Succession der Besten zu erhalten: (das ist dann ziemlich leicht). Bis dahin werden die Regierungen so gut sein, als sie uns Gott giebt. Nur der Fortschritt in Verstand und Sittlichkeit ist das Mittel in den Händen der Nation, die Regierung zu zwingen, auch mit fortzuschreiten. Nur in dieser historischen Rücksicht ist der Ursprung der Oberherrschaft unerforschlich, und wir müssen uns unterwerfen. Nicht blind zwar, denn wir sollen allenthalben hell sehen, und ich habe mich bemüht, Sie auch hierin hell sehend zu machen; sondern weil wir einsehen, daß das Widerstreben den ruhigen Fortgang der Zeiten stört,

das Uebel, d. i. die Unrechtlichkeit nur gewisser macht, und darum unsittlich ist. Wenn man aus dem strengen Rechte heraus disputirt, wird man immer Recht behalten, daß die gebornen Herrscher kein Recht haben zur Herrschaft: denn Recht hätten sie nur, wenn sie nachweisen könnten, daß sie das menschgewordene Recht wären, zu welcher Beweisführung ihnen immer gar viel abgehen wird. Die Blinden gehen hin in ihrer Blindheit, und es geschieht ihnen kein Unrecht, da sie das Unrecht nicht einsehen. Dem Weisen und Tugendhaften, der für seine Person wohl einer besseren Ordnung der Dinge werth wäre, wird dadurch die Pflicht aufgelegt, aus allen Kräften zu arbeiten, um auch alle Andren dieser bessern Ordnung, in der er nur mit ihnen zugleich leben könnte, würdig und empfänglich zu machen: grade *dieser* Zustand darum ist ihm gesetzt durch seine Pflicht, und dieser muß man sich nicht entziehen wollen. Lebte er in jener bessern Ordnung der Dinge, so wären Alle derselben würdig und fähig, und er hätte diese Pflicht nicht, aber er hätte ganz sicher eine andre. Aber das Leben des rechten Menschen geht auf in seiner Pflicht um der Pflicht willen, und er wählt sich nicht seine Pflichten: ein andres Leben will er nicht, und darum ist jedes Leben ihm recht. —

Dies ist über die *Constitution* zu sagen: die Theorie des *Eigenthums- und Staatsbürgervertrages*, mithin also auch die Theorie des Rechts ist geschlossen. Realisirung des Rechts überhaupt ist der *Staat*. Man pflegt der Rechtslehre noch ein Kapitel von Familienrecht hinzuzufügen. Wir enthalten uns dieser Untersuchung, weil wir in der *Sittenlehre* darauf zurückkehren. Familien- und Bürgerrecht ist eigentlich Eins; inwiefern der Staat beides durch Gesetze scheiden muß, davon bei der *Sittenlehre*.

Deduktion des Völkerrechts.

§. 1. Jeder, der in einer geschlossenen Sphäre mit Andern lebt, muß ihnen, falls er Rechte begehrt, die Sicherheit ihrer Rechte garantiren, d. h. in einen Staat mit ihnen treten: jeder

Einzelne hat das Recht, Jeden, den er antrifft, dazu zu nöthigen, oder zu fordern, daß er aus seiner Wirkungssphäre entweiche, denn in die gemeinschaftliche Wirkungssphäre tritt er nur durch die Einheit des Begriffs. Ist Einer von Beiden schon im Staate, und der Andre nicht, so zwingt der Erstre den Andren, daß er sich mit seinem Staate vereinige. Wäre Keiner von Beiden im Staate, so vereinigen sie sich wenigstens zum Anfange eines Staates.

Folgerung. Satz: wer in keinem Staat ist, kann von dem ersten Staate, der ihn antrifft, rechtlich gezwungen werden, sich entweder ihm zu unterwerfen, oder aus seiner Nähe zu entweichen.

Zufolge dieses Satzes würden allmälig alle Menschen, die auf der Oberfläche der Erde wohnen, in einem einzigen Staate vereinigt werden.

§. 2. Aber es wäre eben so wohl möglich, daß an verschiedenen Orten abgesonderte und von einander Nichts wissende Menschenhaufen sich in Staaten vereinigten. So würden auf der Erde mehrere Staaten entstehen. Es ist ein Beweis, daß der Staat nicht eine willkührliche Erfindung, sondern durch die Natur und Vernunft geboten sei, wenn an allen Orten, wo Menschen eine Zeitlang bei einander leben, und ein wenig sich bilden, sie einen Staat errichten, ohne zu wissen, daß bei Andern ausser ihrem Umkreise dasselbe geschieht oder geschehen ist. Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch nothwendig, daß verschiedene Staaten entstanden.

§. 3. Die Menschen in diesen verschiedenen Staaten wißen Nichts von einander, sie stehen sonach in gar keinem eigentlichen Rechtsverhältnisse, da, nach Obigem, die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bedingt ist durch wirklichen gegenseitigen Einfluß mit Bewußtsein.

§. 4. Jetzt kommt der eigentliche Punkt.

Zwei Bürger aus diesen verschiedenen, unabhängig von einander gebildeten, Staaten treffen zusammen. Jeder wird von dem Andern die Garantie seiner Sicherheit neben ihm for-

dern, zufolge seines nachgewiesenen vollkommenen Rechtes, dadurch, daß der Andre sich mit ihm zugleich seinem Oberherrn unterwerfe. Sie fordern mit Recht Einheit des Staates: nach welchem Gesetze *du mich* behandelst, nach dem behandle *ich dich*. Nun aber garantirt dein Staat nur für dich, der meinige nur für mich; ich habe dasselbe Recht, zu fordern, daß du dich meinem Oberherrn unterwerfest, als du, daß ich mich dem deinen; denn wir sind jeder in einer rechtlichen Verfassung. Es hat also Keiner Recht, denn ihr Recht *hebt sich* gegenseitig *auf*.

Nun aber müssen sie sich doch gegenseitig Garantie leisten, wie könnte dieses geschehen? Sie sollen sich Beide einem gemeinschaftlichen Richter unterwerfen, aber Jeder hat schon seinen Richter. Ihre Richter selbst müssen sich also vereinigen, und in Sachen, die sie Beide betreffen, der eine gemeinschaftlicher Richter Beider werden. D. h. ihre Staaten müssen sich gegenseitig anheischig machen, einzustehen für die Unverletztheit der Bürger des andern Staates von den ihrigen, und die Ungerechtigkeit, die durch einen ihrer Mitbürger einem Bürger des andern Staates widerfahren wäre, zu bestrafen und gut zu machen, als ob sie gegen einen eignen Bürger wäre verübt worden.

Corollaria.

1) Alles Verhältniß der Staaten gründet sich auf das *rechtliche Verhältniß ihrer Bürger.* Der Staat an sich ist Nichts als ein abstrakter Begriff; nur die Bürger als solche sind wirkliche Personen. Ferner dies Verhältniß gründet sich ganz bestimmt auf die angezeigte Rechtspflicht ihrer Bürger, einander, wenn sie in der Sinnenwelt zusammentreffen, die gegenseitige Garantie zu leisten. Also stehen zunächst nur diejenigen Staaten im Verhältnisse zu einander, die mit einander *gränzen.* Wie im Raume getrennte Staaten dennoch in ein Verhältniß kommen können, werden wir tiefer unten sehen.

2) Dies Verhältniß der Staaten ist höchst einfach, und besteht darin, daß sie einander gegenseitig die Sicherheit ihrer Bürger, so wie den Bürgern ihres eigenen Staates garantiren. Die Contractformel ist die: ich mache mich verantwortlich für allen Schaden, den meine Bürger den deinigen zufügen könnten, unter der

Bedingung, daß du gleichfalls verantwortlich bist für allen Schaden, den deine Bürger den meinigen zufügen könnten.

3) a) Ein solcher Vertrag muß besonders geschlossen werden, und liegt nicht schon im Staatsbürgervertrage. Denn der Staat ist so in sich constituirt, wenn auch alle übrigen Staaten unbekannt waren. b) Es muß den Staatsbürgern durch die Gesetzgebung angekündigt werden, daß er geschlossen sei. Den Bedingungen des Staatsbürgervertrages thut der Bürger schon dadurch Genüge, daß er nur nicht die Rechte seiner Mitbürger verletzt; auf Fremde ist dabei nicht gesehen, und der Beleidiger des Fremden wäre zwar unsittlich und ungerecht, aber nicht strafbar nach einem Gesetze. Er weiß nicht, daß Jemand für den Fremden bürgt. Erst zufolge dieses Vertrages wird es *Gesetz*, auch die Rechte der mit dem Staate im Vertrage stehenden Staaten zu respectiren, und die Verletzung derselben wird nun erst ein strafwürdiges Vergehen.

§. 5. *Materieller Inhalt des Vertrages.* Die Staaten haben nur negative Pflichten gegeneinander, nicht positive zu irgend einer Leistung. Der Vertrag erstreckt sich also lediglich auf das Eigenthumsrecht, und gar im materiellen Sinn, daß Keinem das Objekt seines Eigenthums genommen werde, und auf die persönliche Sicherheit. Eigentlich steht Jedem sein *eigner Staat* ein für das Recht, dieser ersetzt das Beschädigte, und hält sich an den andern Staat.

§. 6. In dem beschriebenen Vertrage der Staaten ist es nothwendig, daß die Garantie als gültig angenommen werde; darum die Staaten sich einander als rechtlich anerkennen; dies wird für seine Möglichkeit vorausgesetzt. Jeder Staat hat sonach das Recht, über die Legalität eines andern Staates, mit dessen Bürgern die seinigen in Verbindung kommen, zu urtheilen, doch erstreckt sich, was wohl zu merken ist, das Recht dieses Urtheils nicht weiter, als darüber, ob der benachbarte Staat zu einem äussern legalen Verhältnisse tauge. Die innere Verfassung geht Keinen das Geringste an. Hierin besteht die gegenseitige *Unabhängigkeit der Staaten.*

§. 7. Jedes Volk, das nur nicht im Naturzustande lebt, son-

dern eine Obrigkeit hat, sie sei beschaffen wie sie wolle, hat ein Zwangsrecht auf die Anerkennung der benachbarten Staaten, d. i. auf den Vertrag, der es anerkennt. Die Person hat das Recht ihrer Anerkennung von ihrer Natur wegen; der Staat hat freilich kein solches natürliches Merkmal, aber er hat es in sich, zufolge des Bürgervertrages. Der Staat kann den Bürger eines andern Staates nicht nöthigen, sich ihm zu unterwerfen, denn der benachbarte Staat hätte dann dasselbe Recht, welches sich widerspricht. Doch muß er sich Garantie von ihm geben lassen für die Sicherheit seiner Bürger, und sie ihm geben, dieses ist aber nur möglich unter der Bedingung der Anerkennung. Nun kann er freilich nicht wissen, ob der andre fähig genug sei, die Garantie zu leisten, erkennt er ihn nun nicht als solchen an, so erklärt er dadurch die Bürger desselben für solche, die in gar keiner rechtlichen Verfassung stehen: daraus aber folgt das Recht, sie sich zu unterwerfen. Die Verweigerung der Anerkennung giebt sonach ein gültiges Recht zum *Kriege*.

Krieg ist ein Zwang, den der andre recht finden muß, d. i. den er selbst auch will, und wollen muß: versagte Anerkennung versetzt in Krieg. (Es versteht sich, unter den angeführten Bedingungen. Nicht etwa eine solche Nicht-Anerkennung wie die Englands von Frankreich; diese ist keine rechtliche).

§. 8. Auf ein Volk, das keine Obrigkeit hat, sonach kein Staat ist, hat der benachbarte Staat das Recht, es entweder sich selbst zu unterwerfen, oder es zu nöthigen, daß es sich eine Verfassung gebe, oder es aus seiner Nachbarschaft zu vertreiben. Der Grund ist der: wer dem Andern nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine. Ein solches Volk würde sonach völlig rechtslos.

§. 9. Die benachbarten Staaten garantiren sich gegenseitig die Eigenthumsrechte ihrer Bürger; es muß sonach nothwendig über die Gränzen dieser Rechte von ihnen Etwas festgesetzt werden. Die Bestimmung dieser Gränzen ist schon durch den Bürgervertrag jedes Staates mit seinen eigenen Bürgern geschehen. Der an den Staat B gränzende Bürger des Staates A hat gegen seinen Staat erklärt, daß er bis so weit Eigenthümer sei, und der

Staat hat es zugegeben; eben so der unmittelbar an den Staat A gränzende Bürger des Staates B mit seinem Staat. Diese Verträge werden jetzt auch durch die benachbarten Staaten als solche im Namen ihrer Bürger und vor ihnen garantirt. Was Anfangs nur die eignen Mitbürger verband, verbindet von nun an auch die Bürger der benachbarten Staaten. Streitigkeiten darüber werden durch Uebereinkunft entschieden, weil es etwas rein Physisches ist, und es keine Rechtsgründe a priori giebt, warum ein Objekt vielmehr diesem als jenem zugehören sollte. Die erste Bedingung des legalen Verhältnisses zwischen Staaten ist sonach die *Gränzziehung*. Diese muß ganz bestimmt und unzweideutig festgesetzt sein. Es gehört dazu nicht bloß die Gränzbestimmung des Grund und Bodens, sondern auch die gewisser Rechte, z. B. der Fischerei, der Jagd, der Schifffahrt u. s. f. Handel haben die einzelnen Bürger mit einander in unsrer Verfassung nicht: dies ließe sich auch gar nicht garantiren. Uebrigens gilt hier §. 5. Der Vertrag ist rein negativ, daß Keiner dem Andern zu nahe komme.

§. 10. Dieser Vertrag ist sehr einfach, der beschädigte Gränzbewohner wird Kläger; der Staat muß Genugthuung fordern von dem beleidigt habenden Staate. (Im Buche ist falsch räsonnirt. Da ist in der Stille der Commerz &c. vorausgesetzt. Dies ist ganz falsch). Um dies Alles nun schneller zu besorgen, wäre es gut, Geschäftsträger in den fremden Staaten zu haben, Gesandte, (Unterscheidung zweier Klassen, wie im Buche S. 256.) *).

---

*) Es kann dazutreten der *Handel*. Dies ist ein willkührlicher und auf bloßer Uebereinkunft beruhender Vertrag, ohne höhere Data der Gerechtigkeit. Es kann nicht als Recht aufgestellt werden: Keiner soll Andere übervortheilen. Laß es aber nicht zu, daß du übervortheilt wirst. Beide sind einander nicht zu anderm Recht verbunden, wie Bürger, in deren Verbindung die Gerechtigkeit überhaupt dargestellt sein soll. Hier gilt, was man sonst im Handel der Bürger geltend machen will. Das Verhältniß wird noch zusammengesetzter durch einen tiefer unten zu erwähnenden Umstand: durch den Krieg wird der gegenseitige Handel abgeschnitten.

§. 11. Die Gesandten vertreten ihren selbstständigen und unabhängigen Staat. Sie stehen darum nicht unter dem Zwangsgesetze des Staates, zu dem sie gesendet werden; sind also von allen Abgaben desselben eximirt. Jedoch stehen sie allerdings unter den Polizeigesetzen; denn diese bestimmen die schädlich werden könnenden Personen; schädlich auf vorsätzliche Weise: darauf gründen sich die bürgerlichen Gerechtsame. Er kann darum keine haben; sonst müßte er sich unterwerfen. Kein fremder Staat kann das Recht haben, gefährliche Menschen als Gesandte zu brauchen. Welcher Gesandte nicht das thut, wozu er da ist, der kann an seinen Staat zurückgesandt werden, und von dem absendenden Staate ist Genugthuung zu fordern.

§. 12. Ist der Vertrag zwischen beiden Staaten nur klar und fest bestimmt, (welches sehr leicht, da er nie eine große Menge von Gegenständen begreifen kann; und ein Mangel an Bestimmtheit würde schon den bösen Willen verrathen, der einen Vorwand zu künftigen Kriegen sucht:) so ist nicht leicht, oder gar nicht eine Ungerechtigkeit aus Irrthum möglich, sondern es läßt sich dann mit hoher Wahrscheinlichkeit auf bösen Willen schließen. Nur wegen versagter Anerkennung, Verletzung der Gränzen, oder Verletzung eines unmittelbaren Handelsvertrages ist Krieg möglich. In diesen Fällen zeigt der zu bekriegende Staat, daß mit ihm ein legales Verhältniß nicht möglich ist, er also selbst gar keine Rechte hat. (Zusammengesetzte Verhältnisse später).

§. 13. Der bekriegte hat keine Rechte, weil er die Rechte des andern Staates nicht anerkennen will. Bittet er auch späterhin um Friede, und erbietet er sich, von nun an gerecht zu sein, wie soll denn der kriegführende Staat überzeugt werden, daß es ihm Ernst damit sei, und daß er sich nicht bloß eine bessere Gelegenheit ersehen wolle, ihn zu unterdrücken? Welche Garantie kann er ihm dagegen geben? Also der natürliche Zweck des Krieges ist immer die Vernichtung des bekriegten Staates, d. i. die Unterwerfung seiner Bürger. Es ist mit ihm, als Staate, kein rechtliches Verhältniß möglich. Es kann wohl sein, daß zuweilen ein Friede (eigentlich nur ein Waffenstillstand) geschlossen wird, weil entweder ein Staat, oder weil beide gegenwärtig entkräftet sind; aber das gegenseitige Mißtrauen bleibt, und der Zweck der Unterjochung bleibt gleichfalls bei beiden. Also jede Kriegserklärung läugnet eigentlich dem andern ab, daß er Staat sei.

§. 14. Nur die bewaffnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg, nicht der unbewaffnete Bürger, noch wird er gegen diese geführt. Derjenige Theil des Staatsgebietes, den die feindlichen Truppen nicht mehr bedecken, wird, da ja der Zweck des Krieges die Unterwerfung des bekriegten Staates ist, eine Acquisition des Eroberers, und dieser kann ja, ohne völlig zweck- und vernunftwidrig, also auch (kriegs-) rechtswidrig zu handeln, seine neuen Bürger nicht ausplündern oder verheeren.

Der entwaffnete Soldat ist gleichfalls nicht mehr Feind, sondern Unterthan. Der Zweck eines Kriegszuges ist gar nicht der, zu tödten, sondern nur der, die Bewaffneten, die den Bürger und sein Land bedecken, zu vertreiben und zu entwaffnen. Im Handgemenge, wo Mann an Mann geräth, tödtet einer seinen Gegner, um nicht von ihm getödtet zu werden, zufolge seines eignen Rechtes der Selbsterhaltung, nicht aber zufolge eines ihm von seinem Staate verliehenen Rechtes, todt zu schlagen, welches derselbe nicht hat, und folglich auch nicht verleihen kann.

§. 15. Der verletzte Staat hat, wie wir gesehen haben, das vollkommene Recht, den ungerechten Staat zu bekriegen, bis er ihn als für sich bestehenden Staat ausgetilgt, und seine Unterthanen mit sich selbst vereinigt hat; und so wäre denn der Krieg ein sicheres und ganz rechtliches Mittel, die Legalität in dem Verhältnisse der Staaten zu einander festzustellen: wenn man nur ein Mittel finden könnte, durch welches der, welcher die gerechte Sache hat, stets der Sieger wäre. Da aber auch unter den Staaten nicht jeder grade so viel Gewalt hat, als er Recht hat, so dürfte durch den Krieg das Unrecht eben so sehr oder auch noch mehr befördert werden, als das Recht.

Nun bleibt allerdings der Krieg das einzige Mittel, einen Staat zu zwingen; es müßte sonach nur darauf gedacht werden, es so einzurichten, daß in ihm die gerechte Sache stets siegte, und die mächtigere wäre. Macht entsteht durch die Menge; es

müßten sonach mehrere Staaten für die Behauptung des rechtlichen Verhältnisses unter ihnen sich *verbinden*, und den ungerechten mit vereinigter Macht anfallen. Daß dadurch eine stets siegreiche Macht entstehen würde, daran ist wohl nicht leicht ein Zweifel. Aber es ist eine höhere Frage: wie kann man es dahin bringen, daß diese Vereinigung der Staaten stets *gerecht* spreche?

§. 16. Mehrere Staaten vereinigen sich und garantiren sich selbst unter einander und gegen jeden, der auch nicht mit in der Verbindung ist, ihre Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit des oben beschriebenen Vertrages. Die Formel dieses Bundes würde diese sein: wir alle versprechen, mit vereinigter Macht denjenigen Staat, stehe er mit im Bunde oder nicht, auszutilgen, welcher die Unabhängigkeit eines von uns nicht anerkennen, oder den zwischen einem von uns und ihm bestehendem Vertrag brechen wird.

Das Beschriebene wäre ein *Völkerbund*, keinesweges ein *Völkerstaat*. Der Unterschied gründet sich darauf: in den Staat zu treten, kann jeder Einzelne gezwungen werden, weil ausserdem ein rechtliches Verhältniß mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch ausser ihm in einem rechtlichen Verhältnisse sein kann. In dasselbe setzte er sich mit den benachbarten Staaten schon durch Anerkennung und Abschließung des beschriebenen Vertrages; auf positiven Schutz des andern Staates hat keiner ein Zwangsrecht. Es ist also eine freiwillige Verbindung oder *Bund*.

§. 17. Ob ein Staat die Unabhängigkeit des andern anerkannt habe, ergiebt sich daraus, ob er den gegenseitigen Sicherungscontract mit ihm abgeschlossen habe oder nicht. Ueber diesen Umstand also kann sich der Bund in seinem Richterspruche nicht irren. Mit Wissen und Willen aber ein ungerechtes Urtheil fällen kann er nicht, ohne daß es alle Welt sehe, daß es ungerecht sei, und auf einige Schaam sollte man doch bei ihm rechnen können. Will sich ein Staat dem Bundesgerichte nicht stellen, so giebt er schon dadurch seine Sache auf, und es wäre gegen ihn zu verfahren. Es könnte etwa ein nicht zum Bunde gehöriger Staat sagen: was geht dieses Gericht mich an, es ist nicht mein

Richter. Darauf wäre ihm zu antworten: seiner Parthei ist er denn doch verantwortlich zufolge des Vertrages. Wenn nun diese das Bundesgericht an ihre Stelle setzt, so hat dieses ohne Zweifel das vollkommene Recht.

Der Bund erhält die Aufsicht über die Klarheit und Bestimmtheit der Verträge, weil er nach denselben richten soll: dadurch versichert man sich auch seiner eignen Rechtlichkeit; er kann nicht ungerecht richten, ohne daß alle es sehen; auch können diese verschiedenen, in ihren Privatinteressen getheilten Staaten gar kein gemeinschaftliches Interesse haben, ungerecht zu verfahren. Ein ungerechter Richterspruch giebt ein Beispiel gegen sie selbst: nach den Grundsätzen, nach denen sie andre richten, werden sie selbst gerichtet werden.

§. 18. Der Bund muß seine Rechtsurtheile auch zur Execution bringen können; dies geschieht durch einen Vernichtungskrieg gegen den verfallenen Staat. Der Bund muß sonach bewaffnet sein, und im Falle des Krieges muß eine Executionsarmee aus den Beiträgen der verbündeten Staaten gesammelt werden.

§. 19. Wenn nun allmälig alle Staaten in diesen Bund träten, entstände der sichere und ewige Friede. Keiner wird es wagen, gegen die bekannten Gesetze des Bundes zu verstoßen, so lieb ihm seine Selbsterhaltung ist. Der sichre Friede aber ist das einzige rechtmäßige Verhältniß der Staaten: indem der Krieg, wenn er von Staaten, welche Richter in ihrer Sache sind, geführt wird, eben so leicht das Unrecht siegend machen kann, als das Recht; oder wenn er auch unter der Leitung eines gerechten Völkerbundes steht, doch nur das Mittel ist zum letzten Zweck, zur Erhaltung des Friedens, keinesweges aber der letzte Zweck selbst.

§. 20. So spricht das Recht, das sich auch ausspricht selbst im Völkerbündniß. Aber wird man sagen: thue doch nur einen Blick auf die wirkliche Welt; wer diese kennt, wird ein solches Staatenbündniß nicht empfehlen. Denn 1) es ist gar nicht möglich, daß der Bund dennoch ein ungerechtes Urtheil spreche. Diese Unmöglichkeit läßt sich durchaus nicht darthun, so wenig als die Unmöglichkeit eines ungerechten Richterspruches des Regenten, wie wir oben sahen. 2) Daß in dem Bunde die Stimmen der

Mächtigen obwalten, und nur für das äussere Interesse besorgt sind; die Kräfte des Bundes also, in den Händen der mächtigen Mitglieder, selbst das Mittel werden könnten zur Unterjochung der schwächeren, also recht eigentlich eine Bewaffnung des Unrechts, gegen die wir das jetzige Verhältniß ohne Bund preisen wollen.

Die gewöhnlichen Allianceen (man behält hier recht gut das ausländische Wort bei) sind ja dergleichen Bündnisse auf Zeiten, die grade zu Kriegen Veranlassung geben, theils weil dadurch die Verhältnisse vielseitiger werden, das Recht aber streitiger, theils wegen des ungerechten Willens. Sie garantiren sich die Integrität ihrer Länder und Rechte. Oft möchte man fragen: wer garantirt sie denn gegen die Garantie?

Woher kommt dieser Zustand der Dinge?

1) Aus der Unvollkommenheit des Rechts in den einzelnen Staaten (wie schon angemerkt); durch Reisen unter einander, Handel, und allerlei Verbindungen. Dies vervielfältigt die Beziehungen, und macht die Rechtsfragen schwerer.

2) Woher nun wieder diese Unvollkommenheit des Rechts? Aus der Unrechtlichkeit im Verhältnisse der Staaten zu einander, aus der Furcht aller vor allen, und dem Glauben an die allgemeine Ungerechtigkeit, weshalb jeder immerfort zum Kriege gerüstet sein, und im Vorrath zu unterjochen suchen muß. Daher jeder Profit ergriffen wird, auch nur der scheinbare, ohne alle Rechnung auf die Zukunft. Man haut den Baum um, um nur geschwind zu seiner Frucht zu kommen. Es ist keine Kraft für langwierige, erst späterhin dem Gewinn entsprechende Operationen, keine für Bildung zur Rechtlichkeit und Sittlichkeit. Das Princip ist: so viel Kraft als möglich sich zu verschaffen auf den sicher zu erwartenden Angriff. Diese innere Unrechtlichkeit zwingt nun wieder zu der äusseren. Es muß die ungeordnete Kraft beschäftigt, den Ausgesogenen ein Mittel gegeben werden, durch Raub im Auslande sich wieder zu bereichern: die Augen der Nation müssen von der Betrachtung der inneren Wunden auf äussere glänzende Unternehmungen gezogen werden u. s. w. So stehet die innere und äussere Unrechtlichkeit in Wechselwirkung, die äussere wird hervorgebracht durch die innere, die innere durch die äussere. Es ist ein Zirkel. Wo soll man denn also nun die Heilung anfangen? Ich sage, bei der innern. Strebet nur erst darnach, das Muster eines in sich selbst gerechten Staates zu werden. Dieser ist theils sehr mächtig, theils wird er durch den Anblick seines Glückes die Nachbarstaaten reizen, eben so glücklich zu werden, wie er. —

Wie ist dermalen das rechtliche Verhältniß der Staaten zu einander?

1) Jeder Staat hat das Recht der Selbsterhaltung, als Staat. Ja, je edler und gebildeter der Staat ist, desto theurer ist ihm diese Erhaltung: denn er hat einen bestimmten endlichen Plan der Fortbildung, den nur er kennt, und der ungestört fortgehen muß, ausserdem ist das Frühere verloren. Unterjochte werden in ein ganz neues Feld, und einen ganz neuen Plan hineingeworfen.

2) Diese Erhaltung ist ihm nun auf keine Weise garantirt, ausser durch seine eigne Uebermacht. Er muß darum, um seines theuersten Zweckes willen, dieselbe stets zu erreichen suchen, auf den Vorrath, immer streben, um sich herum zu erobern, und sich zu vergrößern: keine Gelegenheit, wo er es mit Sicherheit thun kann, ungenutzt vorüberstreichen lassen. — Was haben denn die Regenten von Eroberungen? können sie nun etwa besser essen, trinken und sich kleiden? hat man gesagt, mit nicht sehr gründlichem Spotte. Die Sache steht so: einen Angriff auf seine Selbstständigkeit muß jeder erwarten, sobald derselbe möglich sein wird; und wenn er heute nicht erfolgt, so geschieht das darum, weil sich der andere nicht stark genug fühlt. Es wird sodann besser sein, wenn er über die und die Kraft verfügt, als wenn sein Gegner es thut: er muß darum keine Zeit ungenutzt lassen, um sie sich anzueignen. Gesetzt, er unterläge einst, so würde er sich immer den Vorwurf machen müssen, es würde dies nicht erfolgt sein, wenn er die und die Gelegenheit, seine Kraft zu vermehren, sich nicht hätte entgehen lassen. (Es geht auch vielen Staaten so: die Erfahrung zeigt es). Gegen diesen Vorwurf muß er bei Zeiten sich schützen.

Also aus dem als gewiß vorauszusetzenden Angriff erfolgt es.

Hat er denn bei dieser Voraussetzung Recht? Wie könnte er dann nicht, wenn er nur bedenkt, daß jeder ihm gegenüberstehende Staat grade so denken und rechnen muß, wie er selbst, und daß er allerdings suchen muß, seine Kräfte sich einzuverleiben, wenn es geht, sei es auch nur, um mit demselben sich zu rüsten gegen den Angriff eines dritten.

Es folgt darum, daß alle durch das Recht und die Pflicht der Selbsterhaltung genöthigt sind, einander immerfort argwöhnisch zu beobachten, stets gerüstet zu sein, keine Gelegenheit sich entgehen zu lassen, wo sie sich verstärken können. Denn jeder versäumte Gewinn kann einst der Grund ihres Unterganges sein.

Alle betrachten darum alle immerfort als rechtlos. Es bindet sie kein Recht, sondern nur die Schwäche. Sie allein bringt Frieden. Woher? Um des allgemeinen Mißtrauens willen. Woher dieses? Weil keiner dem andern die Gewähr zu leisten vermag.

(Meine Rechtstheorie ist klar: wer nicht garantirt, hat in der That kein Recht. Nur die Garantie bringt den Rechtszustand zuwege. Wo diese nicht ist, da ist ein unaufhörlicher Krieg Aller gegen Alle, und das von Rechtswegen, in diesem Zustande der Dinge nämlich, weil sie kein sichres Recht haben).

Ob die Gewalthaber in allen Staaten diese Lage der Dinge so klar eingesehen haben, das wollen wir dahin gestellt sein lassen. Aber wer consequent durchdenkt, sieht sie so. Gesagt ist es freilich nicht worden, denn wenn Keiner es erwägt, und Alle glauben, auch wir erwägen es nicht, so ist das unser Vortheil. Nur der Philosoph darf es sagen: der Staatsmann aber muß es ihm von Amtswegen immer abstreiten.

Daher die Phänomene, besonders der modernen Europäischen Geschichte: Gleichgewicht der Macht, um eben dadurch die Garantie zu ersetzen, damit kein Vortheil beim Angriffe sei. Das ist nun gut den andern zu sagen: siehe, ich kann Nichts gegen dich ausrichten: wenn er es glaubt, wird er sicher, und wir ersehen uns unsren Vortheil. Warum haben sie sich denn doch angegriffen? In Hoffnung des Seins. Sie mußten darum für ihre eigne Person an das Gleichgewicht nicht sehr fest glauben.

Daher die ungründlichen Kriege. Ich nehme indessen nur einige von des andern Provinzen. Diese sind von nun an mein, und nicht des anderen. Nun ruhen wir wieder aus, und erholen uns von dem Schaden, den dieser Gewinn uns freilich gebracht hat, bis wir die rechte Gelegenheit finden, wieder anzufangen. So entstand ein Waffenstillstand aus Ermattung, mit der fortgesetzten kriegerischen Gesinnung. Denn, schließest du wirklich Frieden, im Vertrauen auf die Garantie deines Gegners, warum behältst du denn die eroberten Provinzen? Nur die Staaten, deren Beherrscher in jedem Zeitraume dieses am Lebendigsten eingesehen haben, und keine Gelegenheit, sich zu vergrößern, versäumten, haben sich gehoben. Die aber, welche Gelegenheiten versäumt haben, sind gesunken. Man kann sich anheischig machen, Jedem es bestimmt nachzuweisen, wo er gefehlt habe, d. i. nicht zugegriffen, wo er ohne Gefahr hätte zugreifen können; denn einen andern Fehler giebt es nicht auf diesem Gebiete.

Woher dieses Alles? Weil keine Garantie, d. i. kein mit Zwangsgewalt versehener rechtlicher Wille da ist. Dieser soll nun im Völkerbunde errichtet werden; das läßt sich freilich sagen. Aber wie soll man dazu kommen? Dies ist eine unauflösliche Aufgabe an die göttliche Weltregierung. — Bis dahin aber ist die Regel: jeder Staat hüte sich, und wehre sich bis auf den letzten Blutstropfen, denn er weiß nicht, was an seine Erhaltung geknüpft sein kann: der Staat, sage ich: der Bürger aber gehorche den Verfügungen seines Staates; denn diese sind für ihn eben die Stimme der Weltregierung. Haben die Herrscher gefehlt, so mögen diese es verantworten.

Vom Weltbürgerrechte. (Angewandt. Naturr. S. 265 ff).

§. 21. Jeder Bürger hat das Recht, auf dem ganzen Staatsgebiete seinen Verrichtungen nachzugehen, als einen Theil des ihm garantirten Bürgerrechtes. Der Gesandte des fremden Staats hat ebenfalls zufolge des Vertrages der beiden Staaten das Recht, in das Land seiner Bestimmung zu kommen, und sich an alle Orte desselben zu begeben, wohin ihn sein Auftrag ruft. Die

unbedingte Abweisung desselben als eines Gesandten überhaupt (wenn nicht Gründe gegen seine Person Statt finden, und der abweisende Staat erklärt, daß er eine andre Person gern aufnehmen wolle,) würde ein Recht zum Kriege begründen. Privatpersonen des einen anerkannten und freundschaftlichen Staats verfügen sich in einen andern, um ihrer Geschäfte willen, oder auch zum Vergnügen. In diesem Falle wird nach dem bestehenden Vertrage geurtheilt. Haben beide Staaten sich die Sicherheit ihrer gegenseitigen Bürger garantirt, auch wenn sie auf das Gebiet des fremden Staates kommen, so ist der Bürger sicher, zufolge dieses Vertrags. Daß er aber ein Bürger dieses bestimmten Staats ist, thut er an der Gränze durch Vorzeigung seines Passes kund.

Betritt aber ein Fremder, der von keinem verbündeten Staate abgesandt, oder durch einen Vertrag mit einem solchen berechtigt ist, das Staatsgebiet, was ist dann Rechtens? Diese einzige noch übrige Rechtsfrage ist es, die das Weltbürgerrecht zu beantworten hat.

§. 22. Alle positiven Rechte, die Rechte auf E t w a s, gründen sich auf einen Vertrag. Nun hat dieser fremde Ankömmling gar keinen Vertrag mit dem besuchten Staate für sich; weder daß er für seine Person einen geschlossen hätte, noch daß er sich auf einen berufen könnte, den sein Staat für ihn geschlossen, der Voraussetzung nach. Ist er denn also rechtlos, oder hat er doch Rechte, welche, und aus welchem Grunde? Er hat noch das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtsverträgen vorausgeht, und sie allein möglich macht: das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, daß dieses vertragsfähig und darum rechtsfähig sei. Dies allein ist das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen als Menschen zukommt, die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben. Diese, aber auch nur sie muß jedem zugestanden werden, der sie nicht ausdrücklich durch seine Handlungen verwirkt hat. Dies wird vielleicht durch den Gegensatz deutlicher. Nämlich derjenige, mit welchem der Staat den Bürgervertrag aufhebt, verliert alle seine dadurch erlangten positiven Rechte; nicht nur aber sie, sondern auch das Recht, sich in dieser Gesellschaft

Rechte zu erwerben, weil er die absolute Unmöglichkeit, sich mit ihm in ein rechtliches Verhältniß einzulassen, gezeigt hat. Der neue Ankömmling hat eben so wenig positive Rechte, als der erste, aber das Recht hat er, daß man die Möglichkeit annehmen, mit ihm in ein rechtliches Verhältniß zu kommen.

Aus diesem Rechte folgt sein Recht, das Gebiet des fremden Staates zu betreten; denn wer das Recht zum Zwecke hat, hat es zu dem Mittel, aber er kann den Versuch, in ein rechtliches Verhältniß mit diesem Staate sich zu versetzen, nicht machen, ohne auf sein Gebiet zu ihm zu kommen, und ihm eine Verbindung anzutragen. Dieses Recht, überall auf dem Erdboden frei herum zu gehen, und sich zu einer rechtlichen Verbindung anzutragen, ist das W e l t b ü r g e r r e c h t.

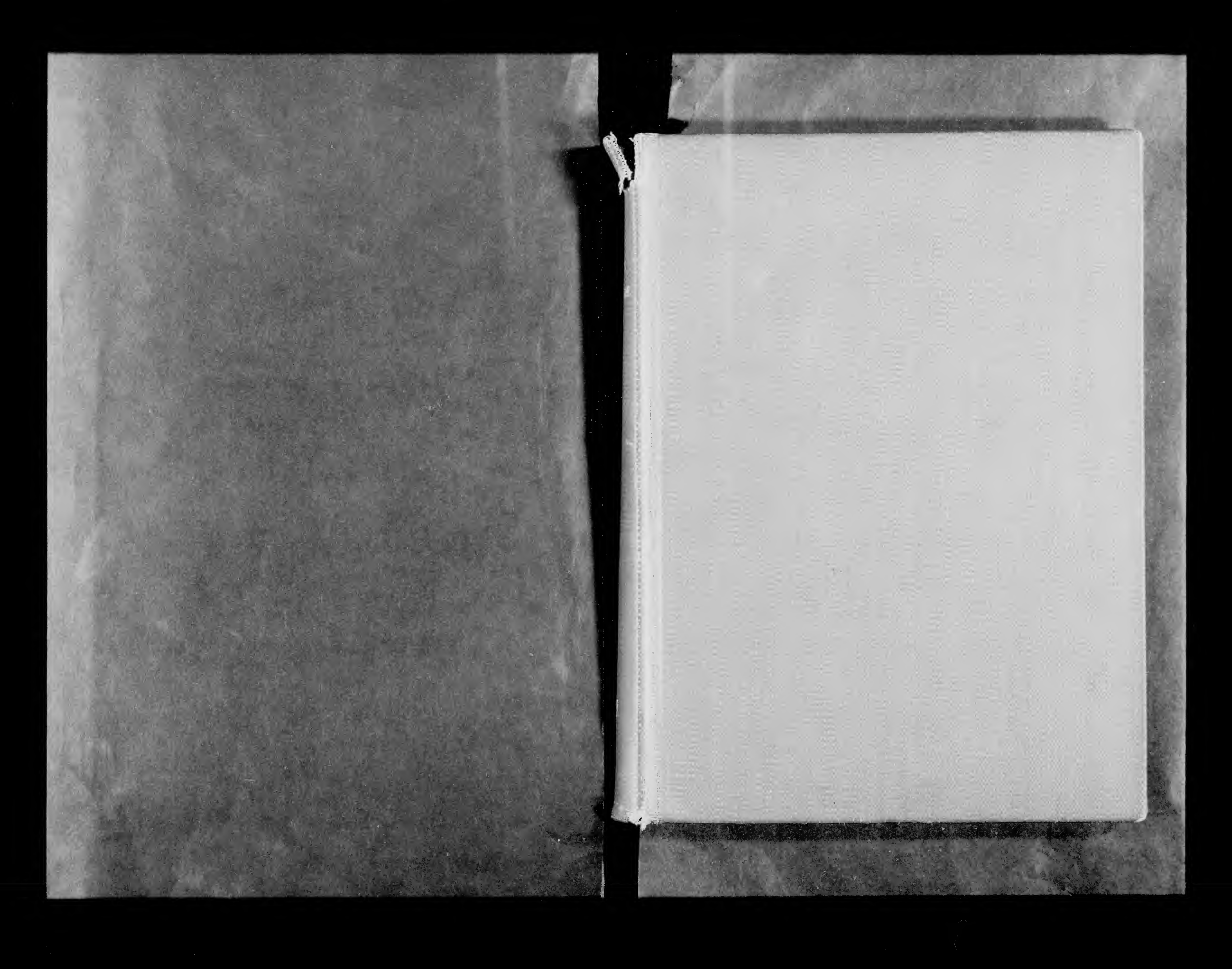
§. 23. Der Rechtsgrund des fremden Ankömmlings, das Gebiet eines Staates zu betreten, war sein Recht, einen Umgang mit den Bürgern dieses Staates zu versuchen und anzutragen. Zuvörderst hat also der besuchte Staat das Recht, den Fremden zu fragen, was er wolle, und ihn zur Erklärung zu zwingen. Erklärt er sich nicht, so fällt sein Rechtsgrund weg, und er ist von den Gränzen abzuweisen. Wird sein Antrag nicht angenommen, so wird sein Rechtsgrund gleichsam aufgehoben, und er mit Recht über die Gränze gewiesen. Doch muß dieses geschehen unbeschadet seiner Erhaltung, denn es bleibt ihm die Möglichkeit übrig, sich mit einem andren Staate in Verbindung zu setzen, nachdem es ihm mit diesem nicht gelang. Diese ist sein vollkommnes Recht, und darf ihm nicht geraubt werden.

§ 24. Wird sein Antrag angenommen, so steht er von nun an unmittelbar (für seine Person, ohne Dazwischenkunft eines Staates von seiner Seite) im Vertrage mit diesem Staate, und die gegenseitigen Rechte beider Partheien werden durch diesen Vertrag bestimmt. Zuvörderst schon dadurch, daß er sich in einen Vertrag eingelassen, hat er den Staat als ein rechtliches Subjekt anerkannt, mithin die Eigenthumsrechte seiner einzelnen Bürger zugleich mit anerkannt. Dies braucht er nicht ausdrücklich zu versprechen, es erfolgt unmittelbar aus der Handlung des Vertrages. Den übrigen Gesetzen des Staates ist er unterwor-

fen, inwiefern sie auf ihn passen. Es ist kein actives Mitglied, und es kommt dabei bloß auf die Bedingungen des Vertrages an. —

Ich habe die genetische Frage: wie das Recht darzustellen sei in der Welt, und über die Kunst dieser Darstellung, beantwortet, habe die Gränzen derselben angegeben; und schließe darum mit dem Wunsche, daß ich den wissenschaftlich gebildeten Zuhörern zu ihrer klaren Einsicht auch in diese Verhältnisse Etwas beigetragen haben möge.

VOLUME 3



Johann Gottlieb Fichte's

System der Sittenlehre,

Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten

und

vermischte Aufsätze,

aus dem Nachlasse herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Printed in Germany.

Leipzig

Mayer & Müller G. m. b. H.

Der ersten Abtheilung über Sina ist eine ausführliche Inhaltsanzeige beigefügt, den drei folgenden Abtheilungen über Indien ist ein ganz specielles Uebersichtsregister mit Angabe der Seitenzahlen angeschlossen, wodurch der Leser in den Stand gesetzt wird, sich über den innern und äußeren Fortgang der Untersuchungen zu orientiren. Nur auf einige Hauptabschnitte, z. B. über die magischen Zustände der Seele, über die brahmanischen Mysterien, den brahmanischen Rapport, die Offenbarungen der Seher u. s. w. soll hier aufmerksam gemacht und bemerkt werden, daß, als Belege und Urkunden mehrere Upanischaden ganz, andere stellenweise, außer vielen anderen kleineren Stücken, sämmtlich mit Gewissenhaftigkeit und Treue aus dem Sanskrit übersetzt, an den gehörigen Orten eingefügt sind; auch die in den philosophischen Schulen zum Grunde liegenden Lehrsprüche sind, möglichst genau übertragen, mitgetheilt und kritisch beleuchtet, ebenso die häretischen Schulen, vorzüglich die buddhistische u. s. w.

Das dritte Buch über Persien und Aegypten muß kurz ausfallen; nur die Hauptgesichtspunkte können angegeben werden, da uns theils alles Urkundliche verläßt, theils, wie z. B. im persischen Zendavesta, für die Philosophie nur gewissermaaßen benutzt werden kann. Das hierüber mit Bestimmtheit zu Sagende wird im Eingang des nächsten Bandes vorkommen, der dann weiter die philosophischen Lehrgebäude des classischen Alterthums nach ihren Principien und eigenthümlichen Tendenzen in Bezug auf die weltgeschichtliche Entwicklung des menschlichen Geistes enthalten wird.

Vorrede.

Der gegenwärtige dritte Theil, mit welchem die Herausgabe des Nachlasses geschlossen wird, enthält ausser dem Systeme der Sittenlehre, welches sich dem in den beiden ersten Bänden enthaltenen Kreise strengwissenschaftlicher Vorträge anreiht, noch kleinere ungedruckte Aufsätze und Fragmente vermischten Inhalts, bei deren Auswahl wir uns nicht allein dadurch leiten ließen, weitere Erläuterungen über das System in seiner letzten Gestalt zu geben, sondern auch Fichte nach seiner praktischen Thätigkeit und persönlichen Denkweise zu charakterisiren, so daß der letztere Theil dieses Bandes zugleich als Beitrag zu seiner Lebensbeschreibung anzusehen ist, auf welche daher auch wiederholentlich erläuternd verwiesen werden mußte. — Dahin gehören die Ideen zur Organisation der **Universität Erlangen** die Gespräche über **Patriotismus** (aus den Jahren 1806 u. 1807), und mehrere kleinere, selbst kritische und polemische Aufsätze, die da zu zeigen dienen wie

fremde gleichzeitig sich entwickelnde Ansichten sich an seinem durchgeführten idealistischen Bewußtsein abspiegeln mußten.

Unter den Fragmenten philosophischen Inhalts möchte ich dem Aufsatze über den thierischen Magnetismus (a. d. Jahre 1813) das meiste Gewicht beilegen; er zeigt den Mittelpunkt der idealistischen Ansicht am Tiefsten, auch nach den Seiten und Bestimmungen, die an ihm noch fehlen und weiterer Ausführung bedürfen. — Die Predigt über die Bedeutung des Abendmahls (nach Lucas 22, 14. 15.) ist aufgenommen, um einer Aufforderung zu genügen, welche aus der, wie die Lebensbeschreibung erwähnte, im Nachlasse vorgefundenen Sammlung von Kanzelvorträgen aus Fichte's früherer Zeit, einige Proben wünschte. Diese ist aus der großen Zahl derselben ausgewählt worden, weil ihre Auffassung der Lehre vom Abendmahle und ihre homiletische Behandlung dieses Dogma auch jetzt noch neu und nicht ohne charakteristisches Gepräge zu sein schien.

Die Mittheilung der politischen Fragmente über deutsche Geschichte, deutsch-europäische Verfassungen u. s. w. muß einstweilen — vertagt werden! Vielleicht gelingt es uns einst, mit einem früheren politischen Werke von Fichte in Verbindung sie vollständig zu geben. Statt dessen ist der im Jahre 1807 zu Königsberg geschriebene und daselbst in der Zeitschrift: Vesta, zuerst abgedruckte Aufsatz über Machiavelli hier aufgenommen worden. —

Dies, was den Inhalt des gegenwärtigen Bandes angeht. In Betreff des in den beiden ersten Enthaltenen ist mir von verschiedenen, und zwar den beachtenswerthesten Seiten die Aeußerung zugekommen, wie schwierig das Verständniß desselben sei, und welche Mühe es koste, sich in den Gedankengang des Philosophen hineinzuversetzen

Wenn mir diese Aeusserungen, wie schon eine Andeutung in der Vorrede zum ersten Bande zeigt, nicht ganz unerwartet waren; so ließ sich doch voraussetzen, daß es auch Andern ebenso gelingen würde, sich im Verständnisse jener Vorlesungen zu befestigen, wie es dem Herausgeber schon in frühern Jahren gelungen war. So hätte es bei dem ersten Hervortreten dieser Werke unziemend erscheinen können, Erklärungen und erleichternde Hülfsmittel für ihr Studium namhaft zu machen; jetzt, da dies Bedürfniß deutlich zu Tage liegt, und der Mangel an Aneignungskraft von Seiten des Publikums sogar der Verbreitung und dem Einflusse der Werke Eintrag thun könnte: nimmt der Herausgeber keinen Anstand, auf die in seinen eigenen Schriften enthaltenen Erläuterungen über die Wissenschaftslehre (in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie S. 280—317 und in der Lebensbeschreibung, Thl. I. S. 230—254 und S. 409—428) ausdrücklich hinzuweisen, welche dem Publikum vielleicht darum verständlicher sein werden, weil sie die Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zu den andern Systemen der Gegenwart darstellen und ihren unverlierbaren Platz in derselben nachweisen.

Wegen der vielen, zum Theil sinnstörenden Druckfehler, welche auch den zweiten und dritten Theil entstellen, bitte ich das Publikum, mich und auch den Verleger zu entschuldigen. Sie sind durch die Entfernung des Druckortes und manche nicht zu beseitigende Hindernisse entstanden, werden aber das Verständniß nicht hindern, wenn die Leser sich der freilich nicht kleinen Mühe unterziehen wollen, sie vor dem Lesen zu verbessern.

Und so möge dieses Werk, welches von unserer Seite

mit Liebe und Sorgfalt unternommen worden, eine gleiche Liebe und wachsende Theilnahme finden, auf daß, wenn man eine allgemeine und ziemlich unbestimmte Huldigung dem Namen Fichte's wohl darzubringen gewohnt ist, diese einer deutlichen Einsicht von seiner wissenschaftlichen Bedeutung und von der scharfbestimmten Stelle, welche er unter den Philosophen der Gegenwart einnimmt, endlich Platz mache.

Düsseldorf im Septbr. 1835.

Der Herausgeber.

Das

System der Sittenlehre.

Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812.

Die Sittenlehre ist *besondere* philosophische Wissenschaft, nicht die Philosophie oder W.-L. selbst. Sie geht darum aus von einem Faktum, so und so ist's; ohne sich weiter um den Beweis zu bekümmern. Der Beweis und die Ableitung desselben aus einem Ganzen liegt der W.-L. ob. Es bleibt dies hier darum nur eine *Voraussetzung*, und die Sittenlehre ist die Aufstellung dessen, was aus dieser Voraussetzung folgt. Allerdings darum ist sie Ableitung, und zwar eine philosophische; *Wissenslehre*, Theorie eines Faktums des *Bewußtseins*. Daß sie aber sei die Analyse einer bloßen Voraussetzung, darf sie nicht aus der Acht lassen, denn dadurch gewinnt sie viel an Deutlichkeit und an Begränzung ihrer Sphäre.

I. Faktum der Sittenlehre: — *der Begriff ist Grund der Welt, mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei:* (d. i. *mit dem Reflexe dieses Verhältnisses*).

Mit der Analyse dieser Behauptung haben wir es zu thun: Wie ist dieselbe *möglich*? was setzt sie *voraus*? und was ist in ihr *enthalten*?

1) *Der Begriff*, im Gegensatze mit der *Welt*; ein bloßes Bild, dem durchaus Nichts entspricht, und welches als ein solches, dem Nichts entspricht, sich dem Bewußtsein darstellt. Also auf dieses im Begriffe, auf das *absolut bildliche*, sehen wir hier im Begriffe. Begriff bedeutet uns also ein *reines selbstständiges* Bild, nicht Abbild oder Nachbild, absolut erstes, nicht zweites. —

2) Nicht Abbild der Welt, deren Grund er sein soll, d
deren Grund soll er ja sein; sie ist darum nicht, ohne daß
ihr Grund wird: sie ist darum nicht etwa dadurch, daß er
sondern nur, wie er Grund wird, und dadurch, daß er es wi
wird sie sein. Wir können die Welt, oder das Sein, de
Grund er sein soll, hier betrachten als alle Welt oder Se
als das absolute, einzig mögliche Sein, indem wenigstens
Sittenlehre kein anderes kennt als das durch den Begriff begrü
dete Sein. 3) Eben so wenig ist er Nachbild etwa einer ander
Welt oder Seins, denn dann wäre nicht eigentlich der Begr
Grund der Welt; er wäre überhaupt nicht das erste, sonde
diese andere und höhere Welt wäre, vermittelst des Begriffs u
dadurch, daß sie hindurchgeht durch den Begriff, Grund dies
niedern Welt. So Etwas ist aber in dem aufgestellten Sa
nicht gesetzt. Dieser Satz a) geht nicht über sich selbst hinau
sich für einen bedingten und relativen erklärend, sondern er i
hier absolut, und beschreibt so eben die Gränze unserer Wisse
schaft. Er kennt Begriff und Welt nur in diesem Verhältniss
b) Wenn er darum von Grund redet, so meint er absolute
Grund, erstes und selbstständiges Princip.

Darum, wie wir sagten, das Sein, welches aus dem Be
griffe erschaffen ist, ist der Sittenlehre alles Sein, und auße
ihm keines.

Wohl mag sich in der ganzen Philosophie nachher finden, da
dieser Begriff oder dieses als selbstständig und produktiv gesetzt
Bild ist auf die unter b) beschriebene Weise Abbild eines höhere
Seins, und einer anderen Welt. So findet sich's wirklich in
der W.-L., daß er sei das Bild Gottes. Aber die Sitten-
lehre kann und soll davon Nichts wissen: auf dem Reflexions-
standpunkte, wo sie steht, ist er dies nicht; nur diesen abe
spricht die Sittenlehre aus, und eine andere Behandlung de
Wissenschaften ist Verwirrung. Die S.-L. muß von Gott Nicht
wissen, sondern den Begriff selbst für's Absolute halten, da nur
bis zu ihm ihre Reflexion reicht. Dies habe ich in doppelte
Rücksicht bemerkt: 1) als wissenschaftliche Maxime für die Rein-
heit und Absonderung der Wissenschaften, 2) um dadurch zu

zeigen; daß S.-L. nicht Philosophie sei, und daß eine Philosophie, deren höchstes Princip nur die Sittlichkeit ist, nicht zu Ende gekommen ist. (So bei Kant).

Sodann wollen wir gleich noch dies hier mitnehmen. Die S.-L. betrachtet den Begriff in einem möglichen Bewußtsein, in welchem derselbe als Begriff oder Bild vorkommt, darum zu subsumiren ist unter den Begriff des Bildes überhaupt, der vorliegende Begriff ist darum mehr als bloßes Bild, Exempel und Darstellung eines Bildes; er ist bestimmtes, qualitatives, so und so beschaffenes Bild.

Hauptbemerkung.

Die S.-L. stellt also auf ein reines und absolutes Bild, oder Gesicht, ohne alles Entsprechende, wie es gesagt worden. Wer eine S.-L. behauptet, und Sittlichkeit, der behauptet eine absolut selbstständige Bilderwelt, und muß sie behaupten, und ich habe besonders deswegen die Sache so einfach und einzeln hingestellt, damit man dieses einmal für immer einsehe. Für die Sittlichkeit ist der Geist das Erste und allein Wahre, und aus diesem und nach diesem wird ihr erst die Welt. Wie man, ohne dieses anzunehmen, auch nur von Sittlichkeit sprechen könne, weiß ich nicht. Doch wird diese Bemerkung sogleich klarer werden, und ich verspare darum das Weitere darauf.

II. Der Begriff ist Grund der Welt, oder des Seins. Welt oder Sein heißt hier: Gegenstand eines Bildes, oder Abgebildetes in einem Bilde, welches sich im Bewußtsein zeigt als Bild dieses Abgebildeten, und darum als nicht seiend, wenn dieses Abgebildete nicht ist; dagegen das Abgebildete gebildet wird, als wohl sein könnend, ohne dieses Bild. Also Welt oder Sein heißt Gegenstand eines nicht reinen Bildes.

Bemerkungen.

1) Daß bei uns Manches beschrieben wird, was bei Andern nicht: (z. B. daß wir hier das Sein definiren, während es doch sonst als allgemeiner Grundsatz galt, daß das Sein nicht zu definiren sei; welches die Quelle alles Irrthums war:) und daß dann auch die Beschreibungen anders lauten, als in den andern Philosophien, darf an der W.-L. nicht wundern.

2) Hier nun, so wie in allen solchen einzelnen Wissenschaften, wird das Phänomen rein faktisch beschrieben, und gesagt: das ist's, so daß der Lehrling nur hinzusehen und es anzuerkennen braucht, und in einer solchen Beschreibung sich wiederzufinden hat. Dagegen die W.-L. deducirt, und hat es anders; nicht: das ist's; sondern: das muß es sein.

Es ist gut, neben jener auch in diesen Wissenschaften von strenger Beschaffenheit sich zu üben.

a) Wir haben hier also zwei Bilder aller Begriffe, den selbstständigen und reinen; und den objektiven, Abbild und Nachbild; jeder führt im unmittelbaren Bewußtsein seinen Charakter, theils als Bilder überhaupt, theils mit dieser näheren Bestimmung als ohne Beziehung und mit Beziehung auf etwas Anderes ausser ihnen, bei sich. Beide sind darum nur im Gegensatze mit einander möglich, d. i. beide werden begriffen nur durch einander.

b) Das Sein wird darum hier aufgelöst in seinen, den objektiven, Begriff, und anders, ausser durch den Begriff, ist es nicht bestimmbar, noch kommt es anders im Bewußtsein vor, in welchem auch die Begründung dieses Seins durch den Begriff vorkommen soll. Man kann darum den aufgestellten Satz auch so ausdrücken: der reine Begriff wird im Bewußtsein Grund des objektiven Begriffs. Der Begriff in einem Sinne wird Grund seiner selbst in einem andern Sinne.

III. Der Begriff ist Grund des Seins; das Sein wird, wird erschaffen schlechthin durch den Begriff. Alles Sein wird erschaffen durch den Begriff, es ist kein Sein, ausser durch ihn. In der Sittenlehre ist darum die Welt des Begriffs, des Geistes die erste, einzige und wahre. Die des Seins dagegen nur die zweite, durch die des Geistes erst seiende. Die Sittenlehre muß darum eine reine Geisteswelt behaupten, und ausgehen von dieser als der einzigen wahren. Sittlich und moralisch heißt eben geistig und im Geiste. Wer dies nicht für's Erste zugiebt, für den hat das Wort Sittlichkeit gar keinen Sinn. (Hier wird es sehr einfach, und, wie ich denke, sehr klar gesagt; es ist nur recht als eigentlicher Ernst anzunehmen). Für Naturphilosophie hat es

keinen Sinn; in ihr ist die Welt das erste und wahre, und der Begriff nur Nachbild derselben. Wie sie es doch machen, um eine Causalität des Begriffs aufzustellen, ist nur ein Schein. Für sie ist der Begriff objektiver Weltbegriff. Die Welt geht also wieder in sich zurück durch den Umweg des Begriffs. Dieser Lehre setzt sich schlechthin entgegen jede Moralphilosophie. Wie denn doch aber auch neben ihr noch ein Sein, welches nicht durch den Begriff erschaffen ist, bestehen könne, und in welchem Sinne dieses bestehe, dies zu erklären, führt uns der Weg der Analyse.

Der aufgestellte Satz: der Begriff ist Grund des Seins, kann auch so ausgedrückt werden: die Vernunft oder der Begriff ist praktisch. Ohne diesen ist kein Gedanke an eine Sittenlehre möglich. Wir haben eigentlich noch mehr gesagt durch unser: der Begriff ist Grund alles Seins. Wie beide Ausdrücke sich zu einander verhalten, wird sich auch zeigen müssen.

Bemerkung. In dem Grundsatze der Rechtslehre fand sich ein Soll: mehrere freie Wesen sollen neben einander leben, ohne daß die Freiheit der Einzelnen sich gegenseitig störe; in dem der Sittenlehre dagegen findet sich keins: da muß es darum abgeleitet werden.

Wir haben eine einfache Analyse des Satzes: der Begriff ist Grund der Welt, geliefert. Wir haben aber hinzugesetzt die Bestimmung: mit dem Bewußtsein, daß er es sei, und nur vermittelst dieses Zusatzes wird die Sittenlehre geschieden von aller Philosophie, die wir wenigstens aufstellen.

Es entspringt uns sonach die neue Aufgabe, dieses Verhältniß des Begriffes zur Welt zu zeigen innerhalb der Form des Bewußtseins, oder auch, das Bewußtsein des Grundseins des Begriffs zu beschreiben. Wir werden uns an das erste halten, wo uns das letztere dann zugleich sich ergeben wird, welches ja eben das Grundsein in dieser Form ist. Unsere Aufgabe ist also die Analyse eines solchen Bewußtseins.

Es versteht sich, daß durch die Aufnahme in diese Form,

das ganze angezeigte Verhältniß des Grundseins von ihr durchaus durchdrungen und weiter bestimmt wird, und ein völlig anderes Ansehen bekommt.

Es dürfte in dieser Analyse sich Manches finden, das Sie hier nicht erwartet haben. Um der Befremdung darüber abzuhelfen, bedenken Sie: 1) daß wir uns hier ganz allein auf Sittenlehre einlassen, und diese betrachten als alles Wissen, und als ob ausser ihr gar kein Wissen wäre; daß wir darum Manches, das wohl auch einen andern Gesichtspunkt haben dürfte, ansehen müssen gänzlich und allein aus diesem Gesichtspunkte. 2) Daß, da denn doch die S.-L. in der Reihe der besondern Wissenschaften einen hohen Rang einnimmt, über sich nur die Religionslehre erkennt, unter sich aber Rechts- und Naturlehre hat, die von ihr aus genommenen Ansichten auch wohl in der That die wahrsten, richtigsten und tiefsten sein möchten, indem ihr Reflexionspunkt eben die andere berichtiget. Es könnte darum kommen, daß, den eigentlichen Zweck, eine S.-L. aufzustellen, abgerechnet, von diesen Untersuchungen aus ein ganz neues Licht auf Wahrheiten der allgemeinen W.-L. fiele. Wo dies geschehen wird, will ich es im Vorbeigehen mit anmerken.

Zur Sache: *Beschreibung des Grundseins des Begriffs, in der Form des Bewußtseins. Ueberhaupt:*

Dieses Verhältniß des Grundseins, und gerade ein *solches*, führt bei sich seinen Reflex: — oder, um es gleich richtiger, schärfer und tiefer zu fassen, treten wir ein in den Mittelpunkt beider Glieder: Sein des Verhältnisses und dieses Verhältnisses Reflex sind eine schlechthin unzertrennliche *Einheit*. Das Sein ist eigentlich nur im Reflexe, und als seine Projektion, und wiederum ist das Reflex ein realer, d. i. das Sein setzender.

Insbesondere.

1) Das Grundsein eines Etwas, wie hier des Begriffs, erscheint im unmittelbaren Bewußtsein (der Anschauung) als ein Uebergang von einem Nichtsein, nämlich nicht Grundsein, zu einem Sein, nämlich dem Grundsein, der Causalität. Wie überall, so setzt sich auch hier die Anschauung in die Genesis des Angeschauten, sie sieht es werden und hervorgehen aus dem Nicht-

sein: dem Grundsein setzt sie nothwendig, um es anschaulich zu machen, das Nicht-Grundsein voraus, und sie selbst ist das Bild eines *Mittels* zwischen beiden, eines Ueberganges von dem Einen zum Andern. — Wie Ihnen hier angemuthet wird, in unmittelbarer Anschauung selbst zu finden.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt darum: er schaut sich an in einem *Akte* des Grundseins, setzt einen solchen Akt zu seinem Sein hinzu, als eben das sich Fortreißen von der Negation zu Position. *Akt*; so läßt sich auch sehr treffend die Vermittelung des Seins mit dem Nichtsein, der Uebergang, ausdrücken.

So und in dieser Form würde der Begriff die *Begebenheit* seines Grundseins anschauen, und eigentlich es durch diese Anschauung zu einer Begebenheit machen. Also das objektiv Angeschaute und Vorfindliche würde sich *ändern*: übergehen von Nichtcausalität des Begriffs zur Causalität desselben.

2) Was höher liegt, und durch das Erste erst eingeleitet werden sollte: der Begriff ist schlechthin durch sich *selbst* Grund, der Voraussetzung nach; denn ausserdem wäre er nicht *Grund*. In dem Begriffe des Grundseins liegt das aus sich, von sich, durch sich unmittelbar; wie Jeder, der den Begriff des Grundes nur versteht, es so versteht.

Der Begriff schaut sich an als Grund, heißt also: er schaut sich an als in sich selbst übergehend von der *Unbestimmtheit* zum Grundsein, zu der *Bestimmtheit* dazu, und zwar als übergehend auf diese Weise; nicht etwa durch ein Anderes, welches denn ja auch kein Uebergehen wäre, kein aktives und selbstthätiges; sondern schlechthin *durch sich selbst*: darum der Begriff schaut sich an als durch sich selbst Grund, heißt: er schaut sich an als sich *selbstbestimmend* zum Grundsein.

Der Begriff wird darum in dem unmittelbaren Bewußtsein seines Grundseins zu einem *sich bestimmenden*: nicht etwa dem *Inhalte* des Begriffs nach; denn dieser wird schlechthin vorausgesetzt, — sondern zum Grundsein; schlechthin durch sich selbst sich von der Möglichkeit des Grundseins zu der Wirklichkeit desselben fortreißend, sich erschaffend eben absolut zu dieser Wirk-

lichkeit: welche Selbstbestimmung nun wieder angeschaut wird als seiend der Grund des objektiven Uebergehens in der Begebenheit, von welcher ich unter 1) redete.

Jetzt zusammengedrängte und scharfe Analyse des Bisherigen, wobei Ihnen angemuthet wird, daß Sie dieselbe mitmachen, und von ihrer Richtigkeit sich überzeugen.

Der Begriff schaut sich an als **Grundseiend**, heißt: er schaut sich an als übergehend von der Unthätigkeit und Unwirksamkeit zur Wirksamkeit. Dies ist eine Begebenheit, durch welche die Wirksamkeit und die Nichtwirksamkeit mit einander verknüpft werden; in ihr wird die Anschauung leidend mit fortgerissen von dem Ersten zum Zweiten durch den Uebergangspunkt. Nun ist wiederum der Begriff **Grund** dieser Begebenheit, durch absolute **Selbstbestimmung** zur Wirksamkeit, welche die absolut schöpferische Erhebung der bloßen Möglichkeit zur Wirksamkeit enthält. Dieser zweite Uebergang, der ein ganz anderer ist, wird auch angeschaut, beide Haupttheile der Anschauung werden aber wieder verknüpft, wie Grund und Folge, wie Ersehenes aus einem absolut Gesehenen, und das ganze Bewußtsein ist fünffach, bestehend aus zwei Haupttheilen, deren jeder als Uebergang seine zwei Theile hat: welche beiden Haupttheile verknüpft werden durch ein fünftes Glied.

Wir finden also eine absolute Schöpferkraft des Bewußtseins oder des Bildes, und dies giebt ein Beispiel zu der in der Logik vorgetragenen Lehre von der Veränderung der ursprünglichen Erscheinung durch die Sicherscheinung und ihre Form.

Dies der eigentliche Mittelpunkt dieser Anschauung, das wirkliche Grundsein. Was nun die Anschauung, oder die Form des unmittelbaren Bildes, Reflexes, eigentlich liefert, ist eine bloße **Möglichkeit** des Grundseins, ein terminus a quo für die Wirklichkeit des Grundseins. (Vermögen und Möglichkeit sind nichts Wirkliches, sondern nur, was wir der Wirklichkeit vorherdenken, um sie in die Reihe unsers Denkens aufzunehmen).

Prägen Sie sich das Gesagte wohl ein; wir werden hernach unsere Aufmerksamkeit werfen auf die freilich durch die bloße Sichtbarkeit herbeigeführte **Möglichkeit** des Grundseins.

Jetzt eine Bemerkung zur Verdeutlichung des Folgenden, und der ganzen gegenwärtigen Untersuchung.

Wir haben gesagt: der Begriff, der Begriff selbst, und kein Anderes etwa an seiner Stelle, ist Grund; und man mag uns wohl zutrauen, daß dies besonders in einer Formel, in deren Analyse eine ganze Wissenschaft bestehen soll, nicht nur metaphorisch und bildlich geredet ist, sondern eben buchstäblich zu verstehen sei.

Gegen diesen buchstäblichen Sinn sträubt sich nun der gemeine Verstand, er geht ihm gar nicht ein, er überhört ihn, und setzt gleich etwas ganz Anderes an die Stelle des Gesagten. Der Begriff ist Grund; nun, denkt er, das versteht sich, nicht unmittelbar; ein Begriff ist ja ein todter Gedanke; sollen denn Gedanken, wie **Kant** einmal sehr naiv fragt, wieder denken, und hier sogar handeln? Sondern er ist Grund vermittelst einer denkenden und kräftigen Substanz, etwa in dem Menschen. Wer möchte doch dies so gröblich mißverstehen! So hat man auch wohl die Kantische Formel: die Vernunft ist praktisch, genommen und sie dadurch um ihren Sinn gebracht. (Es war auch wohl **Kanten** selbst nicht immer gegenwärtig, wie sie zu nehmen sei). Wenn nun gar dazu gesetzt wird, wie bei uns: **im Bewußtsein**, so ist die Umdeutung vollends fertig. Im Bewußtsein, — das habe nur **ich**, also in meinem Bewußtsein kommt der Begriff so vor, durch mich, durch irgend ein Ich, und vermittelst desselben ist er Grund. Aber wie denn, wenn gerade die Prämisse dieses Schlusses die eigentliche Grundverkehrtheit wäre? Wie, wenn nicht das Ich Bewußtsein, sondern das Bewußtsein das Ich hätte, und aus sich erzeugte? Ein Gedanke, vor dem die W.-L. nicht eben erschrickt! Und wie, wenn gerade das von uns aufgestellte Princip der S.-L. einer der Punkte wäre, wo man dies am Schlagendsten einsehen könnte: würde man da nicht durch ein so voreiliges Ueberspringen sich um die ganze uns zugedachte Belehrung bringen? Wie, wenn der Begriff, von dem wir reden, es selbst wäre, der die Form des Bewußtseins und in ihm die Form eines Ich, einer denkenden und kräftigen Substanz annähme; müßten wir nicht erst zusehen, wie er

dies machte, diese Verwandlung erlitte, und darum für's Erste die Formel buchstäblich nehmen?

Das eben heißt's, was ich immer sage: Philosophie ist ein reines Denken, das aber vernehmen die Menschen in der Regel gar nicht, darum verstehen sie keine Philosophie, d. h. was man ihnen auch sagen mag, fassen sie gleich in den unmittelbaren Anschauungsformen auf, wie das gegebene Beispiel lehrt; diese sind ihnen Faktum, statt daß sie dieselben für's Erste davon abhalten sollten, um in die Genesis derselben einzutreten und zu sehen, wie der reine Gedanke mit ihnen zusammenhängt und in sie eingekleidet wird, in welcher Einsicht eben die Philosophie besteht. Soviel im Allgemeinen. Jetzt zur Sache.

Wir fanden: Sich bewußtsein des Begriffs in seiner Causalität ist unmittelbare innere Anschauung der absoluten Selbstbestimmung zur Causalität, der nun eine solche Causalität in der objektiven Anschauung unmittelbar entspricht, und aus ihr folgt. Dies ist der Kern und Mittelpunkt dieses Bewußtseins, in seiner oben beschriebenen Fünffachheit: das Faktum des Bewußtseins.

Nun sage ich ferner, setzt ein solches Bewußtsein, wie das beschriebene, Mancherlei voraus. Es setzt für seine eigene Möglichkeit mehrere andere Glieder, die es darum durch sein absolutes Sein, durch die absolute Aufnahme der Causalität des Begriffs in die Form des Bewußtseins, mit sich bringt. Welches sind diese vorausgesetzten oder mittelbar gesetzten Glieder? Glieder in plurali für's Erste: auf Einheit werden wir sie späterhin auch zurückführen. Dies ist dermalen unsere der obigen Frage: über die Form des Bewußtseins überhaupt, untergeordnete Aufgabe.

1) Der Begriff bestimmt (laut der Aussage des Bewußtseins, welche Formel ich nicht immer hinzusetzen mag, und darum von Ihnen erwarte, daß Sie es hinzudenken) schlechthin sich selbst zur wirklichen Causalität, erhebend die bloße Möglichkeit einer solchen zur Wirklichkeit. Es bedarf darum einer solchen Selbstbestimmung des Begriffes, und ohne dasselbe, durch sein bloßes Sein, ist er nicht Grund. Wohl aber ist er durch sein bloßes Sein Vermögen, ein solcher Grund zu werden durch absolute Selbstbe-

stimmung. Er ist darum durch sein bloßes Sein in der Form des Bewußtseins, — Leben überhaupt, formales Leben, das schlechthin durch sich ein wirkliches und sich äusserndes Leben werden kann. Ein absolut freies Leben, lebendig sich zu äussern oder auch nicht. Das Letztere scharf genommen. Dieses sich Aeussern oder nicht sich Aeussern liegt darin, daß es durch das bloße Sein nur formales Leben ist, Vermögen der Selbstbestimmung und nicht mehr.

Durch dieses Glied der Voraussetzung wird nun der Begriff mit Leben synthesirt und concrescirt damit. Er wird demzufolge von Leben durchdrungen, es wird ein schlechthin lebendiger Begriff, ein begreifendes, d. i. nach der Form des Begriffs einhergehendes Leben.

a) Ich sagte: die durch ein mögliches Faktum des Bewußtseins der Causalität eines Begriffs vorausgesetzten Glieder würden sich hinterher auch wohl in eine Einheit fassen lassen. Ich will nur gleich erinnern, daß diese Einheit, und in ihr die ganze Einheitsform des Bewußtseins eines Begriffs in seiner Causalität, sich gefunden hat; es ist die Aufnahme desselben in die Form der Lebendigkeit, und die Synthesis des Begriffs mit derselben. Was die Form des Bewußtseins zum Behuf einer Anschauung der Causalität des Begriffs schlechthin zu dem Begriffe hinzusetzt, ist eben das Leben, wie auch aus der Causalität wohl unmittelbar hervorgehen möchte.

b) Hier wird ein Hauptpunkt der W.=L. zur Klarheit erhoben. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben der W.=L., zu zeigen, wie das bloß formale Leben eine bestimmte Qualität bekomme, und woher? Wie die Erscheinung nicht überhaupt Erscheinung sei, sondern Erscheinung eines schlechthin durch sich bestimmten, des absoluten Gottes. Hier findet es sich. Durch den absoluten Inhalt des reinen Begriffs, und durch das Concresciren mit ihm erhält das Leben diesen Inhalt: des Begriffs, welcher seine Begriffsform wohl auch nur durch das Sichbegreifen der Erscheinung bekommen mag, und von dem darum rein bleibt der Inhalt, das Qualitative, als Bestimmung des reinen Lebens. Ich kann Ihnen kaum sagen, von welchem Vortheile es für Ihre

klare Einsicht in die Wissenschaftslehre sein wird, wenn Sie dieses recht fassen.

2) Dieses Leben also des Begreifens bestimmt sich selbst schlechthin: wozu? Zur wirklichen Causalität, die denn auch zufolge der Selbstbestimmung und mit ihr unmittelbar eintritt — (so erscheint es nämlich laut der Aussage des Bewußtseins;) — als ein Uebergang eben von Vermögen zu einer solchen Causalität, zur Wirklichkeit derselben. Also das Vermögen zu wirklicher Causalität wird vorausgesetzt, und zwar als gesetzt durch das bloße Sein des Begriffs. Das Leben ist die Möglichkeit, reales Princip zu sein schlechtweg. Es ist also reales Princip überhaupt, in formaler Bedeutung: in formaler sage ich, d. h. nicht, daß es wirklich dies sei, sondern daß es dies durch die bloße Selbstbestimmung werden könne.

Es kommt darauf an, klarer als es gewöhnlich geschieht, einzusehen: was reales Princip sei. Man erklärt es gewöhnlich, als Grund eines Seins, der Welt, u. s. f. Heben wir die Untersuchung dabei an. Wenn nun dieses Grundsein vollendet sein wird, was wird denn Neues sein, das vorher nicht war? Es wird da stehen ausser dem Begriffe und seinem Leben ein Abdruck desselben und seiner Wirksamkeit, der vorher nicht da stand, indem der Begriff war bloß in ihm selber. Dieses wird jetzt dastehen ausser ihm. Was heißt das? Es wird dastehen in einer bloß leidenden objektiven Anschauung, also wir kommen auf die obige Formel zurück: der Begriff in einer seiner Formen, als reiner Begriff, ist Grund seiner selbst in einer andern Form, der objektiven, wo er sich betrachtet als bloßes Abbild eines von ihm unabhängigen Seins. Also: der Begriff ist Grund seiner selbst, heißt: er setzt ausser sich ab in einem objektiven Sein sein inneres Sein: und er hat ein Vermögen, realiter Grund zu sein, heißt: er hat das Vermögen, ein Bild, das das Gepräge seines inneren Wesens trägt, ausser sich hinzustellen; er ist eine absolut freie, reale und objektive Kraft.

In Summa: Leben ist das Vermögen, sich selbst innerlich zu bestimmen, und zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu sein, absolut schöpferischer eines Seins ausser sich.

3) Wir haben bisher, wie Sie bemerken müssen, beschrieben, was aus der Form eines Grundseins des Begriffs überhaupt auf das Bewußtsein folgt. Wir haben aber gänzlich davon abstrahirt, daß dieser Begriff ja stets ein qualitativ bestimmter, solcher ist. Dieser bestimmte Begriff soll Grund sein, mit einer lebendigen, sich selbst bestimmenden und freien Seinsschöpferischen Kraft versehen. Was folgt nun daraus für die Form des Bewußtseins? Dies wird von jetzt an die Frage sein, um die Hauptaufgabe über die Form des Bewußtseins einer Causalität des Begriffs vollständig zu lösen. —

Es ist klar, daß die vorausgesetzte Kraft sich nicht überhaupt nur bestimmt, Grund zu sein, von dem, wovon es etwa Grund werden kann, so daß in der Selbstbestimmung nur die Form der Handlung liege, d. h. die Kraft nur formaliter frei sei, was aber aus der Freiheit erfolge, in einem anderweitigen Gesetze liege: — wie, was Ihnen bekannt ist, eine solche bloß formale Freiheit vorkommt in aller Reflexion, wo das gebundene Sehen sich eben frei macht aus seiner Gebundenheit, aber das neue Sehen, nicht durch die Freiheit des Sehens selbst gebildet wird, sondern demselben durch ein anderes Gesetz gegeben ist. Ist es hier etwa auch nur so, wie in der Reflexion, daß das im Vermögen gebundene Leben durch absolute Selbstbestimmung sich nur frei mache aus dieser Gebundenheit, und daß das, was erfolge, eben in einem anderen Gesetze liege? So sieht es wenigstens bis jetzt aus, und unsere Darstellung, so weit sie gekommen ist, läßt einen solchen Gedanken übrig.

Wie verhält es sich also? Ein bestimmter Begriff ist Grund: zur Causalität nach diesem bestimmt sich selbst das Leben. Ein solches bestimmtes Produkt = a, negirend alles mögliche Nicht = a, tritt ein in die Selbstbestimmung, und dieser zufolge in den Akt. Es folgt daraus zuvörderst, daß die Kraft in beider Rücksicht, sowohl als Princip des Seins, wie als Princip der eigenen inneren Selbstbestimmung, sei auch materialiter und qualitativ frei, bestimmbar ins Unendliche zur Hervorbringung der gerade beabsichtigten Wirkung. Deutlich gefaßt: Das Qualitative ist organische Einheit eines Mannigfaltigen. Ist Eins

dieser mannigfaltigen Theile anders, so ist das Ganze anders. Die Kraft muß also schlechthin jedes der mannigfaltigen Theile bestimmen können; und durch sie bestimmbar sein; welches das Erste und Niedrigere wäre. (Es folgt daraus gleichwohl viel: so gründet sich zuletzt die Organisation und Artikulation des menschlichen Körpers auf diesen Satz *). Dies im Vorbeigehen).

4) Es muß darum mit der sich bestimmenden Freiheit durchaus vereinigt und verschmolzen sein ein *Vorbild* für das hervorzubringende Produkt a. Dieses Vorbild müßte in der Gewalt und in dem *Besitze* der Freiheit sein, meine ich, darauf kommt es an. Dies ist der *nervus decidendi*, um eben danach die Kraft zu bestimmen. Um es mit einem gewöhnlichen, durch dieses erst klar zu machenden Ausdrucke zu bezeichnen: die Freiheit muß dieses Vorbild haben. Nun liegt dieses Vorbild schlechthin und durchaus bestimmt in dem vorausgesetzten, reinen und absoluten Begriffe. Dieser sonach als Vorbild der Selbstbestimmung und Handlung müßte im Besitze der freien Kraft sein. Die freie Kraft selbst, als solche (dies trifft zum Ziele), müßte ihn construiren, und die synthetische Einheit desselben sein, denn sie soll ja nach ihm construiren die Selbstbestimmung und die Handlung durch reale Kraft.

Fassen Sie es scharf, wozu ich Ihnen gute Handreichung thun will, denn es ist für die S.-L. und für die Philosophie überhaupt wichtig, über diesen Punkt ins Klare zu kommen, wozu hier der Ort ist. Nicht wahr: die Handlung wenigstens ist organische Einheit einer Mannigfaltigkeit, und die Kraft ist das Bestimmende und Richtende dieser Mannigfaltigkeit, nach der Einheit, die sie, die Kraft, schon anschaut und überschaut. Setzen Sie, in dieser Mannigfaltigkeit liege $\alpha\,\beta\,\gamma\,\delta$. So ist klar, daß die reale Kraft sich bestimmen müsse aus α gerade zu β, und schlechthin nicht zu einem möglichen $+\beta$, aus β zu γ, und nicht zu einem $+\gamma$, u. s. f. Dies könnte sie nun nur nach einem Vorbilde, in welchem die, durch die Handlung erst successiv hervorzubringenden $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ u. s. f. schon vollendet, und in ihrer

*) Vergl. *System der Sittenlehre* 1798; S. 162.

Einheit aufgefaßt wären, und sie, die reale Kraft, wäre darum die synthetische Einheit dieser Elemente in zwei Rücksichten, idealiter und im Bilde, und dies Bild wäre vollendet, und realiter, als hervorbringende Kraft des Nachbildes im Sein, welche letztere Kraft in ihrer Succession sich richtete nach der ersteren, sie zerfiele also in eine Zweiheit, in ein Handeln und Schauen. Sie müßte ferner in einem höheren Blicke sich als diese synthetische Einheit in dem Bilde, und als diese synthetische Einheit im realen Wirken umfassen, indem in diesem höheren Bilde die letztere nach der ersteren bestimmt werden sollte. Es ist mit einem Worte eine Kraft, der ein immerfort sie begleitendes Auge eingesetzt ist. Absolute Identität des Sehens und Lebens ist Ich: also das Leben des Begriffs der Causalität nähme im Bewußtsein nothwendig an die Ichform, und er verwandelte sich in der Causalität in ein solches.

Kraft, der ein *Auge* eingesetzt ist, ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. Wer davon sich ein recht lebendiges Bild zu verschaffen, dieses festzuhalten, und es allen seinen Urtheilen über Dinge dieser Art zu Grunde zu legen weiß, der hat viel gewonnen. Die Sehe begleitet die Kraft: wie sie fortfließt über $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$, ist sie unmittelbar eben also sichtbar. Sie *leitet* die Kraft: sie sieht den Weg, den die Kraft zu beschreiben hat, ehe denn sie ihn beschreibt; sie sieht ein β, während das Vollziehen noch bei α ist, u. s. f. Sie *bestimmt* die Kraft durch ihre Leitung: eben wie diese Sehe, die kräftige und lebendige, sich fortbewegt durch $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ u. s. f., folgt die reale Kraft ihr unmittelbar, indem die reale Kraft eben sie, die Sehe selbst ist, und in der realen Lebensform. Das eben heißt, und so soll genommen werden der Satz: der Begriff ist unmittelbar Grund: die *Sehe* ist unmittelbar und durch sich selbst schöpferisches Leben: die Realität wird in der That hingesehen; *hingesehen*, sage ich, ohne Anwendung irgend eines anderen Organs, *als* Realität hingesehen, nicht etwa als bloßes Bild, indem sie eben Realität ist für die andere objektive Anschauungsform.

Recapitulation.

Wir hatten den Satz zu analysiren, der Begriff ist Grund der Welt mit dem Bewußtsein, daß er es sei. Die Analyse selbst war leicht, dagegen kam es nun darauf an, dieses Verhältniß der Causalität des Begriffs zu zeigen, wie es durch die Form des Bewußtseins verändert werde. Wir fanden:

1) Durch die nothwendige *Form* des Bildes wird der Begriff zu einem sich selbstbestimmenden Leben; und das unmittelbare Produkt der Anschauung war die *Möglichkeit* des Grundseins. Der Begriff war also durch sein bloßes Sein nicht Grund, sondern Vermögen, Grund zu werden durch Selbstbestimmung. Der Begriff ist also absolut *freie*, *reale* Kraft.

2) Nun ist aber nicht der Begriff überhaupt Grund, sondern allemal ein qualitativ *bestimmter* Begriff: die Kraft zerfiel also nothwendig in eine Zweiheit, *ideales* und *reales* Vermögen zugleich, Identität des Schauens und Handelns, also Ich-*Kraft*, der ein Auge eingesetzt ist, welches von ihr unzertrennlich; Kraft eines *Auges*, dies ist der Charakter des Ich und der Geistigkeit. Die Sehe begleitet, leitet und bestimmt die Kraft. Selbstbestimmung ist also = einer Verwandlung seiner selbst als eines bloß idealen Princips in ein reales, d. i. in ein ein *objektives Sehen* schaffendes: (also Verwandlung des Begriffs aus seiner reinen Form in die objektive).

Fahren wir jetzt in der Analyse fort.

Das Hauptprodukt der Form des Bewußtseins ist formales Princip, Leben, im Sinne des *Vermögens*. Ein im Bewußtsein gesetztes, ruhendes und stehendes Sein: ein rein angeschautes und auf den Credit der Anschauung vorhandenes Objektives, in objektiver Anschauungsform. Bloßes Vermögen, als Grund einer Welt, und dieses unmittelbar sich anschauend, als seiend objektiv, da seiend, aber durchaus gestaltlos. Die Form des objektiven Bewußtseins, irgend ein gegebenes Sein ist da; aber kein anderes, als das Ich, das auch gar keine objektive Gestalt hat, sondern bloßes *Princip* sein soll eines zu erwartenden objektiven Seins. — Vollzieht nun dieses Princip seine Freiheit und wird Grund; so wird entstehen ein *anderes* objektives

Sein ausser dem Ich, dessen Schöpfer das Ich ist. Es ist also Weltschöpfer, und der Begriff durch dasselbe.

Die objektive Anschauung des gegebenen Seins bekommt darum eigentlich zwei verschiedene Sphären: die des Ich, als bloßen Princips aller Objektivität; insofern ist sie die Form des Bewußtseins des Begriffs als Grund. Sodann die eines Nicht-Ich, Ausser-Ich: ein solches Bewußtsein muß durch das Ich, als Leben des Begriffs hervorgebracht werden, und insofern hängt das objektive Bewußtsein sowohl, daß überhaupt eins ist, als was in demselben enthalten ist, ab von der Vollziehung der Principheit des Ich. (Wir haben hierdurch eine Belehrung gewonnen, die theils für die S.-L. wesentlich ist, theils aber auch über das ganze Bewußtsein, mit dem sich die Philosophie beschäftigt, Licht giebt, indem hier leicht die tiefste Ansicht sich ergeben dürfte. Nämlich: 1) das absolute, *reine* Sehen ist Grund des *objektiven*. 2) Dies ist es auf doppelte Weise, theils, *daß* es als dieser Grund überhaupt ins Bewußtsein tritt, als objektive Ich-Anschauung: theils, daß es wirklich *Grund* wird, die Anschauung des Nicht-Ich, als Produkt und Abdruck des Ich, und vermittelst desselben des reinen Begriffs, hervorbringt und vermittelt).

Ein Ich ist gefunden, als das stehende und feste Leben des Begriffs, der *Einheitspunkt* seines Lebens. Dieses darum auch der eigentliche Standpunkt der S.-L. Wir müssen also von nun an ersehen und analysiren aus dem Standpunkte dieses also erkannten und abgeleiteten Ich.

1) Wir haben gesehen: das Ich hat den Begriff, ist in ihm das subjektiv Anschauende, und die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in ihm durch sein bloßes Sein, indem es nur ist das Leben jenes Begriffs. Zum Grunde nach ihm aber muß es, falls es dazu kommen soll, schlechthin *durch sich selbst* sich bestimmen; und dieses ist es nicht durch sein bloßes Sein.

Die Synthesis des Begriffs mit dem der absoluten Selbstbestimmung, als eines Faktums, heißt *Wollen*: das Vermögen

der absoluten Selbstbestimmung in Beziehung auf einen Begriff, *Wille, Willensvermögen* überhaupt. *Das Ich darum kann wollen.*

(Zur Erhöhung der Deutlichkeit beantworten wir noch folgende Frage: Ist dieser Willensakt eine Anschauung oder ein Gedanke? In seinem innern Sein ist durchaus kein Mannigfaltiges; er ist die absolute Vollziehung, ohne Hinderniß, absolute Einheit. Auch weiß es das Ich unmittelbar und ohne alle Vermittelung, daß es das ist: es ist die reine Durchdringung des Seins und des Bildes, und insofern *Gedanke*; doch ist es in der Anschauung absoluter Uebergang von einem Standpunkte, dem idealen, zum entgegengesetzten, dem realen, und so Synthesis einer Zweiheit, und insofern Anschauung; *intellektuelle Anschauung* könnte man es nennen).

Also — das beschriebene Ich kann wollen, und es ist frei, zu wollen, oder auch nicht. Will man dies Freiheit des Willens nennen, so mag man es; nur muß es recht verstanden werden, und zwar also: das Ich ist nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch sein bloßes Sein, und es ist bloß dessen ideales Leben. Wohl aber ist es frei, d. h. es hängt von seiner absoluten Selbstbestimmung innerhalb seines schon gegebenen Seins ab, sich zum Grundsein zu bestimmen. Die Hinzufügung dieser Selbstbestimmung ist Wollen: es ist darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; sein Sein ist indifferent für den Willen, und es liegt in ihm weder, daß der Wille sei, noch daß er nicht sei. Es will nicht, heißt: es bleibt im Zustande der bloß idealen Beschauung und Construction; und dies kann es.

Keineswegs aber heißt der Satz, der Wille sei *qualitativ* frei, überhaupt zu wollen, und sodann dieses oder ein anderes. Denn 1) Wille und Freiheit ist nur der Uebergang vom Idealen zum Realen, also aus dem Zustande eines Begriffs zur Realisation desselben. Freiheit ist nur Causalität des *Begriffs*: ein Satz, der ehemals freilich nicht wohl begriffen worden, den aber schon *Kant* gut erwiesen hat. 2) Der Wille ist qualitativ frei, müßte darum heißen: es liegen ihm vor mehrere Begriffe, deren Grund er sein kann, unter ihnen frei wählend. Dies aber ist

in unserer Voraussetzung unmöglich: da ist gegeben ein bestimmter Begriff, und ausser ihm keiner, und dieses bestimmten Begriffs Grund ist er, oder ist es nicht. Ist er es nicht, so ist er überhaupt nicht Grund, und will überhaupt nicht. Es setzt über eine Menge Verwirrungen hinweg, sich diesen Begriff von der viel beredeten Freiheit des Willens zu verschaffen.

Wir abstrahiren hier nämlich gänzlich von dem Gebiete der *Empirie*, d i einem nicht durch die Freiheit hervorgebrachten objektiven Sein. Das Ich ist uns durchaus nur das bildende und kräftige Leben des reinen Begriffs, und ein anderes Ich kennen wir nicht: (und wie wohl wir daran für die Reinheit und Faßlichkeit unserer Wissenschaft gethan haben, diesen Gang zu nehmen, wird sich immer mehr zeigen. Wer das Empirische hier, und in die Willenslehre einmischt, der sagt vielleicht: es gebe zwei Begriffe im Falle eines Wollens, den reinen, und den, welchen der empirische Naturtrieb giebt. Demnach sei die Selbstbestimmung frei, dem Einen zu folgen, oder dem andern; und so sei denn der Wille auch *qualitativ* frei, es sei eine Freiheit der Wahl zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe, wie sie alles dieses höchst verkehrter Weise wohl nennen. Hierauf antworte ich, daß diesen nur das entgeht, wie auf dem empirischen Gebiete und unter Herrschaft des Triebes ganz und gar kein Wollen und keine Freiheit und Selbstbestimmung ist, sondern eine bloße Bestimmtheit durch faktisches Gesetz; daß darum das ganze Vorgeben in seinem Principe nichtig ist; und es bei der von uns aufgestellten Behauptung bleibt).

Wiederholung.

Das Ich hat den Begriff idealiter durch sein Sein: zum realen Grundsein nach ihm bedarf es der Selbstbestimmung; die Synthesis der absoluten Selbstbestimmung mit dem idealen Besitze des Begriffs ist ein *Wollen*; ist dies ein Faktum? Es erscheint allerdings so, und das Wesen der Wollung beruht darauf, daß sie *als* Faktum erscheine. Im Grunde aber ist es durch das Bewußtsein des Begriffs von sich selbst gesetzt. Hier ist also ein absolutes Zusammentreffen des Idealen und Realen; das einzige unmittelbare Faktum dieser Unzertrennlichkeit; darum der

Vereinigungspunkt der beiden Welten, aus welchem in einer grundlichen Philosophie sich alle Beziehungen derselben auf einander müssen ableiten, und darauf zurückführen lassen.

2) Das Ich ist frei, zu wollen oder auch nicht, darum im letzteren Falle zu verbleiben im bloßen Zustande der Idealität. Ein anderes Wollen, denn das nach dem Begriffe, giebt es nicht. Dies ist der Hauptpunkt.

Weiter.

1) Es ist vollkommen klar geworden, daß das Ich mit seinem idealen Leben und seiner realen objektiven Kraft nichts Anderes ist, als das Leben des begründenden Begriffs selbst. Es ist nicht Etwas an sich, und ein eigenes Leben, sondern es ist nur dieses Begriffes Leben und Kraft. Nun führt freilich in dieser Selbstanschauung der Begriff als solcher bloß sein ideales Leben schlechthin als im Ich lebend mit sich, nicht aber seinen realen Effekt Um auch diesen ihm in der Anschauung zu geben, dazu ist die Freiheit des Ich da, die ja Nichts ist, als das Bildungsmittel der Causalität des Begriffs als eines absoluten, aus, von und durch sich selbst Grund seienden. Das Ich darum, als freies und selbstständiges betrachtet, — es ist dies aber nur als Kraft der Selbstbestimmung, — ist dazu da, um dem Begriffe seine Causalität zu verschaffen; und lediglich dies ist seine Bestimmung, der Zweck seines Daseins: darum es soll wollen.

Nervus probandi.

Durch das Grundsein des Begriffs ist ein freies und selbstständiges Ich gesetzt, und um desselben willen. Wird nun durch dasselbe der Begriff nicht Grund, so ist es vergebens gesetzt. Das Setzen desselben hatte eine Absicht, die der Begriff durch sich nicht erreichen konnte, und diese Absicht ist nicht erreicht.

(Es ist hier der ursprüngliche Erzeugungsort des Begriffs Zweck, Absicht, Bestimmung, Sollen u. dgl., über die es gewöhnlich auch an klarer Erkenntniß fehlt. Hier sehen wir ihn werden. Ein ideales Sein (ein Begriff, dem Nichts entspricht,) setzt sich ab, und verwandelt sich in ein objektives und reales Sein, das da Princip werde des ihm entsprechenden. 1) Das ideale Sein setzt sich ab schlechthin im realen. Das Ich

ist ganz und gar der Ausdruck und Stellvertreter des Begriffs, um ihm zu verschaffen, was er durch sich, als ideales, nicht vermag. Das Ich ist also real, was der Begriff ideal ist; durchaus nur entstanden durch diese Absetzung: also in der That abgesehen, heraus- und hingesehen. 2) Der Grund und der Sinn dieses Hinsehens ist der, daß das Ich erschaffe das Entsprechende; dies ist der Sinn des Absehens, oder die Absicht. Einen solchen Begriff nun im Denken zu construiren, das ist nicht die Schwierigkeit. Nur das ist's, einzusehen, daß ein solcher construirt werden müsse, sein absolut ihm entsprechendes Verhältniß, und seine Realität habe. Dies sieht man freilich nur ein auf dem Standpunkte, wo man das Bild in der That als das Erste und Ursprüngliche, und als den Grund der Welt begreift, und dieses Verhältniß sich deutlich macht. — Wem das objektive Sein das Erste ist, wie in der Naturphilosophie, kann einen solchen Begriff nie fassen).

2) Das Ich soll wollen nach dem vorausgesetzten Begriffe. Dieses Soll ist das innere Wesen, und der Sinn seines Daseins. (Das Dasein des Ich geht selbst im reinen Begriffe auf: dieser ist sein qualitativer Inhalt, und sein Dasein ist nur die Fassung dieses Begriffs in einem objektiven Bewußtsein).

Das haben nun wir eingesehen, die Philosophirenden, worauf nicht viel ankommt. Zur objektiven Darstellung einer S.-L. kommt es darauf an, zu wissen, ob das abgeleitete Ich selbst auf diesem Standpunkte dies einsehen müsse? Ich sage: ja. Der Beweis ist entscheidend für die richtige Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit: aber er bedarf scharfer Unterscheidung und Zusammenfassung und dies wäre etwa sein Schwieriges: aber er ist sehr kurz und einfach. a) Die Causalität des Begriffs, seiner selbst, nicht etwa eines Fremden an seiner Stelle, soll zum Bewußtsein kommen; so ist gesetzt, und dies ist der Satz, den wir zu analysiren haben. Seine Causalität, wirklich und in der That, nicht etwa die bloße Forderung seiner Causalität, sein Treiben nach einer Causalität, u. dgl. b) Nun ist der Begriff wirklich und in der That Grund nur im Absetzen eines Ich zu dieser Bestimmung. c) Dieses Grundsein, die absolute Bestimmung des Ich, oder das Soll, muß

darum wirklich eintreten in's Bewußtsein, und zwar als Grund des weiter folgenden Gliedes, der Selbstbestimmung oder des Wollens; ausserdem ist nicht der Begriff selbst eingetreten als Grund in das Bewußtsein. Das Ich muß darum sich bewußt sein seiner Bestimmung, als Grund seines Daseins, dies zu wollen und zu vollbringen, und es muß sich bewußt sein, daß es lediglich dieser Einsicht zufolge wolle; ausserdem ist das Bewußtsein nicht Bewußtsein des Begriffs als unmittelbaren Grundes, sondern eines Andern.

Nochmals so: das Grundsein des Begriffs hat folgende Glieder, in einer solchen Folge: der Begriff setzt sich ab in einem idealen Bilde seiner selbst nebst einer realen, aber freien Kraft der Vollziehung. Dies ist das erste Glied: dieses Glied muß wieder als Grund zusammenhangen mit dem folgenden, der sich Bestimmung der freien Kraft, oder des Wollens. Dieses Grundsein tritt ins Bewußtsein ein, heißt: diese Glieder alle, als in der aufgezeigten Folge befindlich, treten ein ins Bewußtsein.

Es folgt daraus Zweierlei: 1) der vorausgesetzte Begriff tritt unmittelbar durch sein Sein ein ins Bewußtsein, mit der hinzugefügten Forderung an das Ich, daß es soll. (Mit dem begleitenden Merkmale eines kategorischen Imperativs, um Kants treffender Formel mich zu bedienen). Denn in der That und Wahrheit ist dieser Begriff Grund eines Ich, dadurch, daß er realer Grund ist, lediglich damit dieses Ich sich vollziehe. So ist's. Nun muß sein Grundsein eintreten in's Bewußtsein: dieses Soll muß darum nothwendig eintreten und tritt ein, so gewiß der Begriff ein begründender ist.

Zusätze.

a) Wir haben oben einen Unterschied gemacht zwischen dem, was in dem hier entstehenden Ich liegt durch sein bloßes Sein, und dem, wozu es einer Selbstbestimmung bedarf, innerhalb seines gegebenen Seins. In Absicht des ersten fanden wir: es hat schlechthin durch sein Sein den Begriff, ist seine freie synthetische Einheit, nämlich dem Inhalte nach. Jetzt tritt hinzu: und dieser Begriff ist begleitet und durchdrungen von dem Charakter des Soll, und schlechthin damit vereinigt, auch durch das bloße

Sein, ohne alles weitere im Bewußtsein erscheinende Zuthun des Ich. Dies habe ich noch zur vollkommnen Deutlichkeit hinzufügen wollen.

b) Der in sich bestimmte Begriff trägt diesen formalen Charakter, sage ich. Bei Kant sieht es zuweilen aus, (und wie er selbst darüber gedacht, möchte schwer auszumitteln sein,) auch ist es fast allenthalben so verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ und damit vollendet sei. Dies ist ganz unrichtig, und wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn. Darum wurde es nach dieser sehr richtigen, formalen Bestimmung die Aufgabe der Philosophie, auf eine reale S.-L. zu denken, jenem leeren Begriffe einen Inhalt zu verschaffen; und die W.-L. hat seit ihrer Entstehung sich diese Aufgabe gestellt, und sie bearbeitet. Freilich kann die bloße S.-L. über diesen Inhalt nichts weiter sagen, als daß eben einer sei, jener Begriff mithin nicht ein leerer und bloß formaler kategorischer Imperativ sei. Welches er sei, darüber muß sie Jeden an sein eigenes sittliches Bewußtsein verweisen. Erst die höher liegende Gotteslehre, oder auch die W.-L., zeigt, daß er sei das Bild Gottes. — Daß bei Kant die Sache diese Ansicht erhielt, kam daher, weil er auch das Princip der S.-L. nicht auf dem Wege der Spekulation und Deduktion, sondern empirisch, in seinem eigenen hochsittlichen Bewußtsein, gefunden hatte.

2) Der Satz, daß der Wille sich ansehen müsse als begründet durch das Soll, ist gleichbedeutend mit dem: daß das Ich sich finden müsse als wollend durchaus und schlechthin, weil es soll, aus diesem Grunde: (nicht etwa aus einem anderen; denn ein anderer ist hier auch nicht zu denken). — Dies muß also sein, und ergiebt sich als nothwendig aus der Analyse, weil der Begriff als Grund eintreten soll in das Bewußtsein. — Deutlicher: es tritt hier ein neues Mittelglied ein. Unmittelbar ist der Begriff nicht Grund des Willens; denn das reale Leben ist frei in Beziehung auf das Wollen, und schlechthin schöpferischer Anfang; der Wille soll aber auch nicht absoluter Anfang und das Schöpferische sein, sondern Princip. Dazwischen tritt der vermittelnde Begriff des Soll, der absoluten Be-

stimmung; also die Einsicht oder das Bild des Wesens, der Begriff, wird Grund der Selbstbestimmung.

Die nun erweiterte Folge des Grundseins des Begriffs geht nun einher also: der Begriff, in der Form des absoluten Seins gedacht, wird schlechthin durch sich Grund eines Ich, d. i. eines Abbildes und Ausdruckes seiner selbst in objektiver Form des Bewußtseins. In diesem Ich, und in dem bloßen Sein und Wesen desselben *ist er* gleichfalls, subjekt=objektives Bild seiner selbst, als Begriff, mit dem Zusatze, daß das Ich bestimmt sei, ihn zu wollen. (Im Ich ist er im Bilde, also mit der Bestimmung des Ich im Bilde, er wird gebildet als einer, den das Ich zu wollen bestimmt sei). Dieses Bild der Bestimmung des Ich soll nun unmittelbar seine *wirkliche* Bestimmtheit werden. Abermals stehen Ideales und Reales in dem Verhältnisse wie Grund und Folge, Princip und Principiat von einander: und zwar hier also, daß sie unmittelbar dasselbe Eine Objekt zum Einigungspunkte haben, nämlich das Ich; dieses Ich, welches ideales Sehen ist, soll werden reales Sein, und zwar in dem Verhältnisse, daß es als reales Sein Principiat ist seines idealen Sehens. Das Bild der Bestimmung des Ich soll werden sein wirkliches Sein: das Bild soll unmittelbar durch sich selbst sich zum Sein machen. Bild aber und Sein sind hier nur unterschieden wie Nichtprincip und Princip, Negation und Position; das Bild seiner Bestimmung soll dem Ich Motion seines Willens werden. (Motion ist ein Begriff, der unmittelbar erkannt wird als Grund des wirklichen Wollens, wie hier der des *Soll*, oder der der Bestimmung: es ist ein Begriff vom wollenden).

Also dieses folgt, dies muß in einem Bewußtsein vorkommen, worin der Begriff als Grund vorkommt: *Zufolge der Vorstellung des Soll oder seiner Bestimmung, soll das Ich wollen; dieses Soll soll ihm als Grund des Willensaktes im Bewußtsein vorschweben.*

Man setze, um durch das Gegentheil diesen Punkt klar zu machen, das Ich bestimme sich nicht zufolge des Soll. So sind hier zwei Fälle möglich: entweder es bestimmt sich gar nicht, und das kann es; so bleibt es im Zustande der idealen Betrachtung.

Oder es will in der That, aber nicht zufolge des Soll; so sind hier wieder zwei Fälle möglich: es bestimmt sich entweder nach dem gegebenen Begriffe, oder nicht nach ihm. Das letztere läßt wieder zwei Fälle zu; entweder es bestimmt sich nach gar keinem Begriffe, oder nach einem anderen. Nach gar keinem, ist unmöglich: denn Freiheit, Selbstbestimmung und Wollen sind ja nur der Uebergang von Idealität in Realität. Nach einem anderen also, da müßten wir dem Ich, das in unserer Ansicht bloß die Darstellung eines bestimmten Begriffs ist, das Vermögen zuschreiben, schlechthin sich einen Begriff zu machen, sich etwas auszudenken. Ob es ein solches Ich geben möge, geht uns Nichts an, das hier deducirte ist es nicht, und von diesem reden wir nur. Also es könnte sich noch bestimmen nach diesem Begriffe, aber nicht zufolge des Soll, dieses Soll wäre nicht als *Motiv* des Wollens im Bewußtsein, es wäre nicht an den Willen angeknüpft als Grund. Das Ich müßte darum ein anderes Motiv haben, warum es den Begriff wollte. Diese könnte sein entweder das Wohlgefallen an dem Inhalte des Begriffs; (dieser Fall ist mit Fleiß hier gesetzt:) dann wäre das Ich nicht rein und lauter Werkzeug des Begriffs: also dies ist nicht möglich; oder, bloß um seine Freiheit, von der es einen Begriff hat, darzustellen. Dies ist im Ganzen allerdings möglich; denn hier ist Uebergang vom reinen Begriffe zur Realisation, obgleich sich nicht begreifen läßt, wie die formelle Realisation der Freiheit Motiv werden könne. Dies aber geschenkt, so wäre sodann der Begriff nicht Grund, sondern das Ich und die absolute Freiheit desselben wären Grund. Hier will das Ich nothgedrungen, und weil kein anderer Begriff da ist, das aufgegebene; aber es hätte eben so wohl jedes anderen entgegengesetzten Begriffes Grund werden können. Der Begriff ist vollzogen materialiter, sein Inhalt ist dargestellt; aber er ist nicht durch sich Grund, um seiner Form willen. Die Formel ist nicht gelöst. Dies ist darum die Spitze der Analyse, dies ist, falls dieses Bewußtsein das sittliche ist, das absolute Wesen desselben.

Satz: *jedes Wollen muß ein Motiv haben.* Beweis. Das Wollen ist ein Uebergang von Idealität zu Realität,

und zwar des Ich: das Ich muß darum ein Bild von sich haben, das durch den Uebergang realisirt werden soll. Anders ausgedrückt: die Idealität, die das Ich selbst zum Objekte hat, eine Bestimmung desselben ist, demnach sein Merkmal wird, muß übergehen in Realität bei jedem Wollen.

Dieser Satz reinigt und läutert gar sehr die auch nirgends recht ins Reine gebrachte Willenslehre. Der Inhalt des Begriffs ist nicht Motiv; denn er ist fremd dem Ich, und redet nicht von ihm; wohl aber ist Motiv das Soll; denn dies redet vom Ich. Nun wird der Satz so ausgedrückt: das Soll muß Motiv des Willens sein; ausserdem ist der Begriff als Grund nicht eingetreten in's Bewußtsein: das Soll, welches der Begriff ohne alles Zuthun des Willens oder der Freiheit schlechthin bei sich führt, dessen Anschauung das Ich schlechthin ist.

Die Analyse ist geschlossen: wir sind bei demjenigen Uebergange angekommen, wo der Begriff im Bewußtsein unmittelbar übertritt in das Gebiet der Objektivität.

Folgerungen und Zusätze.

Das Ich soll; sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr: etwas Anderes als dieses; dieses Leben des Begriffs ist dasselbe nicht. Es ist darum erschöpfend bestimmt durch den Begriff, durch den es auch erschaffen ist. Der Begriff ist also Urheber und Schöpfer des Ich in seiner ganzen Bedeutung. Durch die Freiheit des Ich soll ferner werden eine Welt: Objekte der objektiven Anschauung. Nur das Ich ist Weltprincip, und es giebt nach dieser Ansicht keine andere Welt, als die das Ich erschafft. (Schimmer von Ansichten aus anderem Zusammenhange gehen uns hier Nichts an: aber dies können wir von dem höheren Standpunkte unserer Wissenschaft aus uns versprechen, daß sie Recht hat). Das Ich aber soll erschaffen (kann vielleicht auch nur erschaffen) nach dem Begriffe. Im Begriffe ist darum der ganze Weltinhalt gesetzt, und vorgeschrieben. — Das Ich ist frei in Beziehung auf Wollen, und darum Wirken und Principsein. Durch dieses ist darum eine Welt nicht nothwendig gesetzt. Aber laut des Begriffs soll das Ich wollen und wirken, und dies giebt eine Welt. Die Welt ist darum

auch ihrem formalen Sein nach lediglich durch den Begriff gesetzt, und soll sein, wie sie zufolge des ersten durch ihn allein bestimmt ist, die Welt, die wahre Welt wenigstens, von welcher wir hier allein reden, (die Scheinwelt geht uns nichts an,) ist durch das Medium des Ich hindurch, Effekt und Absatz des Begriffs in objektiver Erscheinung. Sie selbst ist ganz und gar dasjenige, was der Begriff ist in rein bildlicher Form, in der Form der objektiven Anschauung. Beide, an sich schlechthin Eins, sind nur verschieden durch diese Form: und das Ich ist der synthetische Vereinigungspunkt der beiden Formen.

Ehe wir die Ansicht, die dies über die Welt überhaupt und über Sittlichkeit insbesondere ergiebt, in ihrer Vollendung aufstellen, wollen wir vorher noch einen Irrthum, dessen wir schon gedacht haben, bestimmt absondern.

Freiheit ist eigentlich der absolute Uebergangspunkt aus der rein bildlichen Form in die objektive Form innerhalb des Bewußtseins. Die objektive Form ist absolut, denn sie ist in ihrer Sphäre Bild des Absoluten: ihr eigener Anfang und Princip. Doch soll sie dem Inhalte nach nicht sein ihr eigenes Princip, sondern Principiat der reinen Form. Dieser Widerspruch wird im Bewußtsein vermittelt durch die Freiheit. Als Grund nun der freien Selbstbestimmung und dadurch der Welt nimmt der vorausgesetzte Begriff an die Form des Soll, oder die eines Gesetzes an die Freiheit. Aber nur in dieser synthetischen Beziehung nimmt er diese Form an. Also nicht er, der Begriff, in seiner Reinheit, ist dadurch beschrieben, sondern nur sein Verhältniß zu einem anderen ausser ihm ist beschrieben: das Soll und die Gesetzlichkeit giebt nicht an Ihn, sondern es giebt nur an sein Verhältniß.

Es ist sonach zwar ein äusserliches, untrügliches Kriterium, um diesen Begriff, falls man etwa sonst ihn nicht kennte, von andern Begriffen, falls es deren geben sollte, zu unterscheiden, daß man sagt: er kündigt sich an als Etwas, das sein soll: die Welt soll so sein, als ein Postulat eines Wollens und einer Weltordnung: — denn es ist also: welchem Begriffe dieser Charakter mangelt, der ist sicher nicht der, von dem wir reden.

Aber dieses *Soll* ist nur ein zufälliges, aus der Bestimmung durch den Zusammenhang hervorgehendes äusseres Merkmal, keineswegs das innere Wesen selbst; es ist eben nur Kriterium und Bild. Wer darum den sittlichen Begriff nur als ein Sittengesetz, einen kategorischen Imperativ, ein Postulat zu beschreiben weiß, der kennt ihn nur im Bilde und Stellvertreter, und seine ganze, auf diesen Begriff aufgebaute Sittenlehre ist nicht sie selbst, sondern ein, im Leben vielleicht durchaus brauchbares Bild derselben, welches aber keineswegs die wissenschaftliche Förderung erfüllt. Man muß wissen, daß der Begriff schlechthin durch sich bestimmt ist (*durch sich*, in der reinen und abgeschlossenen S.-L.; durch das innere Wesen *Gottes*, in der Gottes- oder Wissenschaftslehre).

Man muß dieses *Soll* in dem Princip der Sittlichkeit ableiten, sagte ich im Eingange, wie jetzt geschehen ist, wo es denn in der Ableitung seine wahre Bedeutung wohl bekommen wird: keineswegs aber es schlechthin voraussetzen.

(Daß ich mit der getadelten unwissenschaftlichen, wiewohl praktisch unfehlbaren, und in dem jämmerlichen Zeitalter, wo sie zuerst ausgesprochen wurde, ehrenwerthen Ansicht die *Kantische* meine, ist wohl klar. Was hat denn nun die Ansicht der W.-L. voraus? Wodurch habe ich das geleistet, vor ihren Augen, wodurch ich sie so kritisiren kann? Durch die bloße Analyse des Satzes: der *Begriff* ist Grund. War denn dieser Satz *Kanten* verborgen geblieben? Im Gegentheil, die deutliche Erkenntniß und klare Auseinandersetzung desselben ist der Hauptgrund, warum die Kantische Sittenlehre so viel leistet, und für die Verbesserung des Geschlechts unendlich viel geleistet hat. Aber wie versteht er denselben? Der Begriff ist Grund innerhalb eines Ich: das ist die stillschweigende Voraussetzung; das Bewußtsein hat er schon, als das Bekannte. Darum beruht seine Ansicht auf der bloßen Fakticität. Wir aber verfahren nicht so, sondern lassen Ich und Bewußtsein erst entstehen aus dem angegebenen Princip. Daher kommt uns das ganz andere Resultat. Die Wichtigkeit davon werden wir bei der Lehre selbst noch mehr einsehen.)

Ansicht der Welt und der Sittlichkeit aus diesem Standpunkte.

1) *Das Einzige, was schlechthin ist, ist der Begriff, ein rein geistiges Sein.*

Die Meisten können zu einem Begriffe solches Seins sich gar nicht erheben. Ihnen ist der Begriff bloß der Ausdruck eines objektiven Wissens, Abbild und Nachbild des Dinges. Hier kommt es nun offenbar auf das Organ eines Jeden an. Es giebt ein zweifaches geistiges Organ, das reine Denken und das objektive. Wer nun das erste nicht hat, mit dem läßt sich Nichts machen; wer es hat, der weiß es eben dadurch; und nur durch ein solches unmittelbares Wissen kann man es auch erkennen. Die Philosophie selbst wieder ist nur das Bild eines solchen Wissens.

Durch Gegensatz kann man dies rein geistige Sein allenfalls so bestimmen, daß es eben *kein* objektives sei, nicht sei in jener Duplicität, sondern eben Rein- und Einheit. Eben jene Duplicität, daß ein Sein sei einem Wissen zufolge, und umgekehrt ein Wissen zufolge eines Seins, ist der Charakter aller objektiven Denkprodukte: dieser wird hier ganz geläugnet: das Aufgestellte ist ein Wissen, das den Charakter seiner Realität schlechthin in sich selbst trägt, in sich wahr, klar, gewiß und real ist. Also ein durchaus Immaterielles; reine Geistigkeit und überhaupt Geisterwelt an sich und durch sich. Idee, oder bloßes Gesicht, das ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt, und von welchem wir auch hier allein reden, indem gerade in ihrer absoluten Klarheit die Sittlichkeit besteht.

Dies nun, was von Andern auch wohl sinnbildlich gesagt wird, ist unser ganzer buchstäblicher Ernst, und durchaus so zu verstehen, wie die Worte lauten. Jene, wo es etwa noch am besten genommen wird, stellen dasselbe höchstens in einer Wechselbeziehung mit der Materialität, stellen ein Zweifaches hin; Geist und Welt; und lassen Eins durch das Andere bestimmt werden. Wir dagegen stellen es als das einzige, wahrhafte, schlechthin an

und durch sich seiende hin. Von Geisterwelt reden allerdings viele, wenn aber diese Worte im Ernst genommen werden sollen, und von einer *nur* geistigen Welt gesprochen wird, dann beben sie zurück.

Eine objektive Welt und Natur giebt es für uns ganz und durchaus nicht, und sie wird rein abgeläugnet. Bei ihnen dagegen ist gerade diese das absolut Wahre. So hat Schelling mich bedauert; ich habe keine Natur. Ich gebe ihm sein Bedauern zurück, es ihm als ein Unglück zurechnend, daß er Natur hat, ein blindes Ungefähr. Eins von beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur; beide sind durchaus nicht zu vereinigen. Ihre vorgebliche Vereinigung ist theils Heuchelei und Lüge, theils durch das innere Gefühl aufgedrungene Inconsequenz.

Also das Sein, das wirklich wahre und reale, ist geistig; und es giebt kein anderes Sein. (So wird es betrachtet in der S.-L., die, falls sie allein da wäre, gegeben würde durch jenes höhere Organ des reinen Denkens, und mit ihm sich entwickelte. So wie das Gefühl die fühlbare Welt setzt, nicht aber das Lichtreich und dieses allein für das Auge da ist; so setzt die sinnliche Ansicht nicht das Geisterreich, sondern nur das geistige Auge. Daß nun diesem Organe, wenn es betrachtend in sich selbst einkehrt, die neue Einsicht aufgeht, daß es selbst nur *Bild* sei eines höheren, *unmittelbar* schlechthin unerforschlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher, und wir müssen davon uns rein behalten, falls wir die Ansicht aus dem Standpunkte einer S.-L. nehmen).

2) Dieses geistige Sein ist nicht todt, wie sich von selbst versteht, indem es ja ausserdem gar nicht wäre. Todt wird es dadurch, daß wir es hinbilden, hinsehen, und dieses unser Leben im Hinsehen vergessen. Es ist, was es unter Anderm auch in diesem unsern Hinsehen desselben zeigen mag, lebendig. Es ist *ein durch jenes, von uns als Begriff, in der Form des Begriffes, abgesetztes Wesen durchdrungenes Leben*: jenes Begriffs und Wesens Lebendigkeit, worin denn liegt Zweierlei:

a) Dieser Begriff ist ein *kräftiges*, sich entwickelndes Leben;

er kann sich darstellen in einem Produkte, das sein Gepräge an sich trägt.

b) Er hat einen lebendigen *Reflex* seiner selbst, und ist sich seiner bewußt *als* dieser Begriff, *als* Leben und Kraft, als absetzend, falls er absetzt, dies und das, und darum dieser Produkte selbst. Er ist sich bewußt *Seiner*, als eines Lebens, sagte ich; dieser Umstand ist besonders herauszuheben, als absetzend durch und von sich, falls er absetzt, also als eines freien Lebens, und mit diesem Bewußtsein seiner Freiheit ist alles Bewußtsein seiner Wirksamkeit nothwendig verknüpft. Er ist darum im Bewußtsein, frei zu wirken und sich zu äussern, oder auch nicht. Das Bewußtsein seiner Freiheit ist die Bedingung des Bewußtseins seiner Causalität, so wie eines Produktes derselben. Die Freiheit aber ist ein absolutes, das da sein kann oder auch nicht.

Diese möglichen *Aeusserungen*, als an das unmittelbare Bewußtsein des *Lebens* des Begriffes, oder das Ich sich anknüpfend, und dasselbe aus seiner bloßen Möglichkeit heraus weiter bestimmend, sind nun Gegenstände eines objektiven Bewußtseins: sie werden gebildet als ein Sein, welches ist, weil es gesehen wird, da es nur ist, weil die absolut sichtbare und in allen ihren Aeusserungen durch Sehen begleitete Freiheit sich dazu bestimmte, und nur darum, weil diese sich dazu bestimmt.

Eine wahre objektive Welt ist bloß durch das Leben des Begriffs, und ausserdem gar nicht. Es giebt keine andere Welt, als die der Freiheitsprodukte. Wir erhalten also zwei Welten, die des *Seins*, die *ideale*, und die des Bildes dieses Seins, die *objektive* Welt. So steht das Verhältniß beider Welten zu einander. Also, was der gewöhnlichen Ansicht Bild ist, d. i. wo für die gewöhnliche Ansicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein: was ihnen dagegen Sein ist, das ist uns bloßes Bild.

3) So ist es, und damit ist diese Ansicht geschlossen. Für eine objektive Welt, die nicht Produkt der Freiheit sei, bleibt kein Raum übrig; und wenn jene Ansicht wahr ist und erschöpfend, so folgt unmittelbar, daß, falls eine solche objektive Welt sich vorspiegelt, sie gar nicht sei in der Wahrheit, sondern nur in der Erscheinung: daß sie eben sei die Erscheinung jener wahren,

aus jenen aufgestellten zwei Grundbestandtheilen bestehenden Welt. Ihre bloße Sichtbarkeit muß eine solche objektive Welt nach dem Gefundenen hinzufügen. Wie es damit sich verhalte, bleibt einer andern Untersuchung überlassen, (welche eben in dem Kollegio über die Logik vorgenommen wird). Die aufgestellte Ansicht muß entscheiden, ob es eine solche objektive und für sich bestehende Welt noch geben könne, ob sie nun die Richtigkeit dieser andern Welt noch besonders zu erweisen vermöge, oder nicht; sie darf auf ihrer Einsicht bestehen, daß sie eben nicht sei. Die äussere Welt verschwindet, und vergeht in Nichts. Ich werde in einer Anmerkung eine faktisch vorhandene Ansicht nachweisen, welche ganz dieselbe ist.

Schluß. Durch diese Ansicht verwandelt sich nun dasjenige, was man bisher Sittenlehre genannt hat, in eine Seinslehre: (in Lehre von dem wahren Sein, der eigentlichen Realität). Der Unterschied ist der: Eine S.=L. setzt die Freiheit als Möglichkeit des Seins oder auch Nichtseins, und darum als ein beides vereinigendes Glied, als eine unmittelbar erkannte und wahre Realität voraus, und bringt dieselbe unter Gesetze, ihr ist eben diese Freiheit das wahre, erste und ursprüngliche Sein (daß eine solche Lehre sich unmöglich behaupten könne, ist klar: denn woher soll denn das von der Freiheit ganz verschiedene und ihr durchaus entgegengesetzte Element der Gesetzmäßigkeit, das Soll, kommen?) Dagegen setzt unsere hier aufgestellte Lehre die Freiheit nicht voraus, sondern leitet sie ab, als eine bloße Form der Erscheinung, nicht als ein im Sein unmittelbar liegendes, sondern in der Sichtbarkeit des Seins begründetes, als synthetisches Glied eines Verhältnisses, des Verhältnisses dessen, was in der That nicht ist, der Aeusserung des Lebens in einem Bilde, zu dem, was allein ist schlechthin, zum Leben des Begriffs selbst, des Ich, zum absoluten Begriff, wie wir denn dieses gethan haben; und so haben wir denn so eben das aus der Voraussetzung folgende durchaus als Seinslehre hingestellt.

Wenn man die Aufstellung jenes bloßen und reinen Scheinlebens der Natur Physik nennt, so kann man diese Lehre von dem wahren Leben Metaphysik nennen. Was d. Erste wäre.

Will man nun doch, um für's Erste die Rede an die gewöhnliche Ansicht anzuknüpfen und um pragmatischer Zwecke der Menschenbildung willen, das Wort: Sittlich, Sittenlehre, u. dgl. beibehalten, so frägt sich: wie würden diese Ausdrücke dadurch ihre Bedeutung verändern?

Zuvörderst versteht sich, daß man sich sodann in den Standpunkt des Zusammenhanges und Verhältnisses des wahren Seins mit dem bildlichen setzen muß; denn der Begriff Sittlichkeit setzt Freiheit in dem angegebenen Sinne, Indifferenz, in Beziehung auf das Wollen, und so erst ein Wollen überhaupt. Man muß darum ein Ich annehmen, vor seiner Bestimmung durch den Begriff, als selbstständig und indifferent gegen diese Bestimmung. Dieses ist die absolute Voraussetzung einer S.=L. im eigentlichen Sinne. Die S.=L. steht also nicht in dem Standpunkte der Wahrheit, sondern in dem der Erscheinung, wenn sie wirklich wissenschaftlich sein soll, in der Absicht, um die Erscheinung aufzulösen in Wahrheit, und sie in derselben zu vernichten.

Ueber ein solches Ich können nun zwei Fragen erhoben werden in Beziehung auf Sittlichkeit, die eine im Sinne des Seins, die andere im Sinne des Werdens.

1) Unter welcher Bedingung ist das Ich wirklich und wahrhaftig, und, da das Ich sich nothwendig erscheint, und durch die Form Ich gar nichts Anderes ausgesprochen wird, als die Sicherscheinung: wie muß das Ich sich erscheinen, wenn es wahrhaftig und realiter da ist? Ihre Beantwortung gäbe eine Erscheinungslehre des Ich. Eine Erscheinungslehre sage ich; nicht mehr: keineswegs etwa eine wahrhaft praktische Lehre von einem Sichmachen, dergleichen ja eine wahrhafte Freiheit voraussetzen würde, welche es nicht giebt. Ist das Ich wahrhaft, so wird es sich im Bewußtsein nothwendig so und so erscheinen: denn das Bewußtsein ist der Reflex des wirklichen Seins. Siehe darum, der du diese Frage erhebst, in dich hinein. Erscheinst du dir so und so, so bist du; erscheinst du dir nicht so, so bist du in der That nicht da. Nicht das Ich, das erscheinende, macht das Sein, sondern das Sein macht die

Erscheinung, das Ich. Das Wirkliche ist für sich selbst nur in seiner Erscheinung, nicht unmittelbar in seinem Sein: nur aus der ersteren kann es schließen auf das letztere. Fragst du darum: wie bin ich? so muß man dir antworten: Wie du dir erscheinst. Bin ich wirklich? Wenn du dir so und so erscheinst. Das System dieser *Erscheinung* stellt die S.-L. auf.

Wir sagen, das *wahre* Ich müsse sich so und so erscheinen. Es wird darum allerdings als Anknüpfungspunkt des Gegensatzes vorausgesetzt, daß das Ich sich auch *nicht* so erscheinen könne, und doch sich erscheine; doch wird zugleich gesetzt, daß dieses letztere kein wahres Ich, sondern nur ein leeres und nichtiges Bild desselben sei. Unsittlichkeit ist darum in einer solchen Lehre das wahre und lautre *Nichts*.

Diese Erscheinungslehre soll nun das von uns aufgestellte System sein, und ist es. Die aufgegebene Frage darum, wie das Ich sich erscheinen müsse, wenn es wahrhaft da sei, ist durch das Gesagte schon vollständig beantwortet. Das Ich ist Leben des absoluten Begriffs, das wahrhafte Ich muß sich darum durchaus nur als solches erscheinen, und als nichts *Anderes*: als der objektivirte, in einem Dasein dargestellte Begriff, wie es die Bibel ausdrückt: das Wort wird *Fleisch*.

Historische Anmerkung. Bloß praktisch und zur Bildung des Gemüths ist die Regel zu empfehlen, die Sinnenwelt, wenn man sie nicht versteht, eben geradezu abzuläugnen, und sich nur an die höhere zu halten; indem wir gezeigt haben, daß in dem Principe der Sittlichkeit allerdings die Verläugnung der Sinnenwelt, als einer realen liegt, und daß sie als die einzig wahre die geistige hinstellt. Uebrigens spricht das Christenthum alle die hier aufgestellten Sätze ebenfalls aus: den reinen Begriff stellt es dar als das Bild Gottes, als religiöse Sittlichkeit befiehlt es nur dessen Werkzeug zu sein; wie bei Johannes, die ganze Theorie vom Sein Jesus in Gott, und dem Sein der Anhänger Jesus in Jesu, der Verläugnung der Welt, dem Absterben der Welt, dem Tode, der Wiedergeburt u. s. w. ist weiter Nichts als die religiöse Darstellung der aufgestellten Sätze. Das ganze Christenthum hat gar keinen Sinn ohne diese Erkennt-

niß. Uebrigens ist dies praktisch durchaus unschädlich, denn im Willen Gottes bekommt man immer denjenigen Theil der Sinnenwelt wieder, den man haben soll.

Also das wahrhafte Ich muß sich erscheinen als nur Leben des Begriffs. Ein Ich, in dessen Selbstbewußtsein irgend ein anderes Princip vorkäme, als jener absolute Begriff; wäre in sofern nicht das wahre, sondern das bloße Schein-Ich. Daß aber ein solches anderes Princip im Bewußtsein vorkommen könne, ist durch die Sichtbarkeit des reinen Lebens vermittelst eines Gegensatzes allerdings gesetzt. Die durchgreifende und absolut erschöpfende Formel für die gesammte Sittenlehre ist also die: *Das Ich muß sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts Anderes, als Leben des absoluten Begriffs*, wodurch unsere Wissenschaft die höchste Einfachheit gewinnt.

Man nennt den absoluten, schlechthin durch sich bestimmten Begriff: *Vernunft*. Es ist ein bekannter Satz: die *Vernunft ist praktisch*; und ich versprach oben, das Verhältniß dieser Kantischen Behauptung zu der unsrigen zu zeigen. Sie heißt zunächst: die Vernunft ist unter Andern praktisch, bisweilen und in gewissen Verhältnissen aber auch nicht. Wir dagegen behaupten, die Vernunft ist *nur* praktisch, und nur das, was schlechthin praktisch ist, ist Vernunft. Denn die Vernunft ist das *absolute* Bild; alle anderen Bilder dagegen, die nicht praktisch erscheinen, sind nur Bilder von den *Formen* des absoluten Bildes; also eben bei sich führend einen besondern Charakter, indem sie ausdrücken Verhältnisse und Beziehungen dieses absoluten Bildes auf sich selbst, wie wir dies an dem Freiheitsbegriffe deutlich gesehen haben. Sie sind darum Begriffe vom Begriffe, Constructionsbilder, Sehen durch einen Charakter, darum *Verstehen, Verstand*. Da also die Verstandesbilder nur Reflexionsbilder sind, so leuchtet ein, daß *der Verstand niemals unmittelbar praktisch* ist.

Die aufgestellte Formel ist klar. Es konnte nun noch begehrt werden ein *äusseres Kriterium* des absoluten Begriffs. Ich sage ein äusseres. Die Voraussetzung ist darum, daß es noch andere Begriffe gebe, ausser dem absoluten, in Beziehung auf

welche, und im Gegensatze mit welchen er seine Absolutheit äussern werde.

Da ergiebt sich nun das allererste und ursprüngliche Kriterium also: der nächste Begriff ist der einer objektiven Welt, einer Aeusserung der Freiheit. In Beziehung auf diese müßte sich nun der Begriff als absolut äussern, darum als schlechthin schöpferisch für die Objektivität, als Neues, nie da Gewesenes begründend. Der Gegensatz wäre, wenn der Begriff erschiene als Postulat solcher Objekte, die um eines anderen willen sein sollen, als Mittel zu einem Zwecke. So verhält es sich durchaus nicht mit denen vom absoluten Begriff geforderten. Daher ergeben sich die Formeln: Der absolute Begriff erscheint als absolut schöpferisch, als um sein selbst willen sein sollend, als selbst Zweck, nicht Mittel für einen andern Zweck, die aus dem dargelegten Standpunkte ganz richtig sind. Das Ich muß erscheinen als schlechthin erschaffend das, was Zweck an sich ist, was schlechthin sein soll, was ausser sich gar keinen Zweck hat; denn nur so ist es Leben des absoluten Begriffs.

Von einem zweiten äusseren Kriterium des absoluten Begriffs ist schon oben ausführlich gesprochen worden. Weil das Leben des Begriffs erscheint als formales Leben durch sich, als Vermögen, und so als frei, zu wollen oder nicht, so erscheint der Begriff als ein Postulat eines Wollens, als ein formales Gesetz, oder als Soll. Es leuchtet ein, daß dies die eigenste Ansicht der S.-L. vom Begriffe sein muß, indem diese eben Freiheit voraussetzt, und diese unter ein Gesetz bringt. Es ist gezeigt, daß diese Ansicht nicht die der Wahrheit, sondern bloß der Erscheinung ist, indem der Begriff, wenn er in der That erscheint, nicht leben und wirken kann, oder auch nicht; sondern eben wirkt, und nur im Bilde seines Wirkens sich hinstellt, als ob er dies auch nicht hätte können, um sein absolutes Leben zu bilden. Es ist aber zugleich gezeigt, und ist durch das eben Gesagte wieder klar, daß diese Erscheinung des Soll von dem erscheinenden Begriffe in dem Zusammenhange der Erscheinung durchaus unabtrennlich ist, und daß das Soll nothwendig erscheinen muß als Motiv des Wollens, d. i. als das Ideale des Ich, das unmittelbar übergeht

in objektive Realität. Jenes Kriterium ist darum unfehlbar. Jener Begriff tritt in das Bewußtsein nothwendig ein mit dem Charakter des Soll, und kein anderer kann mit diesem Charakter eintreten.

Was sich dem Ich offenbart als das, was es schlechthin soll, heißt seine Pflicht. Sittenlehre enthält also unter sich eine Pflichtenlehre. Unter sich, sage ich: denn dieser Begriff drückt nur das Was, die Qualität aus. Ein Wille, der dieses Quale eben wollte, wäre pflichtmäßig. Sittlich wäre er dadurch allein noch nicht; denn dazu gehört, daß er es um der Pflicht und des Soll willen thue, dieses allein, wie gezeigt wurde, Motiv wäre seines Willens.

Es ergiebt sich uns also eine neue Formel für die Sicherscheinung des sittlichen Ich. Es muß sich erscheinen als seine Pflicht wollend schlechthin um der Pflicht willen, denn diese, mit dem Merkmale, daß das Ich schlechthin sie wollen solle, ist der absolute Begriff; und nur, wenn das Ich die Pflicht aus diesem Grunde will, weil sie eben Pflicht ist, ist es das Leben des absoluten Begriffs.

Ich habe hinzugesetzt: das schlechthin als Pflicht sich offenbarende; denn diese Pflicht ist ja der Begriff selbst, der absolut ist, nur inwiefern er aus nichts Anderm folgt, und im Bewußtsein sich darstellt als aus nichts Anderm folgend, wie auch schon im ersten Kriterium sich ergeben hat. Es versteht sich darum, und wird bloß erinnert, weil auch hierüber Irrthümer obwalten, daß Keiner seine Pflicht sich erdenken, oder sie erschließen kann, daß es darum keine Pflichtenlehre a priori giebt, und unsere S.-L. nicht etwa gesonnen sein kann, eine solche aufzustellen. (Leider sieht es in manchen Sittenlehren völlig so aus, als wollten sie dies). Was jedesmal eines Jeden Pflicht sei, darüber ist ein Jeder an sein eigenes Bewußtsein gewiesen.

Was gedenkt denn darin unsere S.-L., die doch ohne Zweifel eine Wissenschaft a priori sein will, nachdem sie die Analyse des aufgestellten Satzes geendet hat, noch weiter aufzustellen?

Die Beantwortung dieser Frage habe ich durch das Vorausgeschickte einleiten wollen.

Antwort. Jene Kriterien der Absolutheit des Begriffs sind zugleich Kriterien der geforderten Erscheinung des Ich, und wir haben sie als solche genommen. Wir suchen nun Kriterien, die höher hinauf liegen, und faktisch kenntlicher sind. So Jemand den absoluten Begriff nicht unterscheiden, und darum die Erscheinung seiner selbst an dem Satze: ob sie sei das Leben des absoluten Begriffes, nicht prüfen könnte, so würde ihm die andere Formel: ob er seine Pflicht schlechthin um der Pflicht willen wolle, verständlicher und sicherer sein. So hat das Phänomen noch andere Kriterien, und die Absicht der folgenden Untersuchung ist, diese Kriterien vollständig aufzustellen. Also unsere Aufgabe ist: ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen: eben eine vollständige Erscheinungslehre des wahren Ich zu geben.

Eine solche läßt sich nun allerdings a priori aufstellen, weil sie die bloße Form der Erscheinung aufstellt, und vom Inhalte gänzlich abstrahirt.

Es möchte wohl dazu gehören, daß wir die Phänomenologie eines Ich überhaupt vollständig kennten; um zu unterscheiden, was, wenn man dieselbe durch ihre Formen hindurch verfolgt, auf das wahre, was dagegen auf das scheinbare Ich schließen lasse. Nun ist es wohl klar, daß, wenn wir eine solche Phänomenologie des Ich mit aller Gründlichkeit aufstellen wollten, wir die gesammte Philosophie, wenigstens vom Standpunkte eines absoluten Begriffs aus vortragen müßten. Das kann nun hier unsere Absicht nicht sein, indem wir die S.-L. als eine besondere Wissenschaft behandeln wollen. Wir werden darum freilich Sätze aus anderen Untersuchungen als Lehrsätze anwenden müssen. Ein festes Princip einer solchen Behandlung wird sich demnächst ergeben.

Dies also halten Sie fest: Erscheinungslehre des wahrhaftigen und realen Ich ist unsere Aufgabe. Ichlehre, und so Phänomenologie, da es vorher Seinslehre war; jedoch

absolute Phänomenologie, nicht aber wieder des Phänomens von dem Phänomen, wie es etwa die Physik und Naturlehre sein mag.

So viel über die mögliche Frage der S.-L. über das Ich im Sinne des Seins.

2) Kann die S.-L. über das Ich eine Ansicht aufstellen im Sinne des Werdens. Wie wird das bloß scheinbare Ich zum wahrhaftigen, und, wenn die Untersuchung von Nutzen sein soll, wie läßt es sich dazu machen? Dieses gäbe eine eigentlich praktische und pragmatische Kunstlehre der Sittlichkeit.

a) Die Voraussetzung für diese Frage könnte sein entweder, daß irgend ein gegebenes unsittliches Ich sich selbst in ein sittliches verwandeln sollte, und daß dieses einer solchen Kunst begehrte. — Hierbei ist Folgendes zu denken: das Begehren, oder die Anwendung dieser Kunst setzt schon den Willen, sittlich zu werden, voraus. Dieser aber ist selbst schon Sittlichkeit; es ist schon der gute und rechte Wille. Es zeigte sich darum hier, was ohne dies sich versteht und bekannt ist, daß Keiner sich selbst sittlich machen könne, sondern daß er es eben werden muß, schlechtweg: daß diese Wiedergeburt eben so wenig ein Werk der Freiheit ist, als es die erste fleischliche ist. Jene Lehre könnte darum nur die Kunst lehren wollen, den schon vorhandenen guten Willen zu kräftigen, und zu befestigen gegen Wanken und Wandel. Sie könnte also füglich genannt werden Ascetik. Es ist nicht unsere Absicht, hier eine solche vorzutragen, indem wir es hier mit etwas Höherem zu thun haben; aber das ist klar, daß die Grundsätze einer solchen Ascetik sich aus unserer Lehre ergeben müssen.

b) Oder die Voraussetzung könnte diese sein, daß das große allgemeine Ich, das gesammte Menschengeschlecht, sich zur Sittlichkeit eben seiner, des Ganzen, durch besonnene Kunst erheben sollte, daß darum gefordert würde eine solche Kunst, die da zu nennen sein möchte eine Erziehungslehre des Menschengeschlechts, Pädagogik im höchsten und allgemeinsten Sinne, welche wieder die Pädagogik im engern Sinne, Erziehungslehre der Kinder, die Lehre von der Gesetzgebung und von der sittlichen

Bildung durch die Kirche u. dgl. unter sich fassen würde. Auch diese so ausgedehnte und mannigfaltiger Principien bedürfende Lehre wollen wir hier nicht vortragen: doch werden wir die Principien derselben durch die bloße Ausführung unsers Planes ohne unser bedachtes Wollen berühren.

Es ist, um bei diesem Gegenstande einen Augenblick zu verweilen, klar, daß diese besonnene und kunstmäßige Erziehung des Geschlechtes ausgehen müßte von einzelnen Individuen. Von einer solchen Kunst kann eigentlich die Rede erst jetzt entstehen. Bis jetzt ist das Menschengeschlecht durch Gott erzogen worden und wird noch länger fort auf diese Weise erzogen werden, bis es in sich selbst erwacht, und selbst mit Freiheit und untrüglicher Kunst seine Erziehung übernimmt. Man glaube nicht, daß dies Vermessenheit sei, oder daß die Menschheit sich sodann schlechter befinden werde; denn Gott erzieht die Menschheit nur bis zu der Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, und daß sie zu dieser gelange, das ist seine eigentliche Absicht. Auch wird Gott, wenn die Menschheit selbstständig ist, sie nicht minder erziehen, nur nicht mehr unmittelbar, und in der Form bewußtloser Naturentwickelung, sondern in der Form des klaren, besonnenen Begriffs, durch Menschen, die ja nie etwas Anderes sind, denn sein Werkzeug: nur mit dem Unterschiede, ob sie es als sittliche sind, mit eignem klaren Bewußtsein, oder ob sie es ohne dies sind, wo darum nicht eigentlich sie selbst es sind. Nun ist ferner klar, daß eine solche besonnene Erziehung nicht eher Statt findet, bis wenigstens das Ziel, die Sittlichkeit, deutlich und klar also anerkannt ist, daß es werden könne eine Kraft in der Welt. Bei dem, was bisher mit den Menschen durch ihre Erzieher und Leiter vorgenommen worden ist, kann man, ohne lieblos zu sein, wohl urtheilen, daß eine klare Erkenntniß jenes Ziels, und ein kräftiges Wollen desselben, nicht die erste Triebfeder gewesen sei.

Historische Anmerkung. Wir haben gesagt, der absolute Begriff sei das reale und wahrhaftige Sein, darum sei die S.-L. *Seinslehre*, als reine Theorie. So auch schon *Plato*, indem er sagt: die Dinge seien Abspielungen der Ideen, der Gesichte; die Ideen seien die Vorbilder der wirklichen Welt. In

diesem Gegensatze ist es nun ganz klar, daß er das *objektive* und das *reine* Wissen unterschieden hat, und er beschämt darin gar sehr die Naturphilosophen. Nicht klar aber ist, ob ihm die Unterscheidung der beiden objektiven Weltformen, der Welt als Freiheitsprodukt, der praktisch zu erschaffenden, und der schlechthin ohne alle Beziehung auf Freiheit gegebenen empirischen, recht klar geworden ist. In der ersten Rücksicht ist es ganz und gar wahr, und wenn man diese Rücksicht durchsetzen will, so ist es allein wahr. In der letzten Beziehung aber läßt es sich nur in einem sehr untergeordneten Sinne sagen, und sehr vermittelt. Höchstens kann man sagen, daß das Ganze zufolge eines Gesichts sei, nicht aber das Besondere: jedoch dies gehört nicht hierher. — Bin ich darum *Platoniker*? Ich glaube wohl mehr zu sein.

Lassen Sie uns jetzt noch näher die Verschiedenheit des Standpunktes der Wahrheit und der Erscheinung betrachten. Es ist dies unendlich wichtig, indem dadurch den verwirrenden Untersuchungen und Fragen über Freiheit ein Ende gemacht wird (bei denen es auch oft die Liebe und Neigung ist, die da verwirrt. Aber das ist keine gute Liebe, man irre sich nicht, wie herrlich sie sich auch verkleidet. Umwege zu nehmen mit Ihnen, ist durchaus weder an sich meine Sache, noch glaube ich es nöthig zu haben, da ich zu Ihnen insgesammt das beste Vertrauen habe).

1) *Standpunkt der Wahrheit.*

Der absolute Begriff hat Leben, Kraft, Causalität, und ist durch sich der *Schöpfer der Erscheinung*: zuvörderst des Ich, sodann der Erscheinung des Wollens, Thuns und Anschauens dieses Ich. Alle Erscheinungskraft dieses Begriffs muß nun wirklich und in der That erscheinen: die wirkliche Erscheinung muß der aus dem Begriffe möglichen gleich sein, dann ist dem Sinne nach, den das Wort sittlich haben sollte, die Erscheinung sittlich. Ein individuelles Ich (und andere giebt es in wirklicher Erscheinung nicht) ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs, zu erscheinen. Ist die Wirklichkeit der Erscheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs, zu

erscheinen; (ohne allen Abbruch und Wandel:) so ist dieses Ich sittlich: — der Begriff lebt und erscheint.

2) Standpunkt der Erscheinung.

Auf diesem Standpunkte soll das Ich, (das Bild des Begriffs,) Kraft haben und Leben: dies das Principsein. Eine Lehre von diesem Standpunkte aus kann nun sein entweder Erscheinungslehre, wenn sie weiß, daß sie vom Erscheinen spricht, und die Wahrheit im Hintergrunde kennt, oder Scheinlehre, wenn sie das nicht kennt, und die Erscheinung für die Sache nimmt. Erst da entsteht der Schein, die Irrthümer und die Täuschung in ihrem Urtheile.

a) Erscheinungslehre.

Das Ich ist absolutes treues und wahres Bild des Lebens des Begriffs, und der Begriff ist nur in ihm sichtbar. Wie das Ich ist, das du siehst, und allein siehst; so ist innerhalb der Schranken, die durch dieses Ich in der allgemeinen Erscheinung bezeichnet werden, der Begriff, den du nicht siehst. Willst du wissen, ob der Begriff erscheine; so siehe zu, wie er in dir erscheint. Den Begriff kannst du nicht sehen, siehe dich.

b) Scheinlehre.

Eine solche glaubt an eine wirkliche Kraft des Ich, will dieselbe bestimmen und ihr Regeln vorschreiben. (In ihr soll die S.-L. darum pragmatisch sein, und etwas Anderes, als bloße reine Theorie, was sie in jener Gestalt als Erscheinungslehre allerdings ist).

Es ist aber durchaus nicht wahr. Der Begriff der Freiheit kann vorkommen in zwei Fällen: entweder, wo das Ich in der That will, wie es soll, oder wo es nicht will. Im erstern Falle sagt eine solche Scheinlehre: das Ich hätte auch nicht wollen können. Aber es will ja wirklich und in der That, der Begriff lebt in ihm, und er hätte, da er lebt, nicht auch nicht leben können. Jenes darum auch nicht wollen Können tritt erst hinzu in der Reflexion, um das Bild des bloßen formalen Lebens vom Inhalte zu trennen, und es dadurch zu formiren. Das, was auch nicht gekonnt hätte, ist allerdings dein Ich. Nur ist ein solches Ich in der That nicht, darum auch nicht sein Prädikat, sondern

es ist der bloße Reflex des lebenden und realen Begriffs. Im zweiten Falle: du willst nicht, was du sollst; und da du nicht willst, kannst du auch nicht wollen. Du bist in der That nicht Bild des kräftigen und lebendigen Begriffs; denn sonst wolltest du ohne Weiteres; sondern du bist nur Bild seines Bildes, Bild des bloß idealen und formalen Begriffs: du erkennst, was du sollst, und was, so Gott will, in dir wohl auch zum Leben kommen wird, dermalen aber hat es noch kein wirkliches Leben in dir gewonnen; darum willst du nicht, und kannst auch nicht wollen. Durch dieses: ich könnte wohl, wird dir bloß das postulirte Leben, auch nur im Bilde, vorgespiegelt, weil du dermalen überhaupt nur noch ein leeres Bild bist.

Ueberdies ist eine solche Lehre unsitttlich, und das Princip aller Unsittlichkeit. Jene selbstständige Kraft — was ist sie denn eigentlich? die Kraft des Widerstandes: das sich Losreißen, und sich widerspenstig als ein Eigenes Hinsetzen des Ich. Wäre es dir nicht um diesen Widerstand, und um irgend einen Ruhm, wenn du einmal nicht widerstehst, wozu du dir eben darum das Vermögen des Widerstandes vorbehältst, warum wolltest du denn nicht die Macht des Begriffs rein in dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung?

Um dies scharf zu bezeichnen: der Grundsatz der S.-L. läßt sich auch so fassen: das Ich muß sich erscheinen als nur Erscheinung, und nicht selbstständiges Sein; denn es soll ja nicht sein eigenes Leben sein, sondern Leben eines Fremden und Andern, des Begriffs. Ein eigener Wille, ein eigenes Leben, muß es nie sein, sondern nur die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Begriffs, die eben von jenem sich ablöst, wo das Ich nur das leidende Zusehen seiner Entstehung und seines Seins hat.

Also bleibt es freilich bei dem auch sonst häufig ausgesprochenen Satze: durch sich kann der Mensch Nichts thun: sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten, daß das göttliche Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube an eigenes Vermögen und Kraft, sich sittlich zu machen, ist vielmehr das sichere Zeichen, daß das göttliche Bild noch nicht herausgekommen sei; und

das größte Hinderniß dagegen; denn es ist Widersetzlichkeit gegen das wahre Leben. Aller eitler Stolz muß niedergeschlagen, und rein erkannt werden, daß in uns als eigene Kraft gar nichts Gutes ist.

Ob nun wohl die Schuld wegfällt der Unsittlichkeit und Nichtigkeit, so soll doch Keinem dadurch die Verachtung für seine Nichtigkeit erspart werden, und Keiner soll sie sich selbst ersparen.

Warum aber nicht, und was soll bei solcher Bewandniß alles unser Lehren, Ermahnen, Zureden, als ob die Menschen könnten, da sie doch nicht können? Antwort: der Begriff muß eben erst im Bilde erscheinen, und besonders im Bilde ihrer selbst, um Leben zu gewinnen; dies ist der Weg. Nun hilft man freilich durch solche Vorstellungen der eigenen Kraft nicht auf, aber vielleicht doch der Kraft des Begriffs: darum sollen die, denen es Gott vergönnt hat, seines Bildes Leben zu sein, allerdings fortlehren und forte rmahnen, so dringend sie können, und die lebendigsten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht sparen.

Wir hatten im Obigen die Aufgabe genau bestimmt: das Phänomen des wahren Ich, d. i. desjenigen, das da ist das Leben des Begriffs, vollständig zu beschreiben.

Machen Sie sich ein bestimmtes Bild dieses an sich nicht schwierigen, jedoch in der Behandlung der S.-L. neuen Begriffs.

Das Leben des Begriffs ist = Ich. Nun könnte man auch umgekehrt behaupten: alles Ich ist = Leben des Begriffs. Auch dies ist wahr, wo fände sich also hier ein unsittliches Ich, wenn das Ich überhaupt als dasjenige bestimmt wird, welches das Leben des Begriffs ist? Ich sage: das sittliche Ich ist das unmittelbare Leben des Begriffs, in seinem Eintreten ins Bild, der unmittelbare Reflex des causalen Begriffs. Dagegen das anderweitige Ich nur ist das Bild des Lebens des wahren Begriffes, Bild des Bildes. Dies ist der Gegensatz. Nun wollen wir

überhaupt den Begriff hier kennen lernen, inwiefern er unmittelbar Bild ist; also sagen wir mit unserer Herabbestimmung seines Phänomens nur dies: daß wir sehen wollen, wie dieses unmittelbare Bild sich weiter gestalte in dem Systeme der ganzen Bildmäßigkeit.

1) Lassen Sie uns zuvörderst diesen Gegensatz zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit scharf fassen.

a) Der erste Fall: das Ich ist mittelbares Bild des lebendigen Begriffs, was heißt das? Dies: der Begriff nimmt jenseits wirklicher Erscheinung an die Form des Bildes, und diese Mischung erscheint in wirklicher Erscheinung, und in ihrem Mittelpunkte, dem Ich. — Dann ist für uns, die wir durchsehen, der Begriff allerdings Erscheinung, und diese Erscheinung ist sein Leben (wie es denn ja auch gar kein anderes objektives Sein giebt, als den Reflex des Lebens des Begriffs). Aber dieses Leben des Begriffs erscheint in dieser Erscheinung nicht als solches, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs, und ist nicht sittlich; es erscheint bloß als Leben des Ich, oder des Bildes des wahren Lebens.

b) Der Begriff, so wie er die Form der Erscheinung annimmt, reflektirt sich zugleich als annehmend dieselbe. Er tritt darum nicht, wie wir im ersten Falle sagten, jenseits der wirklichen Erscheinung, sondern innerhalb derselben, ein in ihre Form. Dort reflektirt sich nicht sein erscheinendes Leben, bis auf einen gewissen Punkt, sondern nur die Erscheinung desselben, das Leben schon concrescirt mit der Form der Erscheinung und in dieser Erscheinung. Hier aber reflektirt sich dieses Leben unmittelbar. Der Mittelpunkt der wirklichen Erscheinung ist aber allemal das Ich, der Mittel- und synthetische Einheitspunkt. Darum reflektirt er sich hier als eintretend in das Ich, als einer bloßen Erscheinungsform; dagegen im ersten Falle das Ich sich als höchstes und selbstständiges Sein reflektirt. In diesem Falle ist darum die Erscheinung nicht sittlich, denn sie ist nicht Erscheinung des selbstständigen und absoluten Lebens des Begriffs, sondern vielmehr seines Todes, seiner Gebundenheit und Erstorben=

heit in irgend Form, ungeachtet dieser Tod und diese Erstorbenheit dennoch lebt.

Im zweiten Falle ist die wirkliche Erscheinung die Erscheinung des Lebens des Begriffs *unmittelbar*; aber es versteht sich, daß diese wirkliche Erscheinung als solche, als Erscheinung, nothwendig eintritt in die ganze systematische Form der Erscheinung; nur eben mit diesem Charakter; so daß diese unmittelbare Klarheit das erscheinende Leben nicht verhindert, alle die übrigen Formen der Erscheinung, die die absolute Sichtbarkeit derselben mit sich bringt, anzunehmen.

Die Sache steht so: der erscheinende Begriff nimmt an die Formen $a + b + c$ u. s. f., in der Form Ich. Dies thut er in beiden Fällen. Der Unterschied ist nur der, bei welchem Punkte der wirkliche Reflex im Ich angehe. Eigentlich sollte er gleich bei I anheben, so daß die Formel hieße: $B \times I.\ a + b + c$ u. s. f. Dann ist die Erscheinung sittlich. Ist sie dagegen unsittlich, so hebt der wirkliche Reflex erst in einem der folgenden Punkte an, also: $B \times a + b = I$ u. s. f. Also beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit. Der *Unterschied* ist nur der, ob er als *solcher* heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modificirt und umhüllt. Der Unterschied läßt sich also in den Formeln so bezeichnen: $B \times I \times a + b + c$ oder $B \times a \times I + b + c$ oder $B \times a + b \times I + c$ u. s. f.

2) Nun ist klar, daß wenn auch der Begriff unmittelbar als solcher in wirkliche Erscheinung eintritt, nach der Formel $B \times I + a + b + c$; er dennoch alle die Formen der wirklichen Erscheinung: $a + b + c$ u. s. f. annehmen wird, nur in dieser Grundform des Ich. Und so ist denn dieses der Sinn unserer Aufgabe, die Erscheinung $B \times I$ *durch diese Formen* $a + b + c$ *hindurch zu begleiten*, und zu sehen, wie dieselben das Ich weitergestalten. Es ist ferner klar, daß wir bei jeder Form durch den Gegensatz, falls die Form I nicht da wäre, die reine Unsittlichkeit sehen werden, und daß diese Erscheinungslehre des sittlichen Ich durch alle Stufen der Erscheinungswelt hindurch darum zugleich die Erscheinungslehre des

Gegensatzes, der Unsittlichkeit, wird, daß es darum gar nicht fehlen kann, nur unsere Bekanntschaft mit den Formen $a + b + c$ vorausgesetzt, daß wir die Aufgabe einer Phänomenologie des Ich richtig erschöpfen.

Daß wir uns dabei rein an die Form halten, indem wir den Begriff rein als solchen, mit Abstraktion von seinem Inhalte, ansehen und ihn durch die Formen der Sichtbarkeit sich gestalten lassen, ist klar.

Jetzt zur Sache.

I. *Wie die Freiheit des Ich modificirt wird durch den Begriff.*

Das Leben des Ich ist *Freiheit*; d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigenthümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein *Wollen* gegenüber einem *Sollen*. Ein Leben, das eben gegenüber steht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt, und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze oder einem Soll geht.

So erscheint nun schlechthin die Causalität des Begriffs, diese Form nimmt sie an, wie wir oben gesehen haben, das Ich als Leben des Begriffs kann nicht anders erscheinen. Es sind aber hier zwei Fälle möglich. Entweder jene Indifferenz ist *bloße* Erscheinung, oder sie ist *Realität*, in der *Erscheinung* nämlich. Das Ich ist *in der That* indifferent; dann muß es in der That (für die Erscheinung) sein. Der Begriff muß darum eintreten in eine bildliche Form, er lebt nicht unmittelbar, sondern ist nur abgesetzt und todt in einem Bilde $B \times a + I$. (In diesem Falle ist das Ich real; in dem erstern bloße Erscheinung; ungeachtet jenes erste reale Ich nicht einmal Erscheinung ist, sondern sogar nur Erscheinung der Erscheinung). *Was heißt nun in diesem Zusammenhange: real, wirklich?* (Die Beantwortung dieser Frage ist für unser System von Bedeutung, und es ist überhaupt gut, den Sinn dieser Worte zu wissen, um gewissen Verwirrungen, die über diesen

Sprachgebrauch Statt finden, ein Ende zu machen). Real ist Nichts, denn Gott: hier betrachten wir, und dabei bleibt es, den Begriff als real. Dieses Real heißt so viel als absolut; auch hier, vom Begriffe gebraucht, indem wir voraussetzen, im absoluten und höchsten Standpunkte zu stehen. Dies ist absolute Realität; dagegen giebt es eine relative Realität, die allenthalben ist, wo auf dem jedesmaligen wirklichen Standpunkte die Erscheinung zu Ende ist, d. h. ihrer absoluten Unsichtbarkeit gegenüber sich findet, das Bild nicht weiter auf sich reflektirt, sondern das in ihm Gebildete als absolut letztes Sein setzt.

In welchem Bilde ist nun das Ich schlechthin reales Princip?

Hier ist es nun eben nöthig, die Resultate anderer Untersuchungen zu Hülfe zu nehmen, welches Verfahren bei Ihnen und bei mir, da ich bekannt bin, aus eigner Einsicht zu lehren, und Sie, aus reinem Interesse für Philosophie studirend, wohl Alles hören werden, durchaus unschädlich ist.

Satz. Das Ich ist ein zeitschaffendes Princip, und construirt sein Bilden nothwendig in der Zeitform, als der Anschauung der gesetzlichen Folge seines Bildens *). Wenn darum zwischen der Erscheinung des Begriffs, seiner bis zum Handeln bestimmten Klarheit, und dem Wollen desselben in der Erscheinung eine Zeit verfließt; so ist nicht eingetreten das Leben des Begriffs, sondern nur ein bloßes Bild desselben, und in dem letzten Sinne des Worts Realität: das Ich erscheint nicht bloß als indifferent gegen das Leben des Begriffs, sondern es ist es in der That und Wahrheit; die zwischen der Erscheinung und dem Wollen fallende Zeit ist für das Leben des Begriffs nichtig, und die Erscheinung der Nichtigkeit des Ich insoweit.

Es ergiebt sich uns aus diesem Punkte ein neues Kriterium der Sittlichkeit oder des wahren Ich: das Ich muß erscheinen als unmittebar wollend, so wie der Begriff nur bis zum Wollen klar geworden ist. Des Begriffes praktische Klarheit, und sein Wollen muß Ein Schlag sein. Wenn

*) Vergl. transscendentale Logik. Thl. I. S. 338 ff.

zwischen beide Zeit fällt, so ist das Ich nicht sittlich; diese Zeit ist absolute Unsittlichkeit; das Ich ist in dieser leeren, nicht durch das Leben des Begriffs ausgefüllten Zeit nichtig, bloße Construction seiner selbst, als Bild des Bildes.

(Es ist dabei nicht um die verlorene Zeit zu thun, die ja Nichts ist, sondern um das daraus erfolgende Kennzeichen der Nichtigkeit).

Das ist meine Hauptabsicht, den Grundzug der Sittlichkeit, das Formale derselben in Richtigkeit zu bringen, und zur Klarheit zu erheben; so, wie es selbst durch Kant, ohne Zweifel den trefflichsten in dieser Materie, nicht geschehen ist. Darum wollen wir keine Mühe sparen.

Wenn zwischen der Erscheinung des Begriffs in seiner praktischen Klarheit, und dem Wollen durchaus keine Zeit in die Mitte tritt, beide Ein Schlag sind; so ist die Zeit ganz allein durch den Begriff gefüllt, und durch nichts Anderes. Wir können darum auch als das Kriterium des sittlichen und wahren Ich aufstellen, daß alle seine Zeit ganz allein durch den Begriff gemacht werde: daß es keine Zeit gebe für ein solches Ich, als die der Begriff selbst durch seine Fortentwickelung zu höherer und höherer Klarheit setzt. — Alle seine Zeit, sage ich: ich habe darum noch Etwas vorausgesetzt: nämlich, daß dies nicht etwa einmal, bei einer besonderen Aeusserung des Begriffs der Fall sei, daß das Wollen der Klarheit unmittelbar folge, sondern immer; und nach einem faktischen Gesetze. Das Ich soll seiner Selbsterscheinung zufolge sicher sein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders sein können, und daß nie etwas Anderes seine Zeit machen werde, als der Begriff.

Die Regel, nach welcher in einem vorausgesetzten Punkte sich die Zeit füllt, ist die Persönlichkeit und Wirklichkeit des Ich, von welchem die Rede ist. Nämlich, wir reden hier von der Erscheinung des wahrhaften Ich, ungeachtet wir zugeben und voraussetzen, daß es gar kein Ich gebe, sondern dies nur sei die Erscheinung eines Lebens jenseits seiner selbst. Woran wollen wir nun die Wirklichkeit und Realität eines solchen Ich anknü-

pfen? Wir haben vorher gesehen, das Ich als erscheinendes Leben des Begriffs ist Princip der Zeit. Der Begriff selbst ist ausser aller Zeit, so wie er aber ein Leben annimmt, nimmt er die Zeitform an, und so erscheint denn sein abgesondertes und selbstständig hingestelltes Leben als Princip der Zeit. Was das Erste wäre. Diese Zeit kann nun nach der Weise des inneren Lebens des Begriffs, ob er nämlich rein lebt, oder in einem Bilde erstorben ist, ausgefüllt werden auf verschiedene Art: so viel wir bis jetzt sehen, entweder durch Unthätigkeit, ungeachtet die Aufgabe des Thuns da ist, oder durch Wollen des Begriffes, was zwei verschiedene Erscheinungen des Ich giebt. Das Ich, — das liegt in seinem Grundbegriffe, — ist immer sich gleich; als Ich, also in seiner Zeitfüllung. Das Eine sittliche Ich, und wirklich als Ich gesetzt, wird sich in alle Ewigkeit gleich bleiben, darin, daß seine Zeit nur an der Erscheinung des lebendigen Begriffs abläuft, und durchaus keine andere Zeit eintritt; das andere Ich darin, daß seine Zeit im leeren Bewußtsein des Begriffs, ohne alles Thun darnach, abläuft. Was das Zweite wäre. Nun zum Schluß. Nun soll das Ich erscheinen, als Leben des Begriffs, d. h. wie wir es jetzt ansehen: es, als absolutes Princip aller für dasselbe möglichen Zeit, nicht aber etwa von besonderen, einzelnen Zeiten, soll also erscheinen. Ob es in einem gegebenen Falle will, liegt in dem faktischen Bewußtsein seiner selbst; und dieses ist ein Bewußtsein seines Accidens, nicht seiner Substanz und seines stehenden Charakters. Sein stehender Charakter dagegen soll dieser sein, daß es wisse, daß es in aller Zeit wollen werde, daß alle seine Zeit sein werde nicht seine Zeit, sondern die Zeit des in ihm sich entwickelnden Lebens, und daß niemals eine wirkliche Indifferenz gegen den Begriff in ihm eintreten werde.

Es sind hierbei zwei Fragen aufzuwerfen: a) giebt es ein solches Bewußtsein? und b) was ist dieses Bewußtsein für Eins?

Ad a. Allerdings muß es ein solches Bewußtsein geben, zufolge der Analyse des aufgestellten Grundsatzes; (anders können wir hier nicht beweisen: durch das Faktum selbst kann es sich

nur der beweisen, der es eben hat). Denn das Ich soll erscheinen als Leben des Begriffs, das Ich aber ist Princip aller Zeit; also der Begriff soll erscheinen als Princip aller Zeit im Ich, und dieses gar nicht mehr abhängig vom Wechsel und Wandel. Nur diese Erscheinung ist die der Sittlichkeit, und eine andere schlechthin nicht.

Ad b. Wie bildet sich dieses Bewußtsein? als der für alle Ewigkeit, einmal für immer, gefaßte Wille: Ich will schlechthin meine Pflicht, wie sie sich auch aussprechen wird, will sie um der reinen Form willen, weil sie meine Pflicht ist. Wie sich meine Pflicht in alle Ewigkeit hin aussprechen wird, weiß ich nicht; das Wollen derselben aber, wie sie sich auch aussprechen möge, habe ich jetzt in dem Einen Willen, stets die Pflicht zu wollen, vorausgenommen. Das besondere Wollen muß aus diesem Einen Willen in alle Ewigkeit fort hervorgehen, als sein Accidens und ihn entwickeln, eben so wie sich die besondere Gestalt meiner Pflicht aus dem Einen Pflichtbegriffe überhaupt in alle Ewigkeit fort entwickeln wird.

Hierdurch ist alle künftige Freiheit und Willensbestimmung schlechthin unmöglich gemacht; so wie Etwas als Pflicht sich zeigt, so thut es das vorausgesetzte Ich schon zufolge der einen ewigen Selbstbestimmung, dergleichen immer zu thun, und aufzuheben alle leere Zeit. Klare Erkenntniß und Handeln ist sonach immer Ein Schlag, mit Nothwendigkeit, kraft dieses Einen Willens.

Jener Eine, substante, und rein formal auf die Pflicht, nicht auf ihren Inhalt gehende Wille ist freilich, wie wir wissen, nicht das Produkt des Ich, sondern es ist die Erscheinung des Begriffs, und sein sich Machen zu einem solchen Ich. Aber gerade dies bürgt für die Ewigkeit desselben. Ein solches Ich, könnte es wohl doch vielleicht seinen Willen im Verfolge der Zeit ändern? Freilich, wenn es der Wille des Ich wäre. Aber dieser Wille ist die Erscheinung des absoluten Einen, ewig sich gleichen Begriffs, der in gar keiner Zeit ist. — Würde dieser Wille jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie da gewesen wäre, sondern man nur durch einen Irrthum des Urtheils es sich eingebildet hätte, daß er da sei.

Es ergiebt sich uns daraus eine neue Formel: **das wahre Ich muß sich erscheinen mit einem absoluten Willen der Pflicht, welcher alles besondere Wollen schlechthin aufhebt.** Dieser Wille muß seine Persönlichkeit, sein Charakter sein, aus welchem allein er lebt, und woraus alles sein anderes Leben nur als Erscheinung dieses Charakters abfließt. Ohne seine (des Ichs) Vernichtung kann dieser Wille nicht aufgehoben werden, denn er ist sein wahres Sein.

Lassen Sie uns diesen Willen durch Gegensatz noch deutlicher machen.

Es kann geschehen, daß in das bis jetzt aufgestellte Ich vom zweiten Charakter, das seine leere Zeit sich bildet, beharrend in dem bloß bildlichen Bewußtsein, irgend einmal der Begriff zum Leben durchdringe. — Dies wäre eine einzelne Begebenheit. Ist nun diese dem Ich zuzuschreiben? ist sie seinem Charakter gemäß? Nein, denn es ist ein Neues, nicht nach seiner Regel Eintretendes. Es sind auch da wieder zwei Fälle möglich. Entweder der Begriff bricht bei dieser Gelegenheit mit seinem substantiellen Leben durch, und zeigt sich von nun an als der beschriebene substantielle und ewige und formale Wille; so ist das vorausgesetzte Ich dadurch umgeschaffen, und ein neues geworden, das alte Ich ist vernichtet und untergegangen, und es gilt von ihm von nun an alles bisher Gesagte. Oder das Ich fällt nach Vollendung dieser Handlung wieder zurück in seine Indifferenz; so ist dabei zu bemerken: 1) es war dies nur eine zufällige, nicht zu seinem Charakter gehörige Handlung, darum kann das Ich dieselbe nicht sich zuschreiben, sondern muß sie einer fremden Gewalt beilegen: (wir werden darüber eine Bemerkung machen). 2) Geschah diese Handlung gar nicht um der Pflicht willen, also durchaus nicht durch die Sittlichkeit des Ich. Nur der Eine um seiner Form willen ins Leben aufgenommene Begriff ist Sittlichkeit, nicht aber seine zufällige Erscheinung.

Sittlichkeit also muß **ewiger** und **unaustilgbarer** Charakter sein; außerdem giebt es keine. Es giebt also keine sittlichen **Handlungen**, oder dergleichen. Eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da ist.

Sehen Sie die Sache jetzt wieder von der ersten Formel aus an. Ich sage: Es ist in diesem Zustande der Sittlichkeit ein reales und wirkliches Ich gar nicht vorhanden, und die untersuchte Erscheinung läßt sich darum auch so ausdrücken: **das Ich muß gänzlich vernichtet sein.** Es muß gar kein Ich da sein; denn der Begriff, wie er erscheint, bildet durch sich den Willen und das Thun. Die ganze Ichanschauung ist darum ein leidendes Zuschauen dem Leben des Begriffs, ohne irgend ein in den Faden des Ablaufens eintretendes, und diesen Faden etwa anhaltendes und beförderndes Ich.

Ich will, da auf diese Einsicht Alles ankommt, sie in einer Anmerkung noch klarer darstellen: Eine Icherscheinung, wie die beschriebene, ist ihrer absoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar sicher, es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieselbe, sondern es hat und besitzt sie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja Nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs; dieses entwickelt sich in alle Ewigkeit fort; es selbst darum mit ihm, da es ja durchaus nichts Anderes ist, als dieses Leben. Was ein solches sittliches Ich in jedem Augenblicke ist, ist ja nur, und hat Realität in Beziehung auf eine unendliche Fortentwickelung, und ohne diese Beziehung vermöchte es gar nicht zu sein, darum hat das Ich in jedem die ganze Unendlichkeit mit umfaßt, und im wirklichen Besitze, jedes enthält in sich den Keim aller künftigen Zeit, die sich entwickeln und ihn mit entwickeln wird, da der Begriff nur in ihm zeitlich da ist. Er ist sich bewußt, seiner **Persönlichkeit** ewiger Fortdauer, sagte ich, denn diese ist eben der Begriff, für die Ewigkeit, zufolge seines absoluten Willens. Für ihn giebt es darum nicht etwa ein anderes Leben, sondern nur die Fortsetzung dieses Einen und selbigen in alle Ewigkeit.

Für ihn giebt es keinen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit; in die absolute Ewigkeit, d. i. diejenige Zeitreihe, die schlechthin kein Ende nehmen kann, ist er schon wirklich eingetreten. (Dies ist übrigens keine neue Lehre, sondern die alte, wohlbekannte: Kraft zu haben, das Leben zu haben aus ihm selber; und, wer den Willen Gottes thut, der stirbt nie).

Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht als Leben des Begriffs erscheint, sicher sein der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit; und das Beste, was es erwarten und hoffen kann, ist eben diese Vernichtung und der Durchbruch des neuen, und schlechthin ewigen Lebens des Begriffs, von welchem wir reden. Sein Leben ist schlechthin sterblich, trägt den Tod in sich, weil es ein eigentliches Leben gar nicht ist. Ob nun allenthalben diese Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben, oder in ein absolutes Verschwinden seiner Erscheinung aus dem Systeme der Erscheinung, das wissen wir nicht; haben aber durchaus keinen Beweisgrund gegen die letzte Voraussetzung, und dies läßt sich darthun. Das bloß wissen wir, daß wir Jeden, der das Erscheinungsleben hat, behandeln müssen, als ob er zum wahren Leben bestimmt sei, und darum ihn auch so betrachten, wie sich dies zu seiner Zeit finden wird. (Man hat vergebens so viele Beweise für die Unsterblichkeit gesucht. Einen allgemeinen giebt es nicht. Für seine Person aber kann Jeder unmittelbar wissen, wie es mit ihm steht. Sehe er hin, in sein Selbstbewußtsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewußt ist, oder nicht. Wer sich aber nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, nämlich nach dieser geschilderten, dem ist wohl dieses Sehnen ein Unterpfand derselben. Diese Sehnsucht nun kann man vielleicht durch Belehrung in den Menschen erwecken).

Ich muß hierbei noch eine andere tiefgreifende Bemerkung machen, von der ich wünsche, daß sie Ihnen, bei der Kürze, in der ich mich hier ausdrücken muß, verständlich werde.

Unter dem Scheine der Religion und Sittlichkeit nämlich widerspricht man den aufgestellten Sätzen mit großer Irreligiosität und Unsittlichkeit, und zu kräftiger Beförderung des letzteren: 1) indem man eine solche absolute Heiligung des Willens, und

die Möglichkeit derselben wohl etwa zugiebt (weil man muß) nur nicht in diesem Leben, sondern sie für ein anderes verspart: in diesem Leben könnten nun einmal die Menschen nicht anders als unsittlich und weltlich sein, und sittlich etwa höchstens als Ausnahme, oder auch wohl gar nicht, sondern nur sich nach jener Heiligung sehnen. Einen apriorischen Beweis können sie für diese Behauptung nicht führen. Ein solcher wäre nur möglich aus dem Begriffe des specifischen Unterschiedes der Erscheinung dieses und jenes Lebens, den sie durchaus nicht haben. Also sie können diese ihre Einsicht nur aus der Erfahrung geschöpft haben, und zwar, da sie Andern nicht ins Herz sehen können, die äussere Beurtheilung sich aber wohl nach ihren eigenen Maximen richtet, nur aus ihrer eigenen, welche doch bloß aussagt: daß sie das nicht sind, was sie sein sollen. Und so verhält es sich denn auch in der That. Die Andächtigen dieser Art heben immer mit einer öffentlichen Beichte ihrer eigenen Sündhaftigkeit, und der tiefen Greuel an, die sie von Gott abführen und seiner unwürdig machen. Es kann wahr sein, daß sie so sind, kann aber auch nicht sein, und sie können um ihrer Maxime willen, daß man Gott gefalle, wenn man sich recht niederträchtig vor ihm mache, sich selbst Unrecht thun. Und so möchte ich denn wissen, wo da die gerühmte Demuth, Religiosität und Sittlichkeit liege, wenn sie, ohne sich dazwischen auch nur zu besinnen, daß sie das thun, behaupten, kein Mensch könne besser sein, denn sie, und ihr Verderben sei ja nicht etwa Gebrechlichkeit ihrer individuellen Natur, sondern das allgemeine Gesetz der Menschheit. Sie sind also bescheiden nicht auf ihre Kosten, sondern auf die Kosten des menschlichen Geschlechts. Gesetzt aber auch sie hätten Recht — nicht, in Absicht eines absoluten Gesetzes, denn dergleichen ist, wie schon oben erinnert, unzugänglich, sondern darin, daß bis jetzt kein Menschenkind gelebt hätte, der diesen absolut sittlichen Willen gehabt habe, was nützte es denn doch, dieses zu predigen, einzuschärfen, überhaupt davon zu reden? Ist es ihnen nur darum zu thun, daß Keiner sich für sittlich halte, der es nicht ist; so schärfen sie nur das Kriterium wohl ein, wie wir gethan haben — (wer einmal sündigt, der ist noch nicht sittlich und ein wahrer

Mensch; doch verzweifle er nicht, stehe wieder auf, und vielleicht kommt er nun zur neuen Geburt:) — und lasse die Möglichkeit, sittlich zu werden, stehen. Aber diese ganz zu läugnen, und das vergebene Streben zu unterdrücken, und die Menschen dahin zu bringen, daß sie mit ihrer Erbärmlichkeit, als dem allgemeinen Loose, zufrieden sind, und noch dazu glauben, Gott ein Opfer der Demuth zu bringen, das halte ich für verderblich. Im Gegentheil halte ich dies für das Rechte, das Ideal in aller seiner Schärfe, Klarheit und Bestimmtheit und zwar so lebendig und begeistert, als man kann, hinzustellen, um das Streben der Menschen, ihm gleich zu kommen, wie es sich auch mit der Erreichung verhalte, anzufeuern. Das ist ja das Einzige, was Menschen für Menschen thun können, und das Höchste.

2) Daß der Mensch Nichts sei, und daß, inwiefern er eine Realität hat in der Erscheinung, diese eitel und lauter Unsittlichkeit, Sünde und Verderben sei; daß Keiner, so wenig er sich in der Sinnenwelt selbst gebären konnte, sich wiedergebären kann zur sittlichen Erscheinung, sondern, daß diese Wiedergeburt durch die Kraft des Begriffs oder Gottes geschehen muß; sehe ich so tief ein, als Einer, und ich habe mich bestrebt, es Ihnen klar darzuthun, und auch in Ihnen diese Einsicht zu erzeugen. Darüber also ist kein Streit. Gott aber wirkt gemäß den Gesetzen der Erscheinung eines Ich; denn nur im Begriffe tritt er ein in die Erscheinung, nicht als ein unbegreifliches, mechanisch wirkendes Ding, welches zu denken wahre Abgötterei ist und Lästerung. Das Grundgesetz aber eines Ich ist Freiheit: was Gott wirkt, oder der Begriff, muß darum unmittelbar erscheinen, als gewirkt durch eigene Freiheit (ungeachtet man freilich wissen soll, daß diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit sei). Ferner: die Bestimmungsgründe der Freiheit sind Begriffe, Vorstellungen, Belehrungen, die mit der Bestimmung der Freiheit gleichfalls in einem begreiflichen Zusammenhange stehen müssen. Dies nun müßte man den Menschen sagen: du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art; dann arbeitet an dir Gott, und treibt in dir sein Werk. Von dieser Freiheit und Verständigkeit aber sie abziehen, und sie an den Gebrauch von Mitteln weisen, die auf eine geheimnißvolle und schlechthin unbegreifliche Art die Heiligung hervorbringen sollen, ist verkehrt; dies bestärkt den Menschen in seiner Trägheit, und nimmt ihm eben die Klarheit, die das Vehikel ist aller Sittlichkeit, unter welcher heiligen Autorität, und unter welchem Vorwande es auch getrieben werde. Was unverständlich ist, und gegen die Freiheit, ist sündlich und unsittlich, wo man es auch gefunden zu haben glaube.

Ja, wendet man da gewöhnlich ein, es kann Manches über der Vernunft liegen, ohne deshalb wider die Vernunft zu sein; und solch eine sinnlose Formel sagt nun Einer dem Andern nach! Zuvörderst sollten sie nicht sagen: über der Vernunft, sondern über dem Verstande, über die Denkgesetze hinaus. Die Behauptung aber, daß ein Verhältniß und Zusammenhang über den Verstand hinaus liege, ist schnurstraks wider den Verstand; denn der Begriff, als ein Bild der Gesetzmäßigkeit und des Zusammenhanges, soll durchaus sich selbst klar sein und begreiflich und durchsichtig. Man kann tolerant sein gegen den Aberglauben, so lange er bloße leere Spekulation bleibt; wenn er aber praktisch wird, und über den Gebrauch von Zaubermitteln von dem Gebrauche des rechten und wahren Mittels abhält, wäre die Duldung Verrath an der Sache der Menschheit. Daß dies noch immer kein Ende nimmt, davon ist der Grund der, daß man noch immer nicht versteht, selbst das Christenthum noch nicht. Ich habe darum diesen Beitrag zum Verständnisse liefern wollen. —

Lassen Sie uns den Gegensatz gegen das sittliche Ich noch näher beschreiben.. Das bloße Bild des Lebens des Begriffs, tritt heraus als Ich: das Ich erscheint darum als machend seine eigene Zeit, für jetzt, da wir noch kein eigenthümliches Princip seiner Zeitfüllung haben, eine leere Zeit, ohne Leben, Wollen und Thun. Das Phänomen eines solchen Ich ist das der Gleichgültigkeit, der Erstorbenheit für das Gute.

Daß der Begriff also erscheinen kann, es eine solche Stufe seiner Entwickelung giebt, ist aus dem Systeme klar. Man kann darum sagen: der Mensch ist von Natur, welches eben so viel

bedeutet als: das Ich, als ein reales, ist träge und erstorben für das Gute.

Hierin ist die Behauptung Kants von einem radikalen Bösen gegründet. Das Ich ist auf diesem Standpunkte der Reflexion Natur, sich gegebenes formales Bild der Erscheinung; dieser Reflexionspunkt selbst ist als ein nothwendiger anzusehen. —

Aus dieser Trägheit zum Guten entsteht die Angewöhnung, und der Hang, bei dem Gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch hat seinen Schlendrian, und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Selbst die Regelmäßigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts Anderes als dieser Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe, sich loszureißen, und bedarf einer steten Wachsamkeit über sich selbst, um nicht wieder in die gewohnte Trägheit zurückzufallen.

(Aus dieser Trägheit entspringt zunächst Feigheit, d. i. die Trägheit, in der Wechselwirkung mit Andern Freiheit und Selbstständigkeit für die Darstellung des Begriffs zu behaupten; die Kraftanwendung, die die Behauptung der Freiheit gegen Einen, der ihm stärker dünkt, kosten würde, scheut man, und giebt nach. Und eben hierin liegt der Erklärungsgrund sowohl der physischen als der moralischen Sklaverei unter den Menschen. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir Jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schneller seiner Anforderungen mich zu entledigen. Aus der Feigheit entsteht das dritte Grundlaster der Menschheit, die Falschheit. Der Mensch kann seine Selbstständigkeit und Freiheit nicht so ganz verläugnen, und einem Andern aufopfern, wie er wohl vorgiebt, um der Mühe, sie im offenen Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu sein. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet sein wird. Alle Falschheit, Lug und Tücke kommt durch die Unterdrückung in die Welt, nur der Feige ist falsch, der Muthige lügt nicht).

Das Ich auf diesem Standpunkte sieht wohl das Gute ein, aber es läßt es eben stehen, als ihm nichts verschlagend und geht seinen Weg. Und dieses ist noch das Beste, was man von ihm sagen kann. Späterhin liegt in dieser Trägheit sogar ein Princip des Widerstandes, weil das Sittengesetz als ein neues Begründendes, und ihn somit in seinem alten Geleise Störendes eintritt. Man kann annehmen, daß der Begriff allenthalben, wo er sich entwickelt, durch diese Stufen hindurch gehe.

Warum nun aber? Die Form der Sichtbarkeit bringt dieses mit sich: der Begriff muß sichtbar werden in seiner eigenthümlichen Lebensentwickelung und Erzeugung und einen terminus a quo dazu haben und einen Gegensatz. Warum er nun auf einem Punkte so lange verharrt in dieser Stufe, da es für die angeführte Sichtbarkeit nur eben des Berührens dieser Stufe bedürfte, das ist schlechthin unbegreiflich, indem hierbei nicht von einem Gesetze des Zusammenhanges eines Faktums, sondern von einem absoluten Faktum die Rede ist, welches dem Verstande etwas in den Zusammenhang Aufzunehmendes erst giebt.

Es ist hier der Ort, ein früher gegebenes Versprechen zu lösen. Wir fanden: der Begriff erscheint mit dem formalen Charakter des Gesetzes, und diese Gesetzmäßigkeit wird Motiv des Wollens; das sittliche Ich will schlechthin, weil es soll; dies hat sich nun jetzt an dem Einen absoluten Willen bestätigt: dieser geht überhaupt auf die bloße Form des Soll, der Pflicht, mit Abstraktion von allem Gehalte; und er hätte gar kein Objekt, und wäre gar kein bestimmtes Wollen, wenn es nicht diese allgemeine Form des Soll zum Objekte hätte. Anderwärts habe ich gelehrt: für die rechte sittliche Gesinnung giebt es kein Soll, und es sei schon ein Beweis der unsittlichen Gesinnung, wenn dieses Soll den Menschen treiben und bewegen müßte. Da ich dies nun nicht als einen Widerspruch zurücknehmen, sondern behaupten will; so sehen Sie wohl ein, daß dieses Soll in beiden Sätzen in einer zwiefachen Bedeutung genommen werden müsse.

Versetzen Sie sich dazu in den Standpunkt eines besondern sittlichen Gebotes, und beziehen Sie auf dieses die beiden beschriebenen Icherscheinungen mit der Voraussetzung, daß auch das

letztere, das reale Ich, wolle und thue das Geheißene. Offenbar ist bei dem ersten, dem sittlichen Ich, welches schon den absoluten Willen hat, seine Pflicht eben, wie sie sich auch aussprechen möge, zu wollen, das besondere Soll, von welchem dieser Inhalt x begleitet ist, nur Erkenntnißgrund des zu Wollenden, keineswegs Motiv und Antrieb, es wird kein Wille in der Zeit durch dieses Soll, denn dieser Wille ist schon, als ein auf alle Pflicht, und darum auch auf diese gehender. Dagegen bei dem Ich anderer Gestalt wird das Wollen, und es wird zufolge dieses, den Inhalt x begleitenden Soll, als etwas Neues, gegen die Regel des Ich Laufendes, wie oben gezeigt worden ist. Die doppelte Bedeutung des Soll ist darum die: das Soll in seiner reinen allgemeinen Form ist allerdings Gegenstand eines sittlichen Willens; wo aber das Soll eines besondern Inhalts Motiv des Willens wird; da ist klar, daß der allgemeine gute Wille noch nicht da ist. Eine Reihe von Willensakten der ersten Art ist ein ununterbrochener Abfluß der Entwickelung des Begriffs: die der zweiten Art, falls es eine solche giebt, hat discrete Momente, gebildet durch die Unbestimmtheit und Differenz des Ich und durch die dieselbe überwindende und vernichtende Causalität des Soll. Der Wille wird in aller Zeit fort, weil die Indifferenz des Ich fortdauert in aller Zeit. Diese Indifferenz aber ist etwas Unsittliches; das Ich ist sodann nicht reines und lauteres Leben des Begriffs. Es ist ein ewiges Vernichten des Ich, und Wiederaufleben eines neuen, ein fortwährendes Streben. So hat Kant die Sittlichkeit allerdings beschrieben, und darin hat er Unrecht; darum mußte ihm auch manches Andere, z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit, dunkel bleiben, die er wohl in seine Theologie, die schwächste Seite seiner Philosophie, verwiesen haben mag. In der von uns als Sittlichkeit aufgestellten Reihe wird der Wille gar nicht mehr, sondern er ist, und verändert nur seine Accidenzen: und so ist denn das Soll nur einmal Motiv gewesen und wird es in Ewigkeit nicht wieder.

Gehen wir jetzt weiter in unserer Begleitung des sittlichen Willens durch das System der Bildlichkeit hinab.

Das Ich, als Leben des Begriffs, ist nicht nur Grund einer formalen Zeit, eines Ablaufens von Successionen, sondern es füllt auch die Zeit aus mit einem Produkte aus sich selbst, eben dem Abbilde des Begriffs in der objektiven Welt.

Lassen Sie uns jetzt scharf diesen Unterschied fassen: der Begriff an sich ist reines Bild, in sich geschlossen und vollendet: nur dadurch, daß er im Bewußtsein ein Leben bekommt, ein Ich wird, erhält er ein Abbild. Seine Ichform darum ist der Grund, daß r bekommen muß eine Objektivität, sein Abbild; und man kann darum überhaupt sagen: das Ich ist der Grund einer objektiven Welt, und einer Zeitfüllung durch sie.

(Ich habe oben gesagt: der Begriff ist in sich vollendet, ein klar und bestimmt Ausgesprochenes, Geschlossenes, dem Nichts zuzusetzen ist, und das keines Anderen ausser sich bedarf. Woher denn nun die Forderung eines ihm entsprechenden Objektes, und wozu dieses? Warum ist es nicht genug, durch Erkenntniß das Uebersinnliche begriffen, und dadurch allerdings sich zu seinem Bilde gemacht zu haben, warum bedarf es nun auch noch eines Thuns? Das Leben des Begriffs, dies, daß es ein absolutes Leben ist, bringt dieses mit sich: Leben aber ist er nur in der Form des Ich, des Selbstbewußtseins (der Reflexion). Der Begriff ist Leben, durchaus nicht Tod, nie abzusetzen in einer geschlossenen Form, darum ein unendliches, eben sich forterkennendes. Darum muß sein Objekt ihm gegeben werden, weil nur dadurch das Leben zum Stillstande gebracht wird, um in einer neuen Form wieder als Leben einzutreten. Nur nach Vollendung der nächsten Aufgabe stellt sich darum die neue).

Dies ist das Ich, als wirkliches Leben des Begriffs, das sittliche. Nun muß aber das Leben des Begriffs im Bewußtsein einmal vorkommen als entstehend, d. i. als das schon objektiv wirkende Ich umbildend in das Werkzeug seiner, des Begriffs, objektiven Schöpfungen. Das Ich, noch nicht als Leben des Begriffs, sondern als bloßes Bild desselben, muß erscheinen nicht bloß als todt und träge und indifferent, wie in der vorigen Be-

trachtung es erschien, sondern als in der That wirkend und Ursache seiend ohne den Begriff, als frei im eigentlichen Sinne, des aus sich, von sich, durch sich, als absolutes freies Princip durch sich.

Freilich ist, wie sich versteht, auch ein solches Ich Bild des Begriffs, nur nicht des Lebens, sondern eben ein Bild der Form seines eigenthümlichen Lebens überhaupt.

Soviel, um Ihnen nur die neue Sphäre der Untersuchung anzuweisen. Jetzt wollen wir tiefer hineingehen in die Ableitung des Punktes, auf den es ankommt; die Untersuchung erfordert Schärfe, und ist ganz neu. Aber gerade weil sie neu ist, läßt sich von ihr auch eine neue Klarheit über den ganzen Gegenstand versprechen.

Bekanntlich ist jenseits des sittlichen Bewußtseins die Empirie. Man sehe nun, das gesammte Sehvermögen sei auf diese beschränkt; so würde, was auch etwa an sich jenseits der Empirie angenommen werden möchte, dieses doch niemals eintreten können in das Sehen, weil eben kein Vermögen, es zu sehen, da wäre. Wer darum ein Sittliches innerhalb des Bewußtseins behauptet, behauptet ein besonderes, ausserhalb des empirischen liegendes Sehvermögen für das Sittliche. Und zwar soll dieses Sehvermögen das Empirische und Nichtempirische unterscheiden, beide im Gegensatze durch einander charakterisiren, also dieses Sehvermögen ist ein Vermögen des Begriffs.

Das Ganze zusammengefaßt (stellen Sie diese Revision mit mir an) heißt: das absolut und schlechthin gesetzte Sehvermögen führt bei sich den Begriff, den Grundcharakter der Empirie, unter dem es alles Empirische subsumirt; aber diesen nicht als den des allein Sichtbaren, sondern es führt zugleich bei sich den entgegengesetzten Begriff eines Andern, gleichfalls sichtbaren, das nicht Empirie sei: nicht Empirie, d. h. nur, jenseits dieses Gebietes liegend. Dies ist vor der Hand genug. Unabhängig von aller Erscheinung des Begriffs ist gesetzt seine Sichtbarkeit und Begreiflichkeit, sei es auch nur durch den Gegensatz mit der Empirie. Das absolute Auge, Sehvermögen, Verstand, ist gleich

also gesetzt, daß es auch dieses Ueberempirische sehen und erkennen könne.

Alles Sehen aber ist Sehen des Sehens, sich Sehen. Alles Sehen ist niedergelegt in der Reflexibilität. Das Ich muß sich darum sehen können, als sehend ein nichtempirisches, und da es überall nur sich sieht, es muß sich sehen können als sehend sich als ein nicht empirisches. Dieses Können muß schlechthin mit dem faktischen Wissen unmittelbar gegeben sein, und so eben in der allgemeinen Reflexibilität liegen. Denn innerhalb des Sehens wird wohl weiter bestimmt, aber nicht geschaffen.

Wie tritt nun diese absolute Sichtbarkeit des Nichtempirischen ein im wirklichen empirischen und faktischen Wissen? Welches ist in der Empirie dasjenige Princip, wodurch sie ihre Unvollständigkeit, als ganzes Wissen, und ihren Zusammenhang mit einem höheren offenbart?

Lehrsatz aus der Logik. Die Empirie ist die Darstellung der Bildlichkeit, der Sehform überhaupt und rein, an einem Objekte überhaupt, aus einem Subjekte überhaupt. Damit ist die Empirie geendet. Dazu bedarf es nun aber nur eines Subjekts. Wie findet sich denn nun das in der Empirie? Es findet sich eine Summe von Subjekten, Ichen, eine Gemeinde derselben; diese findet sich eben schlechthin faktisch und im faktischen Sehen, das ohne alles Zuthun der Freiheit Jedem wird, und Keiner ändern kann. Hierin also überschreitet das Faktum der Empirie ihren Begriff, und es zeigt sich, daß sie nicht nur sichtbar mache das Sehen, was sie nach ihrem Begriffe allein sollte, sondern auch ein schlechthin Sichtbares, das da ist, und schlechthin ist in der Form des Sehens: eine Gemeinde von Ichen. An dieser ist das Ueberempirische, ein Sehen, welches nicht leer ist, sondern mit einem absoluten Gehalte, wirklich und in der That allen Augen offenkundig dargestellt. Sehen muß es eben Jeder: daß es Jeder auch verstehe, so wie wir eben den Verstand und Begriff davon entwickelt haben, ist ein Anderes. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung. Es ist theils ein Empirisches, Darstellung der leeren Form eines Sehens. Insofern ist es allen übrigen schlechthin gleich, indem die

bloße Form des Sehens überall sich gleich ist; da wäre es an Einem Subjekte genug. Theils ist es Etwas an sich, ein Glied der Gemeinde. Von dieser ist bis jetzt auch nur bekannt ihr leeres formales Sein; keineswegs noch ihr inneres und qualitatives, was nur in einem Leben sich sichtbar machen könnte, da dieses allein die Grundform aller Sichtbarkeit ist. So viel aber ist klar, daß, da diese Gemeinde ein aus solchen Individuen zusammengesetztes organisches Ganzes ist, jedes Individuum seinen Antheil an jenem Sein und Leben der Gemeine haben werde, worin schlechthin kein anderes ihm gleich ist; seinen *individuellen Charakter*, also, so wie das Ganze, so jeder Einzelne sein werde ein wahrhaft reales (wenigstens im Gegensatze der leeren Empirie) Leben aus sich selbst heraus, das da vielleicht auch wird erscheinen können, wie wir dies weiter untersuchen wollen.

1) Das Ich muß erscheinen als selbstständig und durch sich die Zeit ausfüllend, als selbstständiges Princip objektiver Vorstellungen.

Also muß es erscheinen, ehe das Leben des Begriffs in ihm begonnen hat, weil dieses Leben erscheinen muß als *irgend einmal* in der Zeit beginnend. Der Mensch muß demnach eine Causalität haben, unabhängig von Sittlichkeit, auch nicht sittlich leben und wirken können, ausserdem könnte er es nicht sittlich.

2) Woher sollen wir in dem uns bekannten Systeme der Erscheinung eine solche Causalität nehmen? In dem Wissen, welches schlechthin ist, dem empirischen, muß Etwas erscheinen, das sich aus dem Begriffe der Empirie, daß in ihr bloße und reine Bildlichkeit gebildet werde, nicht begreifen läßt, das darum als ein überempirisches, als ein sichtbares an sich, nicht als bloße Sichtbarkeit, gedacht werden müsse. Ein solches ist die Gemeinde der Individuen, und jedes Glied in derselben; denn für die Darstellung des bloßen formalen Seins wäre ein Subjekt hinlänglich. Jedes Individuum ist darum ein doppeltes: theils, das bloß empirische Bild eines Sehens, und insofern sind alle Individuen schlechthin gleich, es ist bloß das wiederholte und mehrmals gesetzte selbige in allen: theils ein Theil des wirklich

und realiter in dem Sehen Seienden, und insofern ist es selbst etwas Reales, nämlich ein Theil der realen Erscheinung.

3) Mißverstehen Sie mich nicht. Es erscheint in der Individuenwelt nicht, *wie* die Erscheinung ist, sondern *daß* sie ist, daß Etwas, das nicht *bloßes* Sehen ist, und das an sich unsichtbar ist, sichtbar ist in dem Sehen. Es wird eben sichtbar in jener Individuenwelt. Das: *wie* erscheint eben erst in der sittlichen Welt.

4) Wie erscheint nun dies Verhältniß? Das reale Ich ist Princip. Die Gemeinde der Individuen überhaupt, und jedes einzelne Glied derselben müßte darum erscheinen in wirklicher Erscheinung als Princip, d. i. als *wirkend* objektiv.

Es ist dies ein wichtiger Satz: das *Reale* (das relativ Reale, im Gegensatze des bloßen Sehens, denn daß es Erscheinung ist, wissen wir, und daß im wahren Sinne ein absolut Reales nicht ist denn Gott:) — kann in dieser Realität nur erscheinen als Princip seiend, darum und weil die Realität nur in der Ichform sich erscheint; dieses Ich aber nur als Ausdruck des bloßen Sehens als *seiend* erscheint, darum zum Gegensatze in der *Realität* als Princip erscheinen muß.

Das objektive Principsein ist darum lediglich eine *Erscheinungsform*, Form der Sichtbarkeit der Erscheinung als einer realen. —

Wie soll nun das individuelle Ich als wirkliches Princip erscheinen? Kann das Ich, wie ich es hier im Allgemeinen nennen will, erscheinen als principium essendi der objektiven Welt? Nein, denn das Reale bestimmt ja nicht die Erscheinung, setzt nicht durch sein Bestimmen die Bildlichkeit, sondern wird selbst bestimmt durch dieselbe. Also das Ich kann, da es doch als Princip erscheinen soll, nur erscheinen, als dieselbe weiter *bestimmend*.

Auf welche Weise? (Wir recapituliren hier nur anderwärts her bekannte Sätze). Das Ich überhaupt in jeder seiner Formen ist in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Seins auflösend: analytisch. Es müßte darum Princip sein in dieser Mannigfaltigkeit. Aber es ist realiter und wirklich Princip in Beziehung

auf sie, heißt: es ist Urheber einer **neuen Ordnung** der Mannigfaltigkeit.

5) Die Realität und das bloß Empirische erscheinen in derselben faktischen Ansicht, und in demselben Einen Ich absolut vereinigt, das empirische Sein fertig; und das reale Princip fertig. Die abgeleitete Ordnung des Mannigfaltigen muß darum eine solche sein, die aus dem bloßen Gesetze des Seins nicht folgt, und sich nicht ihm zuschreiben läßt, sondern bloß dem Ich. Der Charakter des **Naturprodukts** und des **Freiheitsprodukts** ist durchaus verschieden, und jedes trägt seinen eigenen Charakter, der sich nicht vertauschen, verwechseln und verkennen läßt. Beides liegt in dem bloß faktischen Wissen: es sind darum nicht erlernte und erzeugte, sondern absolut ursprüngliche Begriffe. Also es müßte eine Ordnung sein, die nur dem Ich zukommen kann.

Ehe es darum zur Erscheinung des sittlichen Lebens kommt in irgend einem Individuo, wird dasselbe dargestellt in wirklicher Erscheinung als Princip irgend eines Ordnens, als wirkend eben, und freie Ursache.

Dieses sein Principiat besteht, und ist eine allgemein gültige objektive Anschauung für ihn und alle anderen Individuen: denn es ist die Erscheinung des Einen Realen in der Empirie. Die Wirksamkeit für ein gewisses Ordnen ist bedingt durch den Begriff einer solchen Ordnung, den **Zweckbegriff**; dieser ist wieder bedingt durch den Begriff der im faktischen Sein der Welt gegebenen Ordnung; eine gewisse Entwickelung des Begriffs geht darum der Wirksamkeit nothwendig voraus.

Das Ich ist also Princip einer Ordnung, habe ich gesagt, die den Charakter des Ich, der Geistigkeit trägt, und durch welche sich dieses in der That als etwas Selbstständiges und in sich Seiendes, nicht als ein bloßes Produkt der Sinnenwelt offenbart. Die ganze Absicht des Unterrichts ginge verloren, wenn dies nicht klar geworden wäre.

Das Ich ist eines Theils Darstellung des empirischen Sehens, und insofern Naturprodukt und Naturding. Da ist es regiert durch einen **Trieb der Selbsterhaltung**, zufolge dessen es auch zu handeln scheint, aber nimmermehr ist es da frei und

selbstständig und Etwas **an sich**, sondern es ist eben ein natürliches Sein. Von diesem Wirken unter der Herrschaft des Naturtriebes reden wir hier nicht.

Es ist andern Theils Darstellung des **Realen** in der Erscheinung, und insofern ist es Trieb, und möglicher Weise Handeln für eine in den Naturgesetzen nicht begriffene, und durch dieselben nicht geforderte Ordnung, die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbstständigen Sein liegt, und durch dasselbe gefordert wird. (Wollen Sie Beispiele, so gehen Sie die Kantsche Lehre von der Aesthetik in der Kritik der Urtheilskraft durch, der sehr fein beobachtet und scharfsinnig combinirt hat, ungeachtet er die Sache nicht im ganzen Systeme übersah. Ordnung soll sein: sie gefällt; dem Gebildeten nämlich, wovon sogleich).

6) In dieser beschriebenen Erscheinung einer übernatürlichen Ordnung macht sich sichtbar das Reale der Erscheinung lediglich nach den Naturgesetzen eines faktischen Wissens überhaupt, welches wir eben als ein Gesetz der Gesetzlosigkeit kennen, und des Ungefährs. Es wird darum wohl zuvörderst Niemandem einfallen, daß das Ich wirklich und in der That Princip sei dieser Entwickelung, sondern es ist nur **Reflex** der Entwickelung des Unsichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit, und diese geht nach keinem Gesetze. Das Individuum entwickelt sich zuerst als bloßes Naturwesen zur Fertigkeit der Selbsterhaltung: sodann als ein Ich an sich, seinem geistigen Wesen nach, zuvörderst zu einem Grade von Erkenntniß solcher geistigen Begriffe, und der Zweckmäßigkeit der Natur für sie; sodann zu einem Grade von Fertigkeit sie auszuführen. Dadurch erhält nun das Individuum zuerst seinen **individuellen Charakter**, der nothwendig ein geistiger ist, aus der Sphäre der eben beschriebenen Begriffe. a) Das bloß empirische Ich hat keinen Charakter, sie sind alle sich gleich, denn sie sind Natur. Alle haben den einzigen Zweck der Selbsterhaltung, fliehen den Schmerz, wollen sinnliches Wohlsein. Höchstens haben sie einen Standpunkt im Raume und in der Zeit. b) Jener Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern er entwickelt sich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Gesetzen. Das Beste dabei thut die menschliche Gesell-

schaft, die sich selbst zum Begriffe erzieht. Warum nun diese Erziehung hier nicht anschlägt, dort aber, und in Andern andere Resultate liefert, das ist unbegreiflich.

7) Zufolge dieses Charakters ist nun das Ich, unabhängig vom Sittengesetze, und vor dem Erwachen desselben, selbstständiges Princip in der objektiven Welt, von einem Solchen, das seinen Charakter ausspricht; und so ist denn die Gemeinde aller Individuen, inwiefern sie sich zu diesem höheren geistigen Dasein entwickelt haben, selbstständiges Princip eines solchen Produktes, das ohne dieselbe, durch die bloße Natur gar nicht da wäre, und zeigt sich so, als etwas Anderes, denn die Natur, und da diese Nichts ist, als Etwas an sich.

An diesem Charakter nun, und den materiellen Inhalt desselben hat der Pflichtbegriff, falls er erscheint, einen Stoff, an den er sich halten, aus dem er seinen Gehalt entlehnen, und ihn weiter bestimmen kann, und wir haben neben der Frage, woher wir eine Causalität des Ich erhalten sollen, noch eine andere mit beantwortet, über den Stoff, an den sich das Sittengesetz mit seinen Geboten wende.

8) So viel im Allgemeinen: nun zur Uebersicht des Zusammenhanges.

Ehe wir aber weiter gehen, ist es nöthig, den Begriff dieser geistigen Ordnung und dieses geistigen Zweckes, den wir im Obigen nur angedeutet und negativ beschrieben haben, — als kein *Naturzweck*, — bestimmt anzugeben.

Fassen wir die Sache gleich in ihrem höchsten Punkte.

Eigentlich ist es die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit, die in dem angegebenen natürlichen Bestandtheile des faktischen Wissens sich offenbart als das Sein an sich. In Individuen ist diese zerrissen nur durch die Form des Bewußtseins, (der *Genesis*, als der Form der Anschauung), indem, aus hier nicht anzuführenden Gründen, diese Gemeinde, nur in der Form des individuellen Bewußtseins, *mittelbar*, keineswegs aber unmittelbar ein Bewußtsein hat. Als Gemeinde darum muß sie sich offenbaren, wenn sie sich offenbaren soll als etwas Reales. *Das einzige Kriterium darum, an welchem die Er-*

hebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird, wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrirender Theil erscheint. Dagegen das Natur-Ich sich betrachtet als allein, die einzige Seele seines Weltsystems (woran es nach der obigen Bemerkung, daß zu der Natur als Natur überhaupt nur ein Subjekt und ein Objekt gehöre, ganz recht hat). Etwas *an sich* ist das Ich nur als *Theil* des Ganzen, und in der Ordnung des Ganzen; denn nur das Ganze ist an sich. Was darum die Begriffe anbelangt, so legt sich das Ich als ein reales dar in solchen, die sich schlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten, und welche es denken kann, nur inwiefern es sich als Bild des Ganzen faßt. Giebt es solche? Allerdings. Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich *allgemeingültig* ausspricht, setzt die Vernunft als ein allgemeines sich selbst gleiches, und Keiner sieht einen solchen wissenschaftlichen Satz ein, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt, und alle Individualität abgeworfen hat. Jede wissenschaftliche Einsicht wird erworben durch Erhebung zum *Gesetze* über das Faktum der Erscheinung hinaus, zum sichern Kennzeichen ihres überempirischen Charakters. Dagegen isolirt die Erscheinung und scheidet; das bestimmte Objekt kann nur Einer besitzen und genießen, als Gemeinbesitz wird sein Gebrauch vernichtet. — Was ferner das *Handeln* und *Wirken* anbelangt, so muß Alles den Zweck haben, die Einheit der Gemeinde auch in der Erscheinung darzustellen, allen individuellen Charakter, d. i. beschränktes Maas der Einsicht und Kunstfertigkeit, aufzuheben, und allen dieselbe Einsicht und Kunstfertigkeit mitzutheilen; also, daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, die höchste in der Zeit mögliche Geistesentwickelung, und dieser Geist nur in den geschiedenen materiellen Kräften sich wiederholte, so daß alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß darum seine erworbene Erkenntniß nicht für sich behalten wollen, sie als *eigenen* Besitz gar nicht schätzen, und nicht für existirend anerkennen, sondern sie nur für Etwas werth halten, inwiefern sie zu Theil werden soll Allen; eben so muß er Keinem die seinige zum Ei-

genthume lassen wollen, sondern streben, sie sich gleichfalls zu erwerben, und die erworbene Andern mitzutheilen. Eben so muß es sich verhalten mit den praktischen Fertigkeiten, welche hier ebenfalls auf nichts Anderes gehen können, als auf diese Bearbeitung der ganzen Gemeinde von jedem individuellen Punkte in ihr aus. Es versteht sich, daß Alles, was zu dieser allgemeinen Mittheilung bestimmt ist, wirklich geistig und allgemeingültig sein muß: das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte Jeder für sich. Es ist eine Gemeinde von Ichen, bestehend aus a b c d; ihre sinnliche Existenz, die allen gemein ist, abgerechnet. In jedem bricht das Geistige (das Gesetzmäßige) in irgend einer Gestalt irgend einmal in der Zeit durch, wenigstens in denen, die wir hier in Rechnung bringen sollen. Die Aufgabe ist an Jeden, alle Andern sich gleich zu machen, und ihnen gleich zu werden. In einiger Zeit sind sie es darüber, und erwarten nun neuen Durchbruch des Begriffs, um auch diesen wieder zum Gemeinbesitz zu machen. Diese Gleichheit ist Sache ihrer Freiheit. Indessen freilich kommt es darauf an, daß wirklich in Jedem der Begriff durchbreche, und es versteht sich von selbst, daß hier die Freiheit nur die scheinbare ist, denn das wirkende ist die Erscheinung selbst.

Dies giebt uns denn eine Einsicht in den bisher unbekannten Inhalt des Begriffs, oder das Materiale des Sittengesetzes; es versteht sich der bloßen Form nach denn den qualitativen Gehalt kann Jeder, wie sich dies hier auch erst recht klar zeigen wird, im unmittelbaren Bewußtsein finden.

1) Das einzige wahrhaft Selbstständige, innerhalb der Erscheinung, ist die Erscheinung selbst, wie sie ist an sich, als Bild Gottes. Dies ist sie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen.

2) Dieses ihr Sein stellt sich dar als eine Aufgabe; denn sie erscheint eben in der Form eines absoluten Princips. Also der Begriff richtet sich nothwendig an das Ganze und

spricht vom Ganzen. Es giebt im eigentlichen Sinne keine Pflicht des Einzelnen, sondern nur eine des Ganzen, der Gemeinde. Diese Pflicht des Ganzen aber ist die Hervorbringung einer gewissen Weltordnung, welche a priori unbegreiflich ist, da sie unmittelbar sich offenbaren muß, auch in dieser Welt nicht in irgend einem Bewußtsein heraustritt, indem theils die Gemeinde noch nicht vollendet ist, theils unter Andern auch, weil sie noch nicht vollendet ist, immerfort gebildet werden muß. (So weit bis jetzt, in der Folge werde ich darüber eine Bemerkung machen).

3) Diese Aufgabe spricht sich nun nicht aus in einem Gesammtbewußtsein, weil es kein solches giebt, sondern in dem individuellen; hier so, anderwärts anders, nach einem unbegreiflichen Gesetze. Sie spricht sich aber aus im individuellen Bewußtsein als Aufgabe für das Ganze; es wird darum zu allererst Aufgabe an jeden Einzelnen, seine Ansicht mitzutheilen an Alle, und sich anzueignen die Ansichten Anderer; sich zu bilden zur Uebereinstimmung mit dem Gemeingültigen in Anderen, und diese zu bilden zur Uebereinstimmung mit dem Gemeingültigen in ihm. In dieser Lage hat Jeder seinen besonderen geistigen Charakter, die Aufgabe aber ist, daß alle diesen Charakter in Einen verschmelzen; die ganze Gemeinde dastehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dieses Ziel erreicht sein. Denn es ist selbst nur ein Mittelglied zur eigentlichen Sichdarstellung der Erscheinung. Bis es erreicht worden ist, wird durch die Erscheinung nicht dargestellt die aufgegebene Weltordnung, sondern es wird nur gearbeitet an der Hervorbringung ihres Bildes, welches selbst nicht vollendet sein kann, ohne daß die ganze Gemeinde vollendet ist.

Das ist nun der Zustand des menschlichen Geschlechts in diesem Leben, und so unterscheidet sich dieses allerdings gar scharf von einem künftigen, aber nicht insofern, daß es in ihm zu keiner sittlichen Gesinnung kommen könnte, sondern, daß es zur eigentlichen Aufgabe der Sittlichkeit nicht kommen kann. Das gegenwärtige Leben ist Vorbereitung; es ist in ihm gar nicht gegeben der eigentliche weltschöpferische Begriff, sondern es ist nur

aufgegeben sein **Bild**. Nicht das Objekt ist aufgegeben, sondern lediglich die Bildung des Subjekts zum Werkzeuge. Jeder soll an sich und Andern arbeiten; er arbeitet an sich nur, inwiefern er an Anderen arbeitet, und umgekehrt. Es ist eine **Wechselwirkung**, indem ja überall nur von dem Gemeingültigen die Rede ist. Hier zeigt sich auch recht die Nothwendigkeit der **Unsterblichkeit** Jedes, der nur sittlich sich bildet. Das künftige Leben ist ja nur möglich durch die Identität der Individuen, die das gegenwärtige bilden; denn es besteht ja bloß in der Anwendung dessen, was sie hier gelernt haben, in der Verwirklichung des Bildes, das sie hienieden entwerfen halfen. Es kann da Keiner fehlen; denn er gehört als ein Glied zu dem Ganzen, und zu der Aufgabe des Ganzen als Werkzeug. Im Gegentheil aber ist auch das klar, daß ein solcher, der hienieden Nichts gelernt, und nichts allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat, in einer solchen Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt. So weit, als allgemeinen Satz, können wir es wohl aussprechen, daß ein solcher nicht unsterblich ist; und es kann sogar sittliche Zwecke befördern, es auszusprechen: der Anwendung aber auf ein besonderes Individuum müssen wir uns enthalten, und Jeden der Stimme seines eigenen Gewissens überlassen.

Jetzt wieder zurück.

Auf diese Weise kann nun der Mensch, ohne alle Sittlichkeit, auf bloßen Antrieb der geistigen Natur in ihm wollen; er findet sich als ein Geistiges, und diese geistige Natur treibt ihn, sie darzustellen in einer neuen Weltordnung. Das formale Kriterium eines solchen Willens ist: er will, weil er will, eben absolut und schlechthin, wie wir oben sahen. Er sieht ein die Wahrheit, und diese Einsicht wird für ihn Kraft, Wille, Ausführung. Das Letzte wird sie nothwendig; denn ausserdem wollte er auch nicht. Er will, weil er eben will. Dies ist die Hauptsache, um des nachher folgenden Gegensatzes willen. Sein Wollen dieses x ist die Gränze seines Bewußtseins; denn weiterhin ist der Begriff eben nicht zum Bewußtsein durchgedrungen. Er drückt sich vielleicht so aus: er will x, weil es wahr ist, recht ist, sich gehört,

sein soll. — Aber das Erstere sind Urtheile, nicht Willensmotive: durch das Letztere, wenn es nicht etwa das Erstere ist, sagt er nur, daß er eben wolle. Wohl kann es sein, und es ist bei unserer Voraussetzung in der That so, daß das Wahre, Rechte, sich Gebührende in ihm zum Willen, zum kräftigen und regen Leben geworden ist, und daß er gar nicht anders kann.

Das, was er will, ist allemal irgend ein Zustand des Menschengeschlechts; denn der in seinem Bewußtsein durchgebrochene Begriff ist ein gemeingültiger, von der Vernunftgemeinde handelnder; denn wäre er das nicht, so wäre er ein sinnlicher und eigennütziger Zweck, wie wir ihn oben geschildert haben; und ein solcher fiele gar nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Betrachtung. Es kann eine Naturordnung sein, aber er muß sie wollen um des Geschlechts willen, nicht aus Eigennutz: (z. B. Enthusiasmus für Oekonomie;) oder Gesetzgebung und Staat, oder Kunst und Wissenschaft, oder auch Religion, um ihrer theoretischen Wahrheit willen, und als ein Theil der Vernunft-Erkenntniß. Es ist in ihnen Begeisterung; sie sind Helden, sie sind die Wohlthäter des Menschengeschlechts; aber als bewußtlose Werkzeuge, irgend eines einzelnen Begriffs. So denke ich mir viele gefeierte Helden der Geschichte. Muhamed: ein Enthusiast für den Begriff der Einheit Gottes, voll bitteren Hasses gegen die Vielgötterei, wo er sie anzutreffen glaubte; der mit Feuer und Schwert das Bekenntniß dieser Einheit einführt. Andere, die mit Feuer und Schwert die Menschen nöthigen frei zu sein, oder glücklich nach der Weise, die sie ihnen vorschreiben. Sie können Wunder thun, und Berge versetzen: aber es hilft ihnen Alles nichts, denn sie haben die Liebe nicht.

Wenn nun dagegen der Begriff als solcher zum bewußten Leben hindurchbricht, wie fällt sodann die Erscheinung aus? Das Leben auf der beschriebenen Stufe hebt an mit dem bestimmten qualitativen Willen, und geht darin eben auf; diesseits desselben ist Bewußtsein, nicht aber jenseits. Der Begriff, den nur wir

denken, nicht aber ein solches Ich, und Wille und Leben dieses, fallen durchaus zusammen und sind Eins. Er will nicht nach dem Begriffe, zufolge desselben, und diesen zum Motiv habend, sondern er will eben schlechtweg, wie wir uns oben ausdrückten; und durch eine unbekannte Kraft stimmt dieses Wollen überein mit dem Begriffe. Im Standpunkte der **Sittlichkeit** dagegen tritt der Begriff ein ins Bewußtsein, und von ihm unterschieden das Leben; das letztere ferner wird auf den Begriff bezogen, und gedacht als sein Leben; als zu gar nichts Anderem da, als daß es sei dessen Kraft. Es tritt zwischen beiden Ingredienzen, die dort zu Einem concrescirt waren, ein sie unterscheidendes und vereinigendes Mittelglied ein: das Bewußtsein eben, das Bild ihrer selbst und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Vorausgesetzt darum, daß diese Erkenntniß nicht leer und todt bleibe, wegen der auf dem ersten Standpunkte als möglich gesetzten inneren Erstorbenheit, sondern daß sie lebendig werde, und unmittelbar den Willen ergreife, scheint es für's Erste, daß hier dem Inhalte nach dasselbe Leben sei, wie dort, das Ich die Causalität des Begriffes sei, nur mit dem formalen Unterschiede, daß der Sittliche sich selbst vollkommen klar ist, weiß, daß er thut, was er thut, und warum er es thut, dagegen der erste beschriebene ein sich selbst unklares Werkzeug ist.

Aber ich sage, (darauf kommt es mir an, und deswegen habe ich es so scharf unterschieden, und so allmälig herbeigeführt): auch der Inhalt und Zweck des ganzen Lebens wird dadurch ein völlig anderer. Der Sittliche begreift klar, daß das Leben Leben des Begriffs, und zwar des Begriffs überhaupt sein soll, und sein Wille ist

1) laut obiger Beschreibung nicht bloß der, daß diese Gestalt des Begriffes x in ihm herausgebrochen ist, sondern daß der Begriff schlechthin, welche Gestalt er auch annehme, sein Leben erhalte. Für ihn ist der Begriff überhaupt, bestimmt durch seine reine Form, das Soll, in einem bildlichen Begriffe vorhanden; sein Auge ist darum geöffnet und fertig, ihn zu erkennen in jeglicher Gestalt, in der er erscheinen wird. Er will x nicht unmittelbar, sondern mittelbar, und will überhaupt den Begriff,

die Form des Soll. Dagegen ist der erst beschriebene Wille beschränkt und gefangen in dieser Gestalt x, die er darum nicht erkennt für eine **besondere** Gestaltung und Bild des Begriffs überhaupt, für einen Theil eines höheren Ganzen, welches vielmehr seinem Auge schlechthin verborgen ist. Er ist darum unfähig zu jeder anderen Erkenntniß und Beachtung, wenn sein Enthusiasmus nicht darauf gerichtet ist. Dieses ist also das erste Unterscheidungszeichen: der Sittliche will das ganze Pflichtgesetz, der beschriebene Charakter will nur einen Theil desselben, den er für einen Theil gar nicht erkennt, sondern ihn für ein Absolutes hält, weil das Ganze, überdies in seiner Form als Gesetz seinen Augen verborgen ist. Sodann

2) daß der Begriff sein Leben bekomme, will der Sittliche. Das Leben des Begriffs ist aber nicht bloß sein individuelles Leben, sondern das Leben schlechthin aller. **Der Sittliche will darum durchaus die Sittlichkeit Aller.** Wie es im Begriffe liegt, daß er alle ergreifen und machen soll zu einer einzigen Gemeinde; so liegt es in **seinem** Willen, denn sein Wille ist ja der des Begriffes selbst. Wie der Begriff ohne Bewußtsein arbeitet, alle zu ergreifen; so arbeitet der Sittliche, als das bewußte Leben des Begriffs, also mit Bewußtsein. (Es kann im Ich allerdings sichtbar und lebendig werden sein Wesen an sich, über der Erscheinung. Das übersinnliche Ich ist eigentlich das Eine, nicht das individuelle, die Erscheinung Gottes. So gewiß darum ein solches erscheint, ist es ein gemeingültiges, und an alle sich richtendes). Das ist darum der deutlich und mit Einem Worte ausgesprochene materielle Charakter, der Inhalt des sittlichen Willens, **die Sittlichkeit Aller**: — es versteht sich, so lange dies noch Zweck sein kann, in diesem Leben. Ich sage der materielle, wie wir oben seinen formalen Charakter ausgesprochen haben, das Wollen der Pflicht um der Pflicht willen. Aber die absolute Pflicht **Aller** läßt, bis das eigentliche Sittengesetz erscheinen kann, sich nur begreifen als Moralisirung Aller, Erbauung Aller zu einer einzigen sittlichen Gemeinde. Dies ist nun die Liebe, deren ich oben erwähnte. Wir werden über sie, und überhaupt über den aufgestellten materialen

Charakter noch weiter reden. Er ist der einzige Inhalt unserer ferneren Betrachtungen, und der Zweck der bisherigen war, diesen Charakter eben abzuleiten.

Für's Erste nun, um hieraus die Charakteristik des Gegensatzes fortzuführen, folgt dies: Inwiefern nun der besondere Inhalt des Willens = x ein Zustand der menschlichen Gesellschaft ist; so will der Sittliche ihn durch die Sittlichkeit der Gesellschaft und schlechthin nicht auf eine andere Weise. Die Andern sollen es selbst begreifen, daß es so sein müsse, und ihr Wille soll so weit sich reinigen, daß sie es wollen. Diese ihre Aufklärung und Bildung für x ist sein erstes Geschäft, und auf andere Weise soll nach seinem Willen x nicht eingeführt werden. Der auf dem beschriebenen Standpunkte aber will x durch jedes Mittel, weil es ihm eben das Absolute ist, und setzt es auch durch jedwedes, das er nur in seine Gewalt bekommen kann, durch. Er ehrt nicht die Freiheit, d. h. das klare, besonnene Leben des Begriffs, weil er selbst keine hat, und so auch die Bestimmung des Geschlechts zur Freiheit ihm verborgen bleibt. Der Sittliche aber faßt sein Geschlecht nur auf als ein ursprünglich und dem Wesen nach freies: auf etwas Anderes in ihm rechnet er gar nicht, weil alles Andere nichtig ist. Was er ihm zudenkt, denkt er ihm zu durch seine eigene besonnene Freiheit, weil es nur unter dieser Bedingung dasselbe wahrhaft bekommt.

Uebersicht.

Unsere Aufgabe war, die Erscheinung eines sittlichen Willens vollständig zu beschreiben. Dazu mußten wir erst ein Princip haben des Inhalts eines solchen Willens. Dieses ist jetzt gefunden. Der sittliche Wille will für's Erste, — und dieses für's Erste langt hin für das gegenwärtige Leben, und es ist in ihm ein anderes gar nicht zu erkennen, — die *Sittlichkeit Aller*. Dies ist sein einziger Zweck; das Letzte, in allen möglichen Zwecken, die er sich setzen kann.

Wir haben also zwei Kriterien des sittlichen Willens gefunden.

1) *Ein rein formales*: der sittliche Wille will auf ewig den ewigen d. i. den rein formalen Begriff, mit Abstraktion von aller einzelnen Gestaltung, die er bekommt in der Zeit. Diese

Form des Wollens vernichtet die wandelnde Zeitform an dem Begriffe, und stellt ihn dar in seiner über alle Zeit erhabenen Einheit.

2) *Ein qualitativ formales*. Der sittliche Wille will in dieser ewigen Einheit die Sittlichkeit Aller: will, daß alles Leben in der Erscheinung werde Leben des Begriffs. Diese Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt, als die zweite Grundspaltung, und stellt den Begriff in seiner auch über diese Mannigfaltigkeit erhabenen Einheit dar.

Der sittliche Wille ist darum, in spekulativer Hinsicht, die faktisch dargestellte Einheit der absoluten Erscheinung, die da ist ursprünglich. So wie Gott Einer ist, so ist die Erscheinung Eine, nämlich jenseits ihres Erscheinens. Im sittlichen Willen ist sie wiederum eine im Erscheinen selbst. Der sittliche Wille ist darum der Stillstand alles fließenden Erscheinens, indem er, wie schon früher erinnert worden, der Erscheinung einen festen Standpunkt giebt. Von ihm aus fließt ab, ihren Gesetzen gemäß, die Erscheinung; er selbst aber fließt nicht mehr und wandelt, sondern besteht beharrlich über aller Zeit. »Ob Alles im steten Wechsel kreist, es verharret im Wechsel ein ruhiger Geist;« sagt der Dichter, Gott meinend. Aber den soll man auch nicht einmal so personificiren: der sittliche Wille ist dieser ruhige Geist. (Im Vorbeigehen bemerken Sie, auch andere Prädikate, die Gott beigelegt werden, und von solchen, die dafür gelten, ihn noch am Reinsten zu denken, sind Prädikate des sittlichen Willens).

Ehe wir an die Analyse gehen, wollen wir noch einige unbefriedigte Forderungen der Spekulation, Einiges, das die S.-L. dem ganzen Systeme der Philosophie zu leisten hat, das auch schon oben berührt ist, abthun.

1) Der absolute Begriff, d. i. der eigentlich qualitative Inhalt der Erscheinung, das wahrhafte unmittelbare Bild Gottes, tritt nicht heraus in einem Gesammtbewußtsein, weil es ein inneres Gesammtbewußsein nicht giebt, sondern nur im individuellen Bewußtsein. Wie verhält sich nun dieses Bild in jedem individuellen Bewußtsein zum wahrhaftigen und einigen Bilde?

Offenbar ist es ein Bild jenes Bildes, und zwar ist das Bild eines jeden besondern Individui von denen aller übrigen unterschieden, nach dem Gesetze der organischen Einheit eines Begriffs aus allen. Wenn alle diese individuellen Bilder durch einander begriffen werden; ihre Einheit und ihre specifische Differenz aus einem Principe klar wird; dann ist das Allen zu Grunde liegende wahrhafte Bild begriffen. Dieses aber ist erst der wahrhaftige Begriff: dieser soll, dem sittlichen Willen zufolge, sein Leben bekommen. Aber er muß für diesen Behuf erst ein Bewußtsein bekommen. Die Form eines solchen Bewußtseins ist beschrieben: alle Individuen ohne Ausnahme müssen die Bilder aller übrigen kennen und mit den ihrigen in einer organischen Einheit begreifen, und nun hätten alle übrigen den wahrhaften Einen Begriff, oder Bild; und dieser könnte nun durch gemeinschaftliche Kraft ins Leben versetzt werden.

2) Aber wie soll es zu der diesen Einheitsbegriff bedingenden *Kenntniß der Bilder* Aller kommen in jedem individuellen Bewußtsein? Das individuelle Bild erscheint in Jedem unmittelbar, und selbst für diese Erscheinung bedarf es großer Vorbereitungen. Dadurch erscheint es nun aber noch nicht Andern: damit es auch Andern erscheine, zu diesem Behufe muß das Individuum nicht in träger und erstorbener Betrachtung verharren, sondern sein Bild *leben*, es *darstellen*, indem es nur dadurch eintritt in den Umkreis der gemeingültigen Erscheinung; was das Erste wäre.

Das individuelle Bild erscheint ferner zuerst in einer beschränkten Zeitgestalt, weil es irgend einmal zuerst erscheinen muß. Würde nun etwa das ganze Leben von dieser beschränkten Gestalt verschlungen, und blind in Besitz genommen; so entwickelte sich dasselbe nicht zu seiner ferneren Gestaltung: dies kann es nur, wenn das betrachtete Individuum nicht blindes Werkzeug bleibt, sondern sich erhebt zu dem Wollen des Pflichtbegriffs in seiner absoluten Form, damit es denselben in jeder Gestalt wollen, und so seine ewig fortgehende Gestaltung entwickeln kann in seinem Leben. Also es kann das individuelle Bild nur dann sich

fortentwickeln, wenn sich das Individuum zu einer sittlichen Gesinnung erhebt. Was das Zweite wäre.

3) Jeder will daher und muß wollen, daß gewiß der Begriff lebt in seinem Wollen, daß es in ihm komme zur Entwickelung des wahrhaften Bildes, des Einheitsbegriffs. Diese ist nur möglich durch die Sittlichkeit aller, mit der seinigen vereint; Jeder muß darum ewig fort wollen die Sittlichkeit aller.

Es liegt darin noch ein Anderes, das wir gleich, als einen nicht unwichtigen Bestandtheil, den die Sittenlehre der Philosophie liefert, hier mitnehmen wollen. Ich sagte: der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems. Der Sittliche muß darum wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er gleichfalls weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben, und durch alle zum Einheitsbegriff erhoben ist. Er weiß darum, daß es mit dieser Welt, in der stets neue Individuen zu ihrer Bildung in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müsse, in der das nun zur Einheit vollendete Geschlecht sein eigentliches Geschäft treibt, das nun zur Erscheinung gekommene wahre Bild zu realisiren; zu der Welt, um welcher willen die gegenwärtige, als Bedingung ihrer Möglichkeit, allein da ist. Das sittliche Bewußtsein ist Bewußtsein der *Welt an sich*. Diese ist die Erscheinung des *absoluten* Bildes: die gegenwärtig gegebene ist das nicht, und kann es nicht sein: indem in ihr das Bild gar nicht erscheinen kann, sondern nur das stets unvollendete Bild des Bildes. Wie vermag sie darum doch zu sein? Sie ist eine der unteren Stufen der Sichtbarkeit, und die Bedingung der Möglichkeit der wahren Welt an sich: und sie vermag selbst da zu sein nur, inwiefern jene ihr zu Grunde liegt. Der sittlichen Erkenntniß geht darum das gegenwärtige Leben allerdings als ein gegenwärtiges und vorläufiges, und die Gewißheit eines künftigen, und der Zusammenhang beider mit ein-

ander auf; und mit dieser Ansicht wird sich denn vereinigen und durch sie berichtigen lassen, was aus anderen Quellen über dieses Verhältniß gesagt wird. Der formale sittliche Wille, schlechthin zu wollen die Pflicht, ist stets möglich; und er ist in dieser Gestalt *ewig*. Das Gesetz selbst aber in seinem Inhalte soll erst durch dieses Leben ausgemittelt werden. Anderwärts: Welten über Welten in einer unendlichen Reihe. Auch dies bleibt wahr, und hat ein anderes Princip, das hierher nicht gehört.

Gehen wir jetzt in den Zusammenhang zurück. Wir fanden:

1) Die absolut formale Sittlichkeit eines individuellen Ich (indem es ausser dieser individuellen Form ein unmittelbar sich bewußtes Leben gar nicht giebt) ist das Aufgehen und Verschwinden des eigenen Lebens in das Leben des Begriffs und zwar dieses Verschwinden nicht als ein Akt in der Zeit, sondern als *Einheit* des Lebens, darum durch den absoluten Willen der Pflicht um der Pflicht willen.

Der Begriff, der da leben soll, ist hierbei vorausgesetzt, als das schlechthin unbekannte, durch kein Denken a priori zu erforschende, sondern dem Bewußtsein, das darauf gerichtet ist, eben als absolutes sich gebend, und wir konnten Keinem eine andere Regel ihn aufzufinden geben, als das: Attendire auf dich.

So wäre denn dadurch die Sittenlehre geschlossen; und für das Praktische wäre auch eine solche Lehre hinreichend. Jenen Sätzen wird durchaus Nichts hinzugesetzt; wir haben den ersten Theil, die *reine* Sittenlehre, geendigt.

2) Es entsteht noch eine zweite Frage: läßt denn nun doch nicht etwa der Inhalt jenes Begriffes sich bestimmen in seiner allgemeinen Form, in einem ihn nach Begriffsgesetzen charakterisirenden Bilde, seinem *allgemeinen* Charakter nach? Dies giebt den zweiten Theil, die *angewandte* Sittenlehre. Der Zweck derselben ist, eine äusserliche allgemein gültige Sittenlehre hervorzubringen, was schon die Mehrheit von Individuen und die Gemeinschaftlichkeit einer Erkenntniß voraussetzt. Wir suchen also ein äusseres objektiv gültiges Kriterium des Begriffs selbst.

Durch gründliche Forschung zerfiel uns die Aufgabe des Sittengesetzes in eine Duplicität. Die Aufgabe für die *wahre* Welt, die nicht ist, aber werden soll, müsse sein die Hervorbringung eines gewissen Weltzustandes, als des göttlichen Bildes im objektiven Sein. Für die gegenwärtige Welt dagegen sei sie die Hervorbringung der Sittlichkeit, d. i. des absolut guten Willens im ganzen Geschlechte, durch welche jenes Ziel einer objektiven Weltschöpfung bedingt ist: also, wenn es uns damit Ernst ist, der Sittliche wolle in dieser Welt nie unmittelbar ein *objektives Sein*, sondern nur einen *Willen* des Andern. Nur dort ist die Aufgabe die Hervorbringung eines Seins; hier fordert der Begriff einen Willen ausser uns. *Das absolut letzte Ziel des sittlichen Willens hienieden ist eine Sittlichkeit ausser ihm.* Das Objekt des Menschen ist immer der Mensch. Ich weiß nicht, ob dies jemals in der S.=L. deutlich ausgesprochen worden ist. Eine Lehre, an welche wir in der Fortsetzung oft genug werden erinnert werden, zeigt sehr deutlich diesen Geist. Gewonnen aber hat dadurch die Deutlichkeit und Einfachheit der S.=L. ungemein.

Wir haben es von nun an lediglich mit der Analyse dieses Satzes zu thun.

Zuvörderst eine allgemeine, durch das Ganze hindurch geltende Bemerkung.

Wir sprechen in diesem Satze aus den reinen frei gedachten Charakter des Begriffs in der gegenwärtigen Welt. Dabei ist zu bemerken:

a) Haben wir Recht, so muß der in der That erscheinende und das sittliche Leben ergreifende Begriff, aber ohne alles Zuthun der Freiheit und des Bewußtseins einhergehen nach diesem Charakter. Unsere Meinung muß darum diese sein: es wird in diesem Leben durch den absoluten Pflichtbegriff nie etwas Anderes geboten, als ein auf die Sittlichkeit ausser uns sich Beziehendes, und diese zum Ziele Habendes. Wer nur wirklich der Stimme seines Gewissens, nach dem formalen Begriffe der Sittlichkeit überhaupt, folgt, dessen Handlungen werden dies immer zum Ziele haben, ob er es nun wisse, oder nicht.

b) Ich sage: ob er es wisse oder nicht. Der aufgestellte Begriff ist einer der wissenschaftlichen Klarheit. Es ist gut und nützlich, daß die Menschen vollkommen klar werden, weil sie dann auch ihre Zwecke bei andern leichter befördern können; aber es gehört dies nicht schlechthin zur Form des sittlichen Willens. Es kann darum jemand sittlich sein, und in diesem Geiste handeln, ohne diesen Geist selbst zu kennen; er kann nicht mit dem Bewußtsein handeln, daß er handle, um Sittlichkeit ausser sich zu befördern; aber er befördert sie dennoch, und seine Handlungsweise, wenn sie erklärt werden sollte, läßt sich nicht anders erklären, denn aus diesem Ziele.

Es ist hier der Ort, dieses aufzunehmen in einen tieferen Zusammenhang. Die ganze gegenwärtige Welt hat keine andere Absicht ihres Daseins, als die Bildung der Menschheit zur Sittlichkeit. Alles, was sich zuträgt durch die dunkle und bewußtlose Erscheinung des Begriffs, desselben Einen, der da Weltgrund und Weltentwickler ist, geht auf diesen Zweck. Freilich nur auf diesen, der freien und bewußten Sittlichkeit: nicht etwa darauf, daß es die Menschen wider ihren Willen und ohne ihr Bewußtsein sittlich machte, eine solche Wirkung wäre unsittlich und widersittlich, sondern darauf, daß es die Menschen brauchen sollen und können für Besinnung und Erzeugung des guten Willens. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; nicht zwar etwa für Glückseligkeit und Genuß, sondern für die sittliche Bildung Aller. Sie ist das erste und unmittelbar faktisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes; Mittel, indem sie das Menschengeschlecht bildet zum zweiten Mittel, oder zum Werkzeuge dieser Erscheinung. Dieses ist sie nun schlechthin, durch innere Nothwendigkeit ihres Seins in der göttlichen Erscheinung und sie kann keine andere sein. In sofern spricht man von einer göttlichen Weltregierung, einer Vorsehung und dergleichen mit vollem Rechte, wenn man nur nicht so anthropomorphisiisch meint, daß Gott in der *Zeit* durch Willen und Gnade für das Beste der Menschheit wirke, sondern ausser und über aller Zeit leitet er die Menschheit durch sein Erscheinen in der Welt.

Ich sagte: die *gegenwärtige* Welt, aber der Wille des

Sittlichen ist dieselbe Welt und derselbe Begriff, nur durchgebrochen zu einem klaren, das Leben leitenden Bewußtsein, er kann darum auch nichts Anderes enthalten, denn auch die Welt enthält, sittliche Bildung Aller. Was in der Weltbegebenheit dunkel liegt und rechnend auf die Reflexion und Besinnung, das liegt in dem Wandel des sittlichen Menschen klar, und der Reflexion und Besinnung aller so nahe gelegt, als es ihr, da mechanischer Zwang nicht Statt finden soll, nahe gelegt werden kann. Jedes Wandel darum soll immerfort erbaulich sein, und erbauen Andere, ob er es wolle oder nicht, weil es gar nicht anders sein kann, und nach einem geistigen Gesetze so ist. Jeder giebt ein lebendiges Zeugniß Allen, die in seinen Berührungspunkt kommen, daß ein Leben, aufgegangen in der Pflicht, möglich ist: er mag das beabsichtigen oder nicht, bloß dadurch, daß er also lebt.

Nochmals: der sittliche Wille in diesem Leben hat stets, ob er es wisse oder nicht, zum Ziele eine Sittlichkeit ausser sich. Dieses Ziel ist nicht etwa zufällig und sich nur so anschließend, sondern es ist allemal wesentlich, und das sichere äussere Kriterium. Du sagst etwa, es sei dir geboten, was du thust. Wir können nicht theilen dein unmittelbares Selbstbewußtsein und die Offenbarungen, die du da erhältst: wir können aber zufolge der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erscheinung dir die Sphäre angeben, innerhalb welcher deine Offenbarungen sich halten müssen. Wenn du z. B. sagtest, es sei dir durch dein Gewissen geboten, Völker zur Strafe für ihre Sünde auszurotten, oder sie mit Feuer und Schwert zu einem gewissen Bekenntnisse, oder in eine gewisse Verfassung u. dergl. hineinzuzwingen; so können wir dir mit Zuversicht sagen, daß du dich täuschest: denn dergleichen kann nie geboten werden der freien und sittlichen Kraft. Ja, als bloßer Naturgewalt kann es dir wohl geboten werden; wie es auch der Flamme und dem Orkane geboten sein kann, zu zerstören; wie denn Nichts ist, ohne das Gebot der göttlichen Weltregierung; und zu unserer Bestimmung brauchen sollen wir frei-

lich die durch die letzteren, so wie die durch dich verursachten Erscheinungen. Nur stehst du darum auch in keinem anderen Range, denn in diesem der Naturkräfte; nicht aber in dem eines sittlichen Menschen.

Selbst die Zeit macht es nöthig, dies zu erinnern und einzuschärfen. Man hört Menschen, die da zu glauben vorgeben, weil das gewaltsame Zerstören ja jetzt an der Tagesordnung sei, und im Plane der göttlichen Weltregierung liege, wie sie auch nur meinen, niemals aber beweisen können, so sei es ihre Pflicht, mit zu zerstören. Dies ist sehr irrig. Wer gar keine Erkenntniß von der Pflicht hat, dem kann es verziehen werden, wenn er seine Plane gewaltsam durchsetzt, wer aber eine solche Erkenntniß hat, der handelt sogar gegen sein Gewissen, wenn er in solche Plane eingeht. Ein Mitglied der Weltregierung soll der Mensch niemals werden, denn er soll niemals Welt werden: dies überlasse er Gott; er soll in die Sphäre der Freiheit und Besonnenheit sich erheben, und da liegt für ihn ein anderes Ziel. Und dies um so mehr, da gewaltthätiges Wirken der Menschen nie unmittelbar im Plane der göttlichen Weltregierung liegt, — da die Menschen insgesammt zur Freiheit und Besonnenheit bestimmt sind; — und es sich zuträgt lediglich durch die Schuld der Menschen, die es thun, und dies nun freilich in demselben göttlichen Weltplane ein Mittel werden kann zur Besserung anderer.

Daraus nun Beschreibung der inneren *Gesinnung* des Sittlichen; der festen, die er sich nicht macht, sondern die ihm ist, weil sie Resultat ist eines Anderen, seiner Sittlichkeit überhaupt. Also Beschreibung der Erscheinung, die er immer selbst von sich haben muß, wenn er sich anschaut.

I. Sein Charakter ist *Selbstlosigkeit*. *Selbstverläugnung* ist viel zu wenig gesagt, indem es anzeigt einen Akt und ein Werden; welches aber durchaus nicht Statt findet, denn der Sittliche hat kein Selbst.

(Wie so ganz der gewöhnliche Mensch nichts versteht von

dem Höheren, und ihm völlig widerstreitend gesinnt ist, beweist unter andern die bei Gottes- und Sittenlehrern so häufig vorkommende Versicherung, sich selbst zu vergessen und aufzugeben sei schlechthin nicht möglich, wider die Natur, und könne gar nicht geboten sein; dies ist absolutes Nichtsehen, Verschlossenheit und Mangel des Gesichts aus Gier. Wenn man sie fragte: was liegt denn nun aber daran, ob Ihr seid oder nicht? so werden sie dafür nie eine verständige Antwort haben. Sie werden Nichts vorbringen können, als: aber ich will eben, daß ich sei, und ich kann dieses Wollen nicht aufgeben. Sie können Recht haben, indem sie ihren faktischen Zustand als den absoluten voraussetzen. Aber, nach einer Bemerkung, die ich schon bei einer anderen Gelegenheit gemacht habe, und die man in dieser Materie immer zu wiederholen hat, — wie kommen sie denn dazu, ihr Individuum zum Ideale und zum Grundbilde des Menschengeschlechts zu machen, und anzunehmen: Keiner sei besser und mehr, denn sie? Wir dagegen behaupten ihnen gegenüber, es ist das Allernatürlichste, Leichteste und Einfachste, gar kein Selbst zu haben. Es ist mir weit leichter, zu begreifen das Nichtselbst, als das Selbst, das Letztere ist schon ein sehr verändertes und zusammengesetztes Denken).

Daß es so sei, ist schon oben gezeigt, und geht daraus hervor als eine Folge. Das Ich ist ein substantes Ding an sich, das wieder hat seine Accidenzen, seine Folgen, Forderungen u. s. w. Ein Lebensprincip, das sich selbst erhalten will. Dieses eigene Leben ist zufolge des sittlichen Willens aufgegangen in das des Begriffs, des Pflichtgebots: das in diesem abgebildete Leben lebt an der Stelle dieses erscheinenden Ich, das Ich ist nichts mehr, als das Eintreten jenes Bildes in die Sphäre der Wirklichkeit; wäre aber in diesem Ich kein Leben abgebildet, so ist eben an dieser Stelle kein Leben, keine Regung, sondern es ist todt, denn für sich und ohne ein im Begriffe vorgebildetes Leben kann es durchaus nicht anfangen einen wirklichen Zustand.

So fassen Sie es scharf: das Ich ist Princip seiner Wirklichkeit: entweder durch sich; (freilich auch nur in der Erscheinung:) dann ist das Ich unsittlich; oder schlechthin nicht durch

sich, sondern durch das im Begriffe liegende Bild. In dieser letzten Weise ist darum durchaus kein Selbst und kein Gefühl desselben; noch eine Liebe, oder des Etwas, die ertödtet werden müßte.

Daß es in der That keine Individuen giebt, sondern daß diese bloß die aus dem formalen Gesetze der Sicherscheinung folgenden Formen derselben sind, ist ein theoretischer Satz der W.=L. Vom Anfange der Welt her haben alle Weisen und Guten die Aussage dieses Satzes durch ihr eigenes Sein praktisch dargestellt.

So macht es sich, vermittelst des Durchbruchs des Begriffs zum eigenen Leben ganz von selbst; das Ich geht eben unter, es vernichtet nicht sich durch irgend eine Freiheit, sondern es wird vernichtet; das Gefühl und der Gedanke desselben wird vergessen, weil ein anderer Gedanke den Geist ausfüllt und in Besitz nimmt; und dies ist unter unserer Voraussetzung unmittelbar klar. Darum habe ich gesagt: diese Selbstlosigkeit sei das Allerleichteste, indem ihr Entstehen eine bloße Begebenheit ist, ohne alles Zuthun der Freiheit; und sie sei das Allerklarste, indem sie aus unserm Grundbegriffe unmittelbar folgt.

Um auf das Einzelne zu sehen: Nicht einmal in der Rücksicht, daß er seine eigene Sittlichkeit wolle, wird dem Sittlichen sein Selbst Objekt, Gegenstand eines Denkens, Wollens und eigener Bearbeitung. Iche ausser ihm werden ihm solche Objekte, aber lediglich inwiefern sie als unsittlich, und nur in dieser Rücksicht mit einem Selbst begriffen werden, und zur Sittlichkeit gebildet, d. i. das Selbst an ihrem Platze in der gesammten Erscheinung ausgetilgt werden soll. Sittlich kann der Mensch sich nicht machen, durch irgend einen Willen, sittlich zu sein, wie schon früher erwiesen worden. Ein solcher Wille, wenn es nur wirklich ein Wille ist, ein Hingeben und Aufgeben des ganzen Ich in diesem Entschlusse, wäre selbst schon die Sittlichkeit. Ist es vielleicht kein Wille, sondern nur ein Wunsch und Sehnen, zufolge dessen man gern recht thun, und in diesem vielleicht von uns geliebten und geschätzten Zustande sich befinden möchte, wenn nur nicht dann das und das unterlassen werden sollte, und das gethan, wozu wir uns nicht entschließen können; so ist ein solcher

nicht sittlich, sein Selbst hängt eben an diesen vorbehaltenen Dingen, zu deren Opfer er sich nicht entschließen kann; obwohl er auf dem Wege der Sittlichkeit ist, und schon ein Großes über ihn gewonnen ist, wenn nur die Sehnsucht nach Sittlichkeit in ihm erwacht ist.

Ich sage: der Sittliche ist sich selbst durchaus nicht mehr Objekt; ein solcher Scheidepunkt eines Ich zwischen der Erscheinung des Begriffs und seiner lebendigen Darstellung ist seinem Auge ganz entrückt. Das natürliche Selbst, und die Liebe desselben, in der er geboren wurde, ist durch die Sittlichkeit ihm durchaus entschwunden. In diesem Sinne gilt der Satz ohne Ausnahme.

Würde er sich dennoch wieder Objekt eines Gedankens, Wollens und einer Bearbeitung, so könnte dies nur geschehen durch das Pflichtgebot selbst, und da in diesem Gebote er, so wie alle anderen Individuen nur befaßt ist als Werkzeug und Mittel: so könnte dies nur geschehen durch ein besonderes, für eine Zeit gültiges, und sein Aufhören in sich selbst tragendes Gebot. Es kann ihm aufgetragen werden, Etwas in sich selbst hervorzubringen, damit, wenn dasselbe vollendet ist, er es brauche. Darum kann er auf eine Zeitlang mit sich beschäftigt sein, nimmermehr aber kann die Richtung auf sich selbst als dauernder Zustand hergestellt werden, welche vielmehr schlechthin vernichtet ist.

Eine temporelle Richtung auf sich selbst könnte dem Sittlichen geboten werden in folgenden Fällen: a) daß ihm das Pflichtgebot nicht klar wäre; eine bloße dunkle Vorstellung in ihm entstände dessen, was an seinem Orte durch ihn geschehen sollte. Dann soll er freilich nach dieser dunkeln Vorstellung nicht handeln, er soll mit Handeln ruhen und anhalten; aber er soll sich selbst zum klaren Verständnisse der Pflicht emporarbeiten, welches, falls in jenem dunkeln Begriffe wirklich ein Pflichtgebot an ihn liegt, ihm auch sicher gelingen wird. Da richtet sich also das Sittengesetz unmittelbar auf ihn selbst, und macht ihn zum Objekte. Ich soll Mittel sein, ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich also dazu machen. Hierbei einige Bemerkungen, die in einer S.=L. nicht übergangen werden dürfen.

Dunkel ist die Vorstellung so lange, als in ihr nicht eine durchaus nach allen ihren Mittelgliedern bestimmte mögliche Handlung ausgedrückt ist. In diesem Falle ist der Begriff nicht ausgebildet bis zum Bilde eines Lebens: der sittliche Wille aber ist die Realisation nur solcher Bilder, es ist darum klar, daß der Sittliche nach solchen Vorstellungen nicht handelt, sondern anhält, todt und regungslos bleibt.

Aus diesem dunkeln Zustande sich zur Klarheit zu erheben, ist des Begriffs eigene Sache. Des Sittlichen Sache ist, sich hinzugeben und aufzumerken; und dieses Aufmerken erscheint als ein Nachdenken und Erforschen. Hier wird durch den Begriff selbst der Sittliche speculirend und betrachtend, was er an sich nicht ist; auch nicht etwa auf den Vorrath, was er auch nie ist, sondern durch das gegenwärtige Gesetz aufgefordert. Der Sittliche handelt nicht, so lange die Vorstellung dunkel ist. Quod dubitas, ne feceris, ist ein durchaus richtiger Grundsatz. Die Ausflucht eines irrenden Gewissens findet durchaus nicht Statt, und ist stets ein falsches Vorgeben. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht.

Ist aber der Ausspruch des Gewissens dunkel, so handle nicht, und das Gewissen verbietet es dir, zu handeln. Wer doch handelt, steht auf der früher beschriebenen Stufe des individuellen Willens, der dem Inhalte nach wohl der eines Gesichts sein kann, gar nicht auf der sittlichen: und wenn er von Gewissen redet, so betrügt er sich, er handelt aus eigenwilligem Triebe, nicht aus Gehorsam. (Alle Religionsverfolgungen, die man durch diese Ausflucht zu beschönigen glaubt, fallen in diese Sphäre). Man sagt: wenn ich nun auf der Stelle handeln muß? Ich sehe nur einen Fall, wo man das müßte; im bürgerlichen Amte: da hat man die Vorschrift des Gesetzes; und nach diesem zu verfahren ist allemal recht; oder ist keins da, nach welchem man sich richten könnte; so hat man anzufragen. — Wohl, da kommt es zu seiner Zeit an den höchsten Gesetzgeber, dieser hat Zeit, sich zu bedenken. Ausser diesem Falle muß und soll man eben nicht

auf der Stelle handeln. Was könnte uns denn dazu verbinden, als irgend ein Eigenwille? Oder

b) das Gesetz ist zwar klar, aber das Individuum hat nicht die Kraft und die Mittel, es in Handlung zu versetzen, so ergeht an ihn das vermittelnde Gebot, sich diese Kraft und die Mittel zu verschaffen. Das Objekt seiner Arbeit und seines Denkens ist jetzt unmittelbar er selbst, aber nicht als er selbst, und um seinetwillen, nicht um irgend eines Selbstseins oder Genusses willen, sondern als Werkzeug des ihm gewordenen Auftrages. Oder

c) die physische Selbsterhaltung der Person, als des allen bekannten Vehikels aller sittlichen Gesetzgebung in dieser Stelle des Zusammenhanges der Erscheinung wäre gefährdet. So ist um aller andern Gebote willen, die ihm aufgetragen sind oder werden könnten, das unmittelbare Gebot, diese zu sichern; nicht damit diese Person, an der als solcher Nichts liegt, sondern damit die Ausführung der an sie ergangenen und ergehenden Gebote gesichert werde. Als Werkzeug des Sittengesetzes soll der Mensch sich erhalten; denn eine andere Ansicht hat der Sittliche gar nicht von sich.

Der Sittliche ist demnach verpflichtet für seine physische Erhaltung und die Vervollkommnung seiner physischen Existenz zu sorgen, aber lediglich um der Sittlichkeit willen, darum innerhalb der Sphäre der sittlichen und gerechten Mittel. Es kommt gar nicht darauf an, daß dieser oder jener überhaupt da sei, sondern darauf, daß die Sittlichkeit, welche da, wo vom Streite des Beisammenseins mehrerer Individuen die Rede ist, die Form der Gerechtigkeit annimmt, behauptet werde. Kann dieser Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, so nimmt das Sittengesetz deutlich die Existenz dieser Person zurück, sie soll darum nicht behauptet, sondern aufgegeben werden. — Die physische Welt und die sittliche sind der bildliche Ausdruck desselben Grundbegriffs, nur in doppelter Form, und die sittliche Ordnung gilt dem sittlichen Willen durchaus gleich mit der ersteren. So wenig darum

erhalten werden kann, was durch die physische Weltordnung zu Grunde geht, so wenig kann erhalten werden das, was durch die sittliche Weltordnung zu Grunde geht, d. i. durch dessen Erhaltung die sittliche Weltordnung selbst für diesen Fall zu Grunde gehen müßte. Jener stirbt z. B. an der Krankheit, dieser an der Erhaltung der Gerechtigkeit. Beide nach dem Willen Gottes, der erstere nach dem unbegreiflichen, der letztere nach dem sehr klaren und begreiflichen. Dieser Satz gilt allgemein für uns und Andere, und ich will ihn gleich hier so aufgestellt haben. Wie aber meine Erhaltung mir Pflicht ist, so ist es mir auch die aller Anderen, denn sie soll sein aus demselben Grunde, als Erhaltung der Werkzeuge des Sittengesetzes. Aber weder mich noch irgend einen Andern soll ich durch ungerechte Mittel erhalten.

II. Als zweiter Grundzug des sittlichen Charakters ergiebt sich die **Liebe, allgemeine Menschenliebe**. Man liebt das, in Beziehung auf welches und um dessen willen man Alles will, was man will, das stehende und bleibende Grundobjekt unsers Willens, was darum alles unser Denken und Wollen uns allgegenwärtig vor den Augen erhält. Das ist bei dem Unsittlichen sein Ich, bei dem Sittlichen die gesammte Menschheit, und insbesondere diejenigen Glieder derselben, mit denen er in Beziehung kommt, für die er schon gehandelt und gewirkt hat, und die er in seinem bestimmten Plane umfaßt; **den Nächsten**, um dies mit einem biblischen sehr passenden Ausdrucke zu bezeichnen. So muß es sein; denn er will die Sittlichkeit und vermittelst derselben die Seligkeit Aller.

1) Darum, er sondert sich nicht ab, sondern bleibt in Beziehung und Wechselwirkung mit den Menschen, so weit das ihm durch das Pflichtgebot unmittelbar aufgetragene Geschäft es ihm verstattet. Sein steter d. i. unbestimmter Wille wird darauf hingezogen, mit so vielen als irgend möglich in der allerengsten Verbindung zu stehen. Daß jemand sage: ich will nur mich selbst rein und unbefleckt erhalten, für mich allein sorgen, und für meine Sittlichkeit, was habe ich die andern zu verantworten?

streitet schlechthin und durchaus mit der sittlichen Gesinnung. Er kann mit jener Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein bloß äußerliches und negatives nichts Böses Thun, eine äusserliche, bürgerliche Gerechtigkeit und Unbescholtenheit. Diese ist nicht Sittlichkeit, und es ist der gefährlichste Irrthum, wenn man sich dies vorspiegelt und damit sich abzufinden glaubt; dies gerade ist der Pharisäismus. Die wahre Sittlichkeit besteht nur im Leben und Handeln. Dieses geht stets auf die sittliche Bildung Anderer: wer darum seine Pflicht liebt, und wessen ganzes Gemüth vom Wollen derselben voll ist, der liebt eben darum die Gemeinschaft mit Menschen, die ihm in jener Pflicht aufgegeben ist.

Dies ist die allgemeine, sein Gemüth ausfüllende Neigung, innige Vereinigung mit seinem Geschlechte, so weit sie irgend sich ausdehnen kann, und darum stete Offenheit für neue Anknüpfungen. Seine wirklichen Verbindungen haben einen bestimmten Zweck; denn da er unter einem Gebote steht, eine Willkühr aber in sein gesammtes Leben gar nicht eintritt, so ist in seinen Verhältnissen durchaus nichts Zweckloses. Ein müssiges Umtreiben und Anknüpfen von Verhältnissen auf Vorrath kann in seinem Handeln nicht vorkommen. Eben darum kann ein wahrhaft Sittlicher sich auch wohl auf bestimmte Zeiten absondern, um sich selbst erst zu bearbeiten und zu bilden, zu der Wirkung, die er beabsichtigt (nach einer gestern gemachten Bemerkung:) auch dies aus Liebe, um desto wohlthätiger wirken zu können. So wirft man es z. B. den Studien, besonders den tieferen, und von der gemeinen Einsicht entfernter liegenden, vor, daß sie ungesellig machen. Was nun die gewöhnlich so genannte Geselligkeit, das zwecklose Umtreiben unter einander betrifft, um die Langeweile in Gesellschaft zu genießen: so wäre es für die Studien kein schlimmer Vorwurf, wenn sie davon abhielten. Untergeordnet aber müssen alle wissenschaftlichen Bestrebungen ohne Ausnahme sein dem Grundzwecke des irdischen Lebens, zur Sittlichkeit zu bilden die Gemeine, welches allerdings ein gesellschaftlicher Zweck ist. Nur mag es sich wohl so verhalten, daß die Studien und die durch ihr inneres Gesetz ihnen Geweihten sich für's Erste und auf eine Zeitlang in sich selbst zurückziehen müssen, um in ihrem

Innern die Kraft zu gewinnen, zu wirken auf das Ganze. Dann ist die Zurückziehung bloß das Mittel einer recht kräftigen Geselligkeit, und geht aus auf dieselbe, und ist somit ganz und durchaus in unserer Regel.

2) Die ganze Menschheit ist in ihm umfaßt, und ist an sein liebendes Herz gelegt, als Werkzeug der Sittlichkeit, und durchaus in keiner andern Rücksicht. Alle andere Liebe und Zuneigung, die pathologische, ist nicht sittlich, sondern etwa natürlich, d. i. gegründet auf unbegreifliche Gründe. Sie weicht darum immer, und ordnet sich unter der höheren sittlichen Liebe, ungeachtet sie in der dunklen Stufe der Natur bleiben kann: wir werden späterhin die Anwendung davon finden.

a) Alle ohne Ausnahme umfaßt er mit seiner Liebe: so sind sie ihm in der sittlichen Erkenntniß gegeben, und er kann diese Ansicht nicht aufgeben, ohne die Sittlichkeit selbst aufzugeben. Er giebt darum Keinen auf, der Menschenangesicht trägt, wie er auch erscheinen möge. So lange die Natur Einen duldet im Leben, die ja der Ausdruck des Begriffs ist, so lange duldet er ihn und glaubt und hofft. So gewiß jener lebt, so gewiß will der Begriff oder Gott, daß er sich bessere, und setzt es voraus. Er hat keinen anderen Glauben noch Willen, als den des Begriffs, er glaubt es darum und will es auch. Richten und verdammen ist so fern von ihm, als es fern ist von dem absoluten Begriffe.

b) Nur dies ist der Grund seiner Liebe, die sittliche Grundlage im Menschen, und die Entwickelung derselben. Er liebt darum nicht das Böse an irgend Einem, oder duldet und entschuldigt es, ohne alles Ansehn der Person, und was etwa seine natürliche Neigung dazu sagen möge, die ja durchaus untergeordnet ist der höheren Liebe. Dieses soll seinem Willen zufolge schwinden, allenthalben, wo es sich findet, eben weil er liebt die wahre bleibende Person, den sittlichen Keim, und diese frei machen möchte von der Umhüllung. Doch soll es weg durch die rechten Mittel, durch Erkenntniß und Liebe des Bessern, nicht durch Zwang oder Trug. Er will ja den Menschen frei haben,

nicht ihn zum Sklaven machen der Furcht, oder irgend eines Irrthums.

c) Nur dies ist der Grund seiner Liebe. Er im Innern vollendet und selbstständig durch seinen absoluten Willen, Recht zu thun, ist im Aeussern bedürftig und abhängig vom ganzen Menschengeschlechte. Ihrer sittlichen Bildung bedarf er, jeder Mangel derselben betrübt ihn innig; jede Erscheinung derselben freut ihn, als befriedigend sein innigstes Bedürfniß. Aber auch nur darin ist er abhängig von anderen Menschen; ausserdem kann ihm das ganze Menschengeschlecht Nichts geben oder nehmen, und es ist Nichts in der Welt, was ihm Freude oder Betrübniß machen könnte. Er will kräftiges Leben und Wirken, ohne Zweifel aber doch nur in der sittlichen Ordnung, und durch die Mittel, welche mit derselben bestehen. Wird seine Wirksamkeit gehemmt, was kann denn das für ihn Kränkendes sein? Ist er etwa ein Egoist, ein eigenes Verdienst Träumender und Suchender, der nur Alles selber thun will, damit er selber es gethan habe? O wie weit entfernt wäre er dann von der wahren Liebe und dem wahren Leben! Hat er etwa durch unsittliche, gegen die Sittlichkeit Anderer streitende, und auf ihre Freiheit nicht rechnende Mittel wirken gewollt? Da wäre er selbst unsittlich gewesen; und erwachte jetzt in ihm die rechte Gesinnung, so müßte er sich innig freuen, daß diese Mittel gehemmt worden. So gewiß er darum der ist, den wir voraussetzen, hat er durch sittliche Mittel wirken wollen, und seine Wirksamkeit kann darum gehemmt sein nur durch die Unsittlichkeit Anderer; dies ist allerdings ein Gegenstand seines Schmerzes, nicht weil sein Handeln gehemmt ist, sondern weil es Unsittlichkeit ist, die dasselbe verhindert hat.

d) In diesem Sinne und innerhalb dieser Gränzen des sittlichen Handelns ist er nun stets bereit und getrieben, Allen zu dienen. Für die Erhaltung und das Wohlsein eines Jeden sorgt er zuvörderst, aus dem Grunde und innerhalb der Gränzen, wie für seine eigene. Für das physische Wohlsein Aller, für Ordnung die sie umgebe, für die Rechtlichkeit ihrer Verfassung, für ihre Freiheit, wie wir diese Begriffe alle in der Rechtslehre bestimmt haben: denn er weiß, daß nur in einer solchen Lage sie ihren

Blick erheben können auf das Geistige, und daß äusserer Druck in der Regel und nach dem gemeinen Maasstabe dem Menschen fast alles sein Höheres nimmt, und ihn beinahe zum Thier herniederdrückt. Er arbeitet für ihre Belehrung, Begeisterung, Erhebung; und da ist Jedem sein kräftiger guter Wille der beste Lehrmeister, dieser giebt solchen Verstand, den man oft nicht bei sich gesucht hätte, und aus dem Bisherigen nicht erklären kann, und Kraft zur That.

e) Alles dies thut er nicht ungeordnet, und auf Rettung, Beglückseligung und Bekehrung ausgehend, wie auf Abenteuer; nicht müssig, aufsuchend die Gelegenheiten; denn ein wahrhaft sittlicher Lebenslauf ist nie müssig, — sondern wie es der Plan unsers Lebens, und die ungesuchten Verhältnisse, in die wir kommen, mit sich bringen.

f) Und zwar thut er dieses Alles mit der beschriebenen Liebe, mit dem innigen, eigenthümlichen Herzensbedürfnisse eines sittlichen Zustandes ausser uns; denn nur diese Liebe und dieses Bedürfniß, diese Ausfüllung des Gemüths, ist das Siegel unserer Sittlichkeit. Es könnte Einer dieses Alles vollbringen, und in der äusseren Erscheinung mehr thun, als irgend ein wahrhaft vom geistigen Leben ergriffener, dem es doch alles Nichts hülfe, und bei dem es alles Nichts bedeutete, weil er die Liebe nicht hätte.

III. Sein fernerer Charakter ist **Wahrhaftigkeit** und **Offenheit**.

Der Sittliche ist zuvörderst wahr gegen *sich selbst*. Den absoluten Willen setzen wir bei ihm voraus, denn ausserdem wäre er nicht die Erscheinung, die wir beschreiben. Daß er diesen hat, weiß er unmittelbar, und das genügt ihm, so lange das Leben fortgeht, tritt ein Selbst für ihn gar nicht ein. Die Entwickelung des Lebens aus ihm kann aufgehalten werden entweder durch Dunkelheit des Gebotes, oder durch Mangel an subjektiver Kraft. Könnte er Eins von beiden sich verhalten? sich für klar halten, oder für kräftig? Warum sollte er das? Der Mangel ist ja gar nicht seine Sache, sondern die des Begriffs. Dieser bestimmt

ihn jetzt in dieser Lage nicht zum Werkzeuge, und diesem ist er überall gehorsam, will und liebt, was dieser liebt; darum auch seine Dunkelheit und seine Schwäche, die ganz gewiß im Plane der Entwickelung des Begriffs liegt. Was sollte ihn denn da kränken? Etwa der Verlust einer hohen Meinung von sich, als einem vorzüglichen Werkzeuge? Seiner, oder auch anderer Meinung von ihm? Wie weit entfernt ist dies von seiner Ansicht, in der er gar nicht ist, und weder etwas Würdiges noch Unwürdiges, sondern eben Nichts ist. Er ist sich in sich selbst durchaus klar und durchsichtig, bis in die Wurzel seines Lebens hinein. Daß der Begriff geredet habe, *was* er geredet habe, daß er es wisse, oder nicht; und falls er's weiß; daß er darum gerade so verfahren müsse, oder, falls er es nicht weiß, daß er es nicht wisse: alles dieses liegt klar vor ihm da, und in dieser ganzen Reihe ist keine dunkle Stelle oder Anstoß des Lichtes.

So nun, wie er sich klar ist, in allen seinen Unternehmungen und Mitteln, möchte er es Jedem sein, der es begehrt: er ist stets bereit, einen Jeden so in sein Inneres bis auf den Grund sehen zu lassen, als er es selbst sieht ohne allen Vorbehalt oder Schlupfwinkel. Warum sollte er nicht? Wer sich versteckt, will entweder *betrügen*: wenn die Andern seine wahren Absichten und Motive kennten; so würde er sie nicht zu seinen Ansichten bringen. Dies will er aber nie; denn er will Andere nie zu Etwas bringen, das sie nicht selbst einsehen und gut heißen, und lediglich zufolge dieser klaren Einsicht. — Oder wer aus Sittlichkeit sich versteckte, könnte es nur darum thun, weil der Anblick seines Innern Andere ärgern und verführen würde. Auch dies ist nicht seine Lage, der Anblick seines Innern kann nur erbauen, und auch darum müßte er wünschen, daß Alle ihm ins Innere sehen könnten, und ihn unbefangen sehen möchten. — Im Vorbeigehen, und um des Gegensatzes willen: der Unsittliche und Unreine thut recht wohl daran, daß er sich versteckt, denn sein Anblick würde nur ärgern und verführen. Hat er es nicht zur innern Herzensreinigkeit gebracht, so ist das schlimm; nur begehe er nicht noch ärgeres Uebel, stecke nicht an, und verführe, und mache sich nicht zum Teufel: er erspare den Anblick seines

Innern der sich heiligenden Gemeinde, füge der inneren Unsittlichkeit nicht noch die Unverschämtheit hinzu, sie darzulegen. Da wird er ja aber ein Heuchler, könnte man mir einwerfen: das werde er auf seine Verantwortung, wenn er es wird, aber es ist nicht nothwendig. Dies wäre er nur, wenn diese Versteckung abermals die Absicht hat, Andere zu seinem Vortheile zu lenken: nicht aber, wenn sie aus der reinen Absicht kommt, eben nicht zu ärgern. Dann beweist er dadurch, daß er seinen Zustand nicht billigt, nicht meint, es wäre gut, wenn Alle so wären, und dies kann ihm ein Schritt werden auf dem Wege der wirklichen Besserung. Darum sind die oben berührten Beichten seiner eigenen Sündhaftigkeit, in welche man sehr anmaßend das menschliche Geschlecht mit einschließt, gewiß höchst ärgerlich und verderblich. Sie kommen freilich aus einem Vorurtheile, um Gott die Ehre zu geben, und eigner Demuth, und sind ein Mißverständniß; aber ein sehr heilloses, an dessen Austilgung man arbeiten muß.

Hier haben nun ihren Ursprung alle Lehren über die Pflicht der formalen Wahrhaftigkeit in unsern Aussagen: das: du sollst schlechthin nicht lügen, und diese liegen darum tiefer als man gewöhnlich glaubt. Bei uns heißt es: der Sittliche legt nothwendig, so gewiß er dies ist, immer sein ganzes Innere offen dar: schlechthin offen und durchsichtig, so wie es seinem Wesen nach ist: der Sittliche lügt niemals, in einen sittlichen Lebenslauf fällt keine Unwahrheit. Was der Unsittliche thue, davon ist gar nicht die Rede; dieser ist nicht gesetzt: es kommt uns gar nicht auf eine äussere Erscheinung an, sondern auf die Sittlichkeit selbst. In wiefern dem Staate, der seine Zwecke erreichen muß, ohne die allgemeine Sittlichkeit voraussetzen kann, indem er selbst werden muß ihr vorzüglichstes Mittel, daran liegt, daß schlechthin Keiner ihm die Unwahrheit sage; so muß dieser freilich auf andere in ihm liegende Mittel denken, die Wahrhaftigkeit unter seinen Bürgern zu befördern, auch ohne eigentlich sittliche Grundlage. Davon aber haben wir hier nicht zu reden.

Der erste Satz ist klar: der Sittliche lügt nie. Wissentliche Unwahrheit ist absolute und unbedingte Unsittlichkeit, denn sie benimmt dem Andern, was wir als das einzige Mittel zur Sitt-

lichkeit in ihm eben anstreben sollen, die richtige Erkenntniß. Es kann gar keinen Fall geben, wo diese Täuschung Zweck sein kann; denn es setzt den andern geradezu als Mittel, und als ein mechanisches Werkzeug, welches der Sittlichkeit und Erkenntniß unfähig ist. Es kann Keiner, der es nur recht bedenkt, jemals lügen, ohne seine Unsittlichkeit vor seinen eigenen Augen klar aufzudecken: daher die schon psychologische Erscheinung des Gefühls von Entehrung und Herabwürdigung, die innere Schaam vor sich selbst, die bei der Lüge sich noch mehr zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen.

Es ist darum ganz natürlich, daß gerade über diesen Hauptpunkt der heftigste Widerstreit der beiden Gesinnungen, der unsittlichen und der sittlichen, ausgebrochen ist. Was hat nicht von jeher die erstere für Scharfsinn und Sophistenkünste angewendet, um von diesem und anderen Verboten eine Ausnahme zu erschleichen, wenigstens eine Nothlüge einzuführen, als ob gerade dieses Verbot ihnen das allerärgerlichste wäre: und wie beständig und kräftig ist ihr dagegen von der andern Parthei widersprochen worden!

Wer es gut meint mit allgemeiner Sittlichkeit, hat fest zu halten über diesem Gebote, als einem unbedingten, und ohne alle Ausnahme gültigen; denn Nichts entwickelt so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit; und wenn nur dieses allgemeine Maxime der Erziehung würde, so würde es bald anders stehen mit dem Menschengeschlechte. Denn die Wahrheit zu sagen auf jegliche Gefahr, entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höheren, über alle irdischen Folgen erhabenen Selbst; ein solcher kann gar nicht so untergehen und verschmelzen mit der Sinnlichkeit, und an dieses höhere Selbst knüpft sich bald alles Gute und Sittliche an.

IV. Der Charakter des Sittlichen ist Einfachheit, die aus dieser innern Wahrhaftigkeit von selbst folgt, und gewisser-

maßen Eins mit ihr ist. Die Andern suchen nach vielen Künsten; denken sich aus bald dieses, bald jenes, das insgesammt keinen begreiflichen Zusammenhang hat, und auf keine umfassende Einheit sich stützt, wie denn willkührliche Zwecke und die Noth dieses oder jenes gebeut; dadurch entsteht ein zerfließendes, ungeordnetes und unbegreifliches Mannigfaltiges, aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. So nicht der Sittliche. Sein ganzer Lebenslauf ist und bleibt sich immer gleich, und ist darum Jedem, der nur den Schlüssel dazu in sich selbst hat, vollkommen klar und begreiflich. In Absicht des Zwecks. Er folgt stets der Stimme des Gewissens, und hat ein Leben und Handeln nur für diese. Was geboten wird, thut er einfach und ohne Klügeln; was nicht geboten wird, und wo kein Gebot ist, da bleibt er leblos. Dieses Princip hält ihn, und fließt ab in ihm. Es ist darum weit entfernt von seiner Denkart, und spricht geradezu aus die Unsittlichkeit, Pflichten zu suchen, und gleichsam auf Abenteuer darnach auszuziehen. Die dies thun, haben gar keine Kenntniß von Pflichten und dem Orte, wo sie liegen, die Pflichten werden nicht frei ausgedacht und übernommen; sondern man muß sich hingeben der inneren zwingenden Stimme. (Man hat gespottet, daß Manche aus langer Weile auch noch darauf denken, einen Charakter zu haben. Ganz richtig: wer darauf denkt, mag es wohl nur aus langer Weile thun; der wahre Charakter aber wird uns). — In Rücksicht der Mittel leitet ihn das Eine feste Gesetz, nur durch Erkenntniß und Ueberzeugung zu wirken und durchaus auf keinem anderen Wege. Was dadurch nicht möglich ist, ist moralisch unmöglich, und soll eben nicht geschehen.

Es ist hier der Ort, nun einen Irrthum, den ich schon oben berührt habe, wo möglich, wenigstens in Ihrer Einsicht, völlig auszurotten. Wir sagten: der Sittliche bedient sich des einzigen sittlichen Mittels, der Erkenntniß; nur durch solche will er wirken, nicht durch Zwang, nicht durch Trug. Es liegt noch ein anderes Mittel in dem Vorrathe der menschlichen Irrthümer, das Wunder. Ein Wunder in diesem Sinne (und einen andern Sinn dürfte es wohl überhaupt nicht geben) ist Hervorbringung

der Sittlichkeit durch ein physisches Mittel. Die Sittlichkeit soll sich machen, als eine Naturbegebenheit, nicht durch Erkenntniß und Freiheit, durch die dunkle Causalität des Grundbegriffs, nicht in der Sphäre des klaren Bewußtseins. Nun ist die gesammte Natur Ausdruck desselben Begriffs, in ihr ist die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts möglich; so möglich, als sie möglich sein soll. Diese Möglichkeit ist niedergelegt in der Natur, da soll die Freiheit eingreifen, und an ihre Aufgabe gehen. Das Eine große Wunder also ist geschehen, und geschieht zu aller Zeit: die Sinnenwelt ist dieses Wunder. Wer nun neue Wunder will, was will der? Er will, daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, die Sittlichkeit noch möglicher machen, als sie es ist; er will die Sphäre der Freiheit beschränken, dagegen die der Unfreiheit, des Vorausgegebenen, erweitern, und die Menschen durch Naturmechanismus werden lassen, wozu sie dem Begriffe in seinen beiden Gesetzgebungen zufolge sich machen sollen durch Freiheit. Giebt es eine Widersetzung gegen das Sittengesetz, wenn diese, die sich gegen die ganze Sphäre desselben auflehnt, und dieser durch Dünkel das höhere Gesetz geben will, — wenn diese keine ist? Der Sittliche gehorcht dem Gesetze, wie es ist, und will, daß die ganze Menschheit ihm gehorche. Er glaubt darum an keine besonderen Wunder, denn eine solche Annahme ist Verläumdung gegen die Majestät des Gesetzes, und widerspricht dem Glauben an dasselbe. Er will keine für sich, oder für Andere, denn ein solcher Wille ist Ungehorsam. Er will darum am Allerletzten selbst welche thun.

Kurz, die Welt, wie sie ist, ist die Sphäre unserer Pflicht. Diese anders haben wollen heißt, seine Pflicht anders wollen. Dies besteht aber nicht mit einem Willen, der in der Pflicht aufgegangen ist.

Ich habe versprochen, auch darzustellen, wie sich der Sittliche in seinem *äussern* Handeln zeigt. — Sein Wille ist der Wille des Begriffs, und dieser ist *hienieden* die *Sittlichkeit Aller*, und die *Mittel* dazu. Wie aus dieser Gesinnung heraus die Mitmenschen ohne Ausnahme umfaßt werden, ist gezeigt worden. Ich müßte darum das äussere Handeln *weiter* bestimmen bis auf die Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Berufs, und zeigen, wie Jeder darin erscheinen solle: eine besondere *Pflichtenlehre* liefern, die freilich nur die Erscheinungslehre der Sittlichkeit in den besondern Sphären des Lebens wäre.

Ich habe dieses Versprechen gegeben nach der Erfindung des Systems, ohne daß mir damals der Inhalt eines solchen Kapitels deutlich vorgeschwebt hätte. Indem ich bei der Vorbereitung dieses mir deutlich vorstelle, finde ich, daß ich darin durchaus nichts Neues, und aus den aufgestellten Principien nicht für Jeden, der nur folgern kann, von selbst Folgendes sagen könnte. — Es fällt mir aber sehr schwer, und beinahe unmöglich, Etwas vorzutragen, woran ich nicht die frische Kraft des Denkens und Erfindens gewandt hätte, und wobei ich nicht hoffen könnte, auch der Ihrigen eine solche Aufgabe zu stellen. Ich überhebe mich darum dieses Kapitels, um so mehr, da ich es Ihnen gedruckt mittheilen kann. (*System der Sittenlehre* S. 439. §. 26. Das Uebrige können Sie, wenn Sie mich aufmerksam gehört haben, ungelesen lassen).

Statt dessen will ich einen Anhang machen, in welchem ich allerdings hoffen kann, Ihnen neue Ansichten zu geben, die sogar wichtig sind, und selbst einem Zeitbedürfnisse entsprechen. —

Jeder soll auf die Sittlichkeit Jedes, der in seinen Wirkungskreis kommt, wirken, zuvörderst durch *That*, die dem Andern hinzuhalten ist als ein Beispiel für sein Begreifen, und auch durch *Wort*.

Jeder soll absolute Uebereinstimmung mit sich selbst ausser sich in Allen, die für ihn da sind, hervorbringen. Dies giebt eine

Wechselwirkung durch Begriffe. Aber alle Wechselwirkung in dieser Beziehung muß ausgehen von einem *gemeinschaftlichen Principe*, an welche die fernere Untersuchung sich anknüpfen läßt. Wo gar Nichts dergleichen ist, da ist der Streit unendlich und die Verständigung ganz und gar unmöglich. Dieses gemeinschaftliche Princip *ist* gegeben an der sittlichen Bestimmung Aller.

Sollte nun diese allemal erst von der Wurzel aus zum Bewußtsein gerufen werden; (wie sie dies bei der Erziehung zum vernünftigen Menschen allerdings muß:) so möchte dies ein besonderes Geschäft sein, und während anderer Geschäfte, und nur beiläufig, nicht füglich möglich sein. Es wäre darum zu wünschen, daß man auf dieses Bewußtsein bei einem Jeden schon rechnen könnte, und gewisse allgemeine Formeln und Redensarten im Gebrauch hätte, durch die man es bei Jedem anknüpfen könnte: daß es gewisse sittliche Grundbegriffe gäbe, von denen man annehmen kann, daß Alle darüber einig sind. Ein *gemeinschaftliches sittliches Grundbewußtsein* des ganzen Geschlechts, worin dasselbe Eins ist, schon fertig zur Einheit, wie dasselbe von Natur hat das Eine und selbige Bewußtsein der gesammten Sinnenwelt; damit ich, wie ich zu Jedem in Hinsicht sinnlicher Wahrnehmungen sagen kann: da siehe hin, und sicher seine Bestimmung erwarte: so auch zu Jedem sagen könnte: denke das und das, und ebenfalls sicher darauf rechnend, daß er das Geforderte und nichts Anderes denken werde.

Da nun das gesammte Lebensablaufen unsers Geschlechts in diesem Leben gar keine andere Bestimmung hat, als die *Vereinigung* Aller, so läßt sich, wenn dasselbe schon eine Zeit lang in zusammenhängender und continuirlicher Wechselwirkung gestanden hat, wohl vermuthen, daß dies nicht vergeblich gewesen, sondern ein solcher Einigungspunkt zu Stande gekommen ist in Einsicht und Handeln. Ich sage: wenn es in *continuirlicher* Wechselwirkung gestanden hat, so daß es gleichsam ein ewig lebendes Gedächtniß des Geschlechts, das alles Neue mit dem Alten

verknüpft, und dadurch bestimmt, gebe. Dies ist das historische Menschengeschlecht, welches bedingt ist durch ruhiges Beisammenleben, Ueberlieferung und ihre Mittel, wie Schrift u. dgl.; an welcher Historie das Beste ist, nicht was man lernt, sondern in wiefern man darin selber durch seine Abstammung hinein geboren wird. Die kultivirte Menschheit ist die der Geschichte, und Geschichte bekommen und Kultur bekommen, (keinen gewonnenen Schritt verlieren) ist eigentlich einerlei.

Die Ueberlieferung über das Handeln ist niedergelegt in der *Sitte*, (nicht zu stehlen, zu tödten, u. dgl., was der Naturmensch thut, der historische in der Regel nicht). Diese Sitte wird ausgesprochen durch das *Gesetz* (was bis jetzt kaum etwas Anderes ist, als Ausdruck der Sitte; die sich allmälig gemacht, und deren Fortdauer man gewollt hat, keineswegs aber ein aus apriorischen Begriffen begriffenes). Die durch die Sitte befaßte Gemeine ist der *Staat*. Damit haben wir es hier nicht zu thun.

Die Uebereinstimmung über die Einsicht nennt man das *Symbol*, und die der Voraussetzung nach durch dieselbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben) die *Kirche*.

Jeder soll demnach Mitglied der Kirche sein, das Symbol aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, verändert werden können, denn das, worüber Alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister sich steigern und vermehren. Dies die allgemeinen Vorbegriffe.

Die Frage, die ich, als zur Sache gehörig, beantworten will, ist die: In wiefern bindet sich der sittliche Wille in der sittlichen Wechselwirkung mit Andern an das Symbol? oder vielmehr, da wir nicht Pflichten-, sondern Erscheinungslehre vortragen wollen: der sittliche Wille, d. i. der Wille des Begriffs, der als schlechthin *unfehlbar* vorausgesetzt wird, wie verhält er sich zu dem *Symbol*?

1) Was kann das Symbol enthalten? das durch das sittliche Bewußtsein gleichsam für das Auge Gegebene in irgend einer Gestalt.

Denn soviel ist in unserer ganzen Untersuchung am Klarsten hervorgegangen, daß es bei der Sittlichkeit nicht ankomme auf irgend ein qualitatives und materiales Thun, sondern auf eine gewisse Gesinnung, und daß diese Sinnesweise, dieses neu eingesetzte Auge gleichsam, sein Erkenntnißsystem und seine Welt mit sich bringe; so wie das natürliche Bewußtsein mit sich bringt die seinige, die Sinnenwelt. Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas Uebersinnliches, und über alle Natur Erhabenes, die Bestimmung des Menschen ist das Leben und Werkzeug des Ueberirdischen zu werden. Dies muß jedes Symbol enthalten, und wer dies im Ernste nicht glaubt, der kann nicht Mitglied einer Kirche sein; er ist aller Bildung zur Sittlichkeit völlig unfähig. Dies aber ist auch der Inhalt des sittlichen Bewußtseins. Dasselbe enthält nun die Philosophie auch, und soll es enthalten.

2) Wie kommt nun das Symbol zu Stande? Wir wollen diese Frage auf die allerallgemeinste Weise beantworten. Der Begriff bricht eben irgend wo in der Welt durch zum Bewußtsein, und zwar, so gewiß es der absolute Begriff ist, in einem sittlichen Bewußtsein, mit dem Auftrage: mitgetheilt zu werden und verbreitet, so weit es irgend möglich ist. Dies geschieht, so gewiß es ein ursprüngliches Durchbrechen ist, dessen, was in der Welt noch nirgends vorhanden ist, auf eine unbegreifliche, an kein vorheriges Glied anzuknüpfende Weise; *genialisch*, als *Offenbarung*. Wir können unentschieden lassen, wie klar und vollständig dieses System der Sittlichkeit sich gleich Anfangs offenbaren werde; wie denn wohl zu erwarten ist, daß, da das Menschengeschlecht sich allmälig entwickelt, es nicht gleich in der höchsten Klarheit und Vollständigkeit geschehen werde. Wie sich dies aber auch verhalte, es wird mitgetheilt und verstanden von den Andern, so gut es kann. Der Ueberzeugungsgrund, dem es sich anlegt, kann kein anderer sein, als der *eigene sittliche*

Sinn derselben; Ueberzeugung aber und Verständniß kann nicht weiter gehen in keiner Zeit, als dieser sittliche Sinn eben bei denen, welchen es mitgetheilt wird, geht. Nun ist der Zweck der Mittheilung der, daß über das Sittliche irgend ein Einverständniß unter Mehreren zu Stande komme; und wenn nur dies erreicht wird, so ist das Wesentliche erreicht. Der erste Mittheiler möchte freilich Alle zu der Klarheit und zu dem Umfange der Erkenntniß erheben, die er selbst besitzt: wenn dies aber nicht möglich ist, so ist es doch immer besser, sie geben ihm nur Eins zu, an welches hinterher sich das Höhere anknüpfen könne: und er muß damit zufrieden sein, z. B. wenn sie ihm zugestehen: es ist ein Ueberweltliches, sei es auch bloße Naturgewalt, so ist dies schon ein Anknüpfungspunkt. Nun ist das Symbol keineswegs die Lehre des, durch den die Offenbarung des Begriffs zuerst wird, weder die, welche er im Innern trägt, noch die, welche er auszusprechen vermag in einer unter der Voraussetzung noch niemals zu dieser Art der Mittheilung gebrauchten Sprache, sondern das, was der Geringste unter den Einverstandenen wirklich vernimmt und einsieht, was man sicher bei Jedem, der uns begegnet, wenn er nur ein Einverstandener und ein Mitglied der Kirche ist, voraussetzen kann. Welche Kluft liegt darum zwischen der eigentlichen Lehre und einer Offenbarung, und dem Symbole der Kirche, die auf einer solchen Offenbarung etwa aufgebaut sein wird! Es zeigt sich also, daß jedes Symbol allemal ein Nothsymbol ist. Wollen Sie ein Beispiel, so vergleichen Sie die Lehre Jesu im Evangelio Johannis für den Unbefangenen, nicht schon vom Symbole Eingenommenen, und die Lehre Jesu in den christlichen Dogmatiken.

Es ist ferner klar, daß in höchst verschiedenen Graden Einzelne dasselbe besser verstehen, und in höherer Klarheit und Vollkommenheit auffassen werden. Die Einsichten dieser Einzelnen, sind sie nun Symbol? Offenbar nicht, denn nur das, worüber Alle einverstanden sind, ist's. (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber Alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber Alle streiten, und was im Grunde des

Herzens kein Einziger glaubt, weil es kein Einziger auch nur denken kann).

In dem Symbole liegt eine Wahrheit, so gewiß es ein Symbol ist; z. B. es ist ein Gott: mit dieser ist die Lehre und die bessere Erkenntniß einverstanden. Nun wird dieser Satz durch Unwissenheit und Unverstand weiter bestimmt: nicht eigentlich durch das Symbol; das Symbol duldet dies nur, weil es dasselbe nicht hindern kann; sondern durch die symbolischen Menschen. Die Lehre und die bessere Erkenntniß nimmt diese weitere Bestimmung nicht an, sie erkennt deutlich ihren Ungrund, sie setzt in sich das Bessere an ihre Stelle. Es ist zwischen ihr und dem Symbol eine große Kluft. Was soll nun der Sittliche thun?

Jedes Symbol enthält eine Erkenntniß vom Standpunkte der Sittlichkeit aus; es gründet sich allemal auf eine Offenbarung an ein oder mehrere begeisterte Individuen; es enthält dasjenige, worüber alle an diese Offenbarung Gläubigen und durch sie Belehrten, die eine Kirche heißen, einig sind. (Durch eine Offenbarung belehrte und durch sie weiter gekommene reicht für die Bestimmung der Mitglieder einer Kirche hin).

Nun ist gesagt worden, daß ein solches Symbol sehr tief stehe unter der eigentlichen durch die Offenbarung beabsichtigten Lehre, und unter dem Glauben in sittlicher Hinsicht ausgebildeter Glieder der Kirche, innerhalb des Umkreises der Offenbarungslehre, oder auch wohl über dieselbe hinaus. Dieser tiefere Standpunkt kann nicht nur in Unvollständigkeit und Unklarheit der Erkenntniß, sondern sogar in einem wirklichen Irrthume bestehen, welcher aus der ersteren herstammt. Wenn z. B. die richtige Erkenntniß: es ist ein Gott, weiter so bestimmt würde: dieser Gott ist ein willkührlicher Weltherrscher, Gesetze gebend, ohne begreiflichen Grund, die wir halten müssen, weil er der Stärkere ist, und der Ungehorsam uns schlecht bekommen würde; so ist das irrig, und wie aller Irrthum, widersittlich. Wie kann ich nun sagen, daß die höher Gebildeten mit dem Symbole einig sind? Antwort: Sie sind nur mit demjenigen im Symbole einig,

was das Wahre daran ist: wie hier, mit dem: es ist ein Gott, ein Uebersinnliches überhaupt, nicht aber mit der weiteren unsittlichen Bestimmung.

Und hier wird klar, inwiefern das Symbol den sittlichen Menschen in der Wechselwirkung mit Gliedern seiner Kirche binde. Nicht etwa insofern, daß er genöthigt sein soll, das als irrig Erkannte doch zu glauben, oder sich Mühe zu geben, es zu glauben, und ihm einen Sinn anzudichten, nicht, ihn darüber in seinem Gewissen zu beunruhigen. So weit sind in den finstersten Zeiten die eifrigsten Vertheidiger der Rechte der Kirche nicht gegangen: die Gewissen haben sie frei gelassen. Auch nicht, daß er das für falsch Erkannte lehre, wolle, daß es gelehrt werde, noch auch zulasse, daß es gelehrt werde, wenn er es verhindern kann. Wie möchte dies, da er es als offenbar unsittlich erkennt, mit seinem lebendigen Eifer für die sittliche Bildung Aller beisammen bestehen; lediglich daß er es nicht auf die Gefahr hin, selbst das Wahre, das mit dem Irrthume vermischt ist, wankend zu machen und umzustürzen, predige und bestreite. Diese Gefahr aber ist in der Regel immer vorhanden. Wenn durch seine Bestreitung der irrigen Bestimmung Gottes, in den Gemüthern solcher, denen Gott nur an dieser irrigen Bestimmung hängt, und nur durch sie gedacht werden kann, der Glaube an Gott selbst verfiele; so wäre ein Gewinn, den die Gemeinde der Gläubigen schon gemacht hat, vernichtet, ein Glied, das sich an sie freilich nur locker und leicht angeschlossen hatte, wäre ausgestoßen, und so Etwas kann der, der bloß auf Sittlichkeit, nicht etwa bloß auf theoretische Klarheit und Consequenz ausgeht, niemals vor seinem Gewissen verantworten. (An welcher Stelle es erlaubt, ja Pflicht sei, bloß auf theoretische Klarheit auszugehen, weil sie da ein Mittel ist zur sittlichen Erleuchtung, werden wir tiefer unten sehen). Der Sittliche nimmt Jeden, wie er ist; jene Irrthümer gehören aber zu seinem unvermeidlichen Sein, von diesen aus sucht er ihn zu erheben; aber daß er ganz aus dem Zusammenhange sittlicher Erkenntniß herauskomme, wagt er nie. Ein Unterricht im Geiste der Sittlichkeit innerhalb der Kirche

lehrt schlechthin nicht das dem Lehrer selbst als irrig Einleuchtende; eben so wenig aber auch bestreitet er es, sondern er knüpft seinen Unterricht an das in der Mischung mit dem Falschen befindliche Wahre, und erhebt dieses höher. Fruchtet ein solcher Unterricht, fruchtet er an den Mehrsten, und endlich an Allen; so wird das Falsche, das mit der erhöhten und erweiterten Erkenntniß des Wahren nicht mehr beisammen bestehen kann, unvermerkt ausgestoßen aus dem allgemeinen Glauben, weil es kein einziges Glied der Kirche mehr giebt, das daran glaubt; und das Symbol hat sich verändert und erhöht, und wird bei Fortsetzung eines solchen Unterrichts sich immerfort erhöhen, und der zu Grunde liegenden Offenbarungslehre und dem Glauben der Gebildeten immer näher kommen. Das Symbol ist perfectibel, und es ist der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde.

Ein solcher Zweck der Kirche ist erreichbar nur unter der Bedingung, daß die bestellten Lehrer derselben nicht selbst gefangen sind im Symbol, (denn dann würde sich dasselbe sogar verschlechtern, und die Kirche verfallen, wie auch denn Beispiele davon da sind in der Geschichte:) sondern über demselben stehen. Ueber alles Symbol und über die Kirche selbst setzt hinaus die Wissenschaft; diese so eben aufgestellte Perfektibilität des Symbols und der Kirche ist sonach bedingt durch das Vorhandensein eines wissenschaftlichen Publikums im Schooße der Kirche: und die kirchlichen Lehrer müssen durch die Wissenschaft gebildet, und selbst Mitglieder dieses wissenschaftlichen Publikums sein.

Was hat nun diesem in unserem Zusammenhange so einleuchtenden Grundsatze sich entgegengestellt, und stellt sich ihm auch wohl noch entgegen? Wo läugnet die Gegenparthei uns etwa ein Princip ab, und stellt ein anderes auf? Gegenparthei wäre nämlich diejenige, welche die absolute Unveränderlichkeit des Symbols behauptete. Dies ist das Princip, welches sie uns abläugnet. Wir haben gesagt: die Wahrheit der vorgetragenen Glaubenslehre muß sich einem Jeden innerlich an seinem eigenen sittlichen Sinne bestätigen. Ein anderes Mittel der Bewahrhei-

tung und Anknüpfung kennen wir nicht; wir haben also nur einen inneren Beweis. Jene dagegen wollen den Glauben auf die Autorität eines Zeugnisses stützen, und machen den Beweis äusserlich, wie ein gerichtliches Zeugenverhör, fragend nach dem Wissen können, der Ehrlichkeit der Zeugen, und nach ihrer Menge. Hier, wo ein inneres Kriterium der Wahrheit und ein in sich wachsendes Organ der Erkenntniß gar nicht Statt findet, muß die Aussage freilich unverändert also bleiben, wie sie gemacht worden, weil nur in diesem Inhalte sie als wahr erwiesen ist. Darum erhält in dieser Ansicht auch die äussere Geschichte der zu Grunde gelegten Offenbarung einen Werth, vor dem der Inhalt derselben beinahe gänzlich verschwindet; weil auf diese Geschichte der Glaube gegründet wird. Dagegen in unserer Ansicht es an sich gar nicht darauf ankommt, **wer** das innerlich durch das Zeugniß unsers eigenen sittlichen Sinnes Bestätigte zuerst gesagt haben möchte. Es ist uns wahr, und ob es kein Mensch in der Welt sagte: wir ruhen auf unserer eigenen Ueberzeugung. Nun entsteht aber auf den Grund eines solchen äusseren Beweises gar kein inneres Fürwahrhalten; sondern nur ein nicht Widersprechendürfen, und etwa ein Nachsagen mit Worten. Alles, was bewiesen ist, ist auch nur dies: daß die und die dies und das gesagt haben, vielleicht es für wahr gehalten haben; aber was geht das uns Andere an? Ferner: entweder die innere Ueberzeugung entwickelt sich gelegentlich bei Führung des äusseren Beweises; so sagen wir, wie vorher gemeldet: oder sie entwickelt sich nicht, so haben wir in der That Nichts gewonnen, als eine historische Erkenntniß, die uns Nichts nützen kann. Man hat in diesem kirchlichen Systeme sich um so mehr mit diesem äusseren Bekenntnisse begnügt, weil man es wieder gebrauchte zur Verstärkung des historischen Beweises, indem dadurch die Zahl der künftig anzuführenden Bekenner sich abermals vermehrte. Der Satz wurde nun so ausgesprochen: was **Alle** zu **aller** Zeit geglaubt haben, das ist wahr, und dem zu widersprechen wirst doch wohl du Einzelner dich nicht unterstehen, klüger zu sein meinend, denn sie Alle? Nun war die imponirende Autorität recht durchgeführt; auch war als Maaßstab des Bekenntnisses, und als

ewig dauerndes Symbol gerade die allerdürftigste Erkenntniß aufgestellt. Ja, wenn sich ausmitteln ließe (wovon nachher), was Alle zu aller Zeit und in alle Ewigkeit fort hätten glauben sollen, und immerfort glauben sollen, zufolge ihrer Grundbestimmung: so möchte dies wohl das Wahre sein: aber so gewiß in der Wirklichkeit das Uebersinnliche sich nur allmälig entwickelt, so gewiß ist stets die neueste Offenbarung Gottes die richtige, und diejenige, die an alle Menschen kommen soll, das dagegen, was von jeher der Allerungebildetste geglaubt hat, ist gewiß das Dürftigste. Ausserdem müssen sie diese alte Zeit von irgend einem Punkte an willkührlich datiren. Der Verfasser des vierten Buchs des Ciceros de natura deorum hat dies ganz lustig persiflirt. Der Pontifex Maximus Cotta beweist, daß Götter in plurali seien, weil von Allen zu aller Zeit in ununterbrochener Folge also geglaubt worden sei. Die Juden zwar scheinen eine Ausnahme zu machen, was an sich nicht viel bedeute, wenn man aber recht hinsehe, auch nicht wahr sei.

Also auf Einwürfe, die aus dem Autoritätsglauben hergenommen sind, können wir gar nicht eingehen; denn diesen Beweis verwerfen wir schlechthin. Eine auf Autoritätsglauben sich gründende Kirche kann nebenbei und zufällig sittliche Erkenntniß in den Menschen entwickeln, wie Alles in der gegebenen Welt dieses kann und soll, und etwas Anderes durch Gott in der Welt gar nicht geduldet wird, — aber dieser Zweck liegt durchaus nicht in ihrem Mittel. Sie ist die bloße Fortpflanzerin einer historischen Tradition, auf welche, als **solche**, gar Nichts ankommt. Sie ist darum gar keine Kirche. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf **innere** Ueberzeugung wirkt. Jene, indem sie bei dieser historischen Tradition denn doch nicht umhin konnten, neben der Offenbarungsgeschichte den Inhalt derselben selbst aufzubehalten, haben wenigstens die Möglichkeit, daß eine wahre Kirche an sie sich anschließe, bewahrt, und sind nur in sofern ein Glied in der Kette der Fortbildung des Menschengeschlechts. Das Letzte und Aeusserste, wohinter dieser Autoritätsglaube sich versteckt, werde ich tiefer unten berühren. —

Jetzt zurück in unsere Untersuchung:

Wir fanden: im Schooße der Kirche müsse ein wissenschaftliches Publikum sein. Dies hat zwei Zweige zu bearbeiten, den historischen und den philosophischen. Was zuvörderst den historischen Theil des Studiums in Beziehung auf eine Kirche betrifft; so ist so eben gezeigt worden, daß auf die Geschichte der Offenbarung und ihrer Fortpflanzung durch die Kirche unmittelbar, für die Mittheilung an die ungelehrten Mitglieder der Kirche Nichts ankomme, indem dies durchaus nur Nebensache sei, und als Nebensache gegen den Hauptzweck der inneren Ueberzeugung behandelt werden müsse. Wohl aber könnte in einem gewissen Falle mittelbar, und zur Bildung des Lehrers, auf diesen Zweig viel ankommen: in dem Falle, wenn etwa schriftliche Urkunden über die Offenbarung, auf die die Kirche sich gründet, vorhanden sind, und wenn etwa diese, wie es sodann nicht füglich anders sein kann, als das eigentliche Symbol, welches in dem wirklich vorhandenen Symbol, der zeitigen Interpretation, nur angestrebt wird, aufgestellt worden ist: wenn diese als das eigentliche und vollständige Symbol dastehen, von welchem, in der Uebereinstimmung mit ihm, alles andere Symbol seine Gültigkeit enthalte: wie es z. B. in der wohlverstandenen protestantischen Kirche der Fall ist, und wohl nicht viele protestantische Theologen die Stirn haben werden, dieses abzuläugnen. Steht diesem Grundsymbole etwa eine gleichfalls authentische, und alle Rechte der unmittelbaren Offenbarung mit ihm theilende Interpretation zur Seite, so läßt sich freilich Nichts weiter thun, als für's Erste diese Interpretation umwerfen, wie unsere Reformatoren gethan haben, und darin ganz richtig, und dem Gesetze des Fortschrittes der Bildung ganz gemäß verfahren sind. Hätten sie nun, wie Einige meinen, nicht gegen das Princip, sondern nur gegen die vorhandene Interpretation Etwas gehabt, und die ihrige als gleichfalls ewiges und den Urkunden gleich gültiges Symbol an die Stelle setzen wollen; so wäre dies höchst inconsequent, und wir müßten mit ihrer Interpretation, nach ihrem eigenen Princip, gerade so verfahren, wie sie verfahren sind.

Wenn es also so wäre — und wenn ferner etwa Gründe vorhanden wären, zu glauben, wie ich z. B. freimüthig gestehe, daß ich dafür halte, —, daß jene Urkunden seit ihrer Entstehung noch niemals ganz und richtig verstanden worden, daß darum in keiner möglichen vorhandenen Interpretation ihr wahrer Inhalt niedergelegt sei: so müßte ja dem künftigen Lehrer Alles daran liegen, sie richtig zu verstehen, um an diesem Verstehen seine eigene Erkenntniß und sein ihm angestammtes Symbol zuvörderst, und dann auch das Symbol Anderer zu erhöhen, welches ohne Sprach- und historisches Studium nicht möglich sein dürfte. Wenn man z. B. dem Stifter unserer christlichen Religion zugesteht, daß er ein von Gott Begeisterter, und durch diese Begeisterung aus allem Zusammenhange des natürlichen Fortganges der Bildung mit seiner Vorwelt und Nachwelt herausgerissen, ein ausserordentliches sittliches Genie gewesen sei, wie wir ja auch unter anderen Völkern des Alterthums Genien anderer Art anerkennen, welches doch wohl das Wenigste ist, was diejenigen, die hier mitsprechen dürfen, mit dem Munde bekennen; so sollte man es doch nicht für so schlechthin unmöglich halten, daß er Manches eingesehen haben könne, was wir trotz unserer Cultur und unserer Philosophie, dennoch bis auf diese Stunde nicht wissen, und von ihm lernen könnten: es wäre darum allerdings wohl möglich, daß man ein unbefangenes Studium jener Urkunden, lediglich um sie zu verstehen, und aus ihnen zu lernen, sich zum Zwecke machte. Aber auch da ist der Sinn der Untersuchung nicht der, zu erforschen, **wer** etwas gesagt habe, sondern **was** gesagt worden sei. Was wir etwa verstehen werden, soll uns gelten, nur inwiefern wir es verstehen, und selbst von der Wahrheit uns überzeugen, nicht, wie wir es verstanden, **vorfinden**; ungeachtet wir es freilich selbst nicht erfinden konnten.

Gesetzt nun, man wäre dieser Meinung nicht, oder sähe einen anderen Weg, seine eigene Erkenntniß zu steigern; so ist diese Schrift doch immer, der Voraussetzung nach, das stehende Symbol, an welches eben die Kirche glaubt, und es wird immer nöthig sein, mit dem Inhalte desselben bekannt zu sein, um das auf anderem Wege Gefundene darin wieder zu erkennen, und es

auf eine standhaltende Weise den Kirchengliedern darin nachzuweisen.

Der zweite Theil der wissenschaftlichen Bearbeitung der Theologie ist der *philosophische*.

Die Philosophie, falls sie in sich zu Ende ist, umfassend das System des Wissens, W.=L., hat neben anderen auch denselben Inhalt, den jedes Symbol und jede mögliche Offenbarung haben kann, die Erkenntniß vom sittlichen Standpunkte. Aber ihr formaler Erkenntnißgrund ist durchaus verschieden. Jene haben zum Grunde ihrer Erkenntniß den sittlichen Sinn: das Gefühl der Uebereinstimmung; bei den Begeisterten, indem es mitgetheilt wird: Genialität, Hiatus. Hier dagegen ist er das allgemeine innere Auge, die *Sehe*; jenes dagegen ist *Gefühl*. Es ist bekannt, womit das innere Auge es zu thun hat, mit der Genesis nämlich alles Faktischen. Es läßt das Faktische schlechthin entstehen, so auch die Sittlichkeit selbst, und Alles, was sie enthält. Sie ist darum klar, durchaus im *Klaren*, umfassend das Organische des Glaubens. Sie enthält darum den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit, also die Vollendung und das Ziel alles Aufsteigens der Kirche.

(Der Gegensatz der Philosophie mit der Offenbarung ist also wie Sehe und Gefühl).

1) Sehe und Gefühl ist ein absoluter Gegensatz. Die Philosophie muß es darum wagen, den Menschen aus jener Sphäre des Gefühls loszureißen, auf jede Gefahr, ausserdem kommt es zu ihr nicht. Sie ist rein theoretisch, das Symbol muß sie hypothetisch verlassen. Wie kann es nun ein Mensch, bei Sittlichkeit, wagen, einem Anderen Philosophie vorzutragen? Dies geschieht auch eigentlich nicht. Der sittliche Begriff ringt nach Klarheit, und so nach Philosophie, und bricht in diesem Ringen durch; also nicht die äussere Freiheit, sondern der Begriff selbst thut es im Individuum. Ein solches sieht sich sodann nach äusserer Belehrung und Nachhülfe um. Der Trieb nach Philosophie muß in Jedem selbst entstehen, und wird bei aller Belehrung vor-

ausgesetzt. Ausserdem kommt es nie dazu, und der Mensch bleibt so kirchengläubig oder so sinnlich und ungläubig, als er vorher war. Im letztern Falle kann sein Unglaube nur Worte bekommen; dieser augenblickliche Schade und Aergerniß, den kein Einzelner auf sich nehmen dürfte, ist denn doch in der großen Haushaltung der göttlichen Vorsehung keiner, und sie, die es angerichtet hat durch jenen Trieb, wird es verantworten. Ein Klarer und Ungläubiger hat immer mehr Werth, als ein Dumpfer und Stumpfer an sich, und im Ganzen. Der Unglaube entwickelt sich allemal seiner Vernichtung entgegen.

2) Der sittliche Glaube ist es, wo es zu wahrer Philosophie kommt, der sich selbst zur Klarheit und zum Triebe des Sehenwollens entwickelt. Philosophie setzt ihn voraus: sie muß schon *haben* das Objekt, das sie sehen will im klaren Lichte. Aber der sittliche Glaube kommt in das faktische Dasein nur durch Offenbarung, Inspiration. Alle Philosophie darum, obwohl sie in Absicht der Form weghebt durchaus über alle Kirche, geht dennoch ihrem faktischen Sein nach aus von der Kirche und ihrem Princip, der Offenbarung. Der Philosoph ist darum und bleibt Mitglied der Kirche, denn er ist im Schooße der Kirche nothwendig erzeugt, und von ihr ausgegangen.

3) Man hat gefragt: ob die Vernunft (die Vernünftigkeit oder die Philosophie) Richterin sei in Glaubenssachen, und der Prüfstein der Richtigkeit aller vorgeblichen Offenbarung: und ungeachtet jetzt wohl alle Gebildeten über die zu gebende Antwort einig sein dürften, so scheint es doch oft an Muth zu fehlen, geradezu und unumwunden die Meinung auszusprechen. Ich glaube aber, daß es darauf ankommt, dies klar auszusprechen, und daß ich, Ihnen gegenüber, die Sie, falls Sie sich überzeugen, es weiter verbreiten sollen, es aussprechen muß. Die Prämissen der zu gebenden Antwort sind schon hingestellt. Enthält die Philosophie die gesammte sittliche Erkenntniß, als den möglichen Inhalt aller Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens, in organischer Einheit und vollendeter Klarheit; so leidet es keinen Zweifel, daß die Philosophie, die dies nur in

der That ist, höchste Richterin ist, und daß Alles, was ihr widerspricht, irrig sei, und durch den Fortschritt allmälig aufgegeben und losgelöst werden muß. In sofern ist die Lehre der Philosophie über das Uebersinnliche der reine lautere Glaube, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden muß.

Die diesem Satze widersprechen, nehmen entweder ihn, besonders das Wort Philosophie und Vernunft in ihm, in einer anderen Bedeutung. Ihnen ist Vernunft und Philosophie das bloße Raisonnir-Vermögen über die Sinnenwelt, weil eine andere Art des Raisonnements ihnen noch gar nicht vorgekommen ist, und sie urtheilen nach ihrer Erfahrung. Was jene nur irgend Böses über die Blindheit dieses bloß sinnlichen Verstandes über Uebersinnliches sagen mögen, geben wir zu, und sagen es mit ihnen, und haben es unter Andern auch in diesen Vorlesungen gesagt, so entschieden, als sie wollen. Sie setzen voraus, daß dies eine ganz andere Welt sei, ohne allen Zusammenhang, ohne Vereinigungsbrücke, und daß man durch kein bloßes Combiniren, Fortschließen und Klarmachen des Sinnlichen hineinkomme; daß man durch ein Wunder, durch einen Sprung hinüber gehoben werden müsse: wir geben dies zu und predigen es, wie sie. Auch gestehen wir ein, daß es zur wahren Philosophie ohne diese Erhebung nicht kommen kann, und daß diese selbst auf dem faktischen Boden der Offenbarung ruhe. Darin aber, daß Philosophie Nichts sei, als jenes Combiniren des sinnlichen Begriffs, sind wir mit ihnen uneinig, und können sie bloß bitten, darüber sich bessere Kenntnisse anzuschaffen, und nicht immerfort in den Tag hinein zu reden von dem ihnen schlechterdings Fremden.

Diejenigen aber, welche unserm wohl und richtig verstandenen Satze widersprechen, was müßten diese voraussetzen? Gott hat geredet, sagen sie, was soll der Mensch da noch weiter richten? und das ist die letzte Höhe ihres Autoritätsbeweises. Sie besinnen sich nicht, daß Jeder, der nicht selbst dabei war, als dies geschah, wohl an ihrer eigenen, oder an ihrer Zeugen Glaubwürdigkeit zweifeln kann, und daß er keineswegs Gott, sondern

nur sie der Lüge oder des Irrthums züchtigt. Können sie sich denn nie besinnen, daß sie ja nicht selbst Gott sind oder werden? Und wie steht es mit der Aussage, die sie uns in Gottes Namen aufbinden wollen, wenn sie ein der Vernunft Unbegreifliches, ein Geheimniß enthielte? Sie nehmen an, daß Gott anders zu uns sprechen könne, als durch sein ewiges Wort, durch welches die Welt geschaffen ist, sein absolutes Bild; daß er erscheinen könne, oder auch nicht, und so erscheinen könne, oder anders: und daß dieses göttliche Bild nicht sein absolutes Kriterium bei sich führe; das Kriterium eben der Vernunft, welches die Philosophie selbst in der faktischen Erscheinung ist. Nehmen an, oder vielmehr nehmen nicht an; denn dergleichen Begriffe sind noch nie in die dicke Finsterniß ihres Aberglaubens gedrungen.

Die Welt ist Gottes Bild, und wie diese ist, ist sein Bild ganz, und kann nie werden: es kann kein neues Sein geschaffen werden, wiewohl allerdings das ewige Sein allmälig sich entwickelt zum Bewußtsein. Was haben dagegen diese für einen Gott und für eine Welt? Eine Welt, die fertig ist und für sich besteht ohne Gott; wenn man die Lehren Einiger scharf ansieht, durch einen Teufel. Einen Gott, der irgend einmal in der Zeit (das sind eben ihre Wunder) willkührlich eingreift in die Welt, und Etwas in ihr hervorbringt, das doch wieder nicht eigentlich in sie hineinkommt, indem es nicht einmal in den Begriff derselben eintritt, sondern das aufbehalten werden muß als Andenken eines leeren Faktums (das sind ihre Geheimnisse). Es ist einzusehen, daß sie bei dieser Lage ihrer Sachen gegen das Richteramt der Vernunft protestiren müssen.

Die Anwendung davon auf die Steigerung des Symbols läßt sich leicht machen, und ist im Vorbeigehen schon gemacht. Ich sagte: diese Untersuchung sei besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will, sondern durch eine Art von Reaction wieder lauter geworden zu sein scheint, und man besonders auch unter Protestanten viel Ungebührliches über Kirche und ihre Gewalt sprechen hört.

Nachdem ich auch über diesen Punkt, der oft zur Beängstigung der Gewissen gereichen mag, mich ausgesprochen, und, so viel ich weiß, Nichts von Bedeutung, was hierher gehört, mehr übrig ist, schließe ich diese Vorlesungen.

Ascetik

als Anhang zur Moral *).

(In Vorträgen zu Jena 1798 gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre).

---

*) Man vergleiche dazu oben S. 41.

§. 1. Vorbegriff der Ascetik.

Jede reine Wissenschaft betrachtet ihr Objekt bloß nach seinem Begriffe a priori; ohne Rücksicht zu nehmen auf die zufälligen Unterschiede, die entweder in der ursprünglichen Verschiedenheit der einzelnen, unter dem Objektsbegriffe enthaltenen Individuen, oder in dem Gebrauche oder Mißbrauche der Freiheit durch dieselben beruhen; welche letztere gewisse Neigungen und Gewohnheiten hervorgebracht haben kann. So muß auch die Moral verfahren und so hat es die unsrige gethan. Sie stellt den Menschen überhaupt, d. i. das Naturwesen auf, in welchem ein Naturtrieb sich befindet, und bezieht auf ihn das Sittengesetz der Vernunft, ohne ihm schon eine bestimmte Stellung zur Sittlichkeit, weder durch Nachgiebigkeit gegen diesen Naturtrieb, noch durch Aufnahme derselben in seinen Charakter zuzuschreiben. Die Moral empfängt ihn ganz rein aus der Hand der Natur.

Ebenso macht es, daß ich dieses Beispiel, an welchem ich meine Begriffe am Besten erläutern kann, daneben stelle, die philosophische Rechtslehre. Sie nimmt die Menschen überhaupt als bloße Naturwesen, und fragt: wie der Gebrauch der Freiheit derselben sich in ihrem gegenseitigen Verhältniß vertragen möge, ohne auf vorhergehende Verabredungen, auf eine schon bestehende Verfassung derselben, bei welcher vielleicht die Vernunft nicht durchgängig zu Rathe gezogen worden, ihre Absicht zu nehmen. Daher entsteht jene Kluft zwischen Theorie und Praxis oder ihre unmittelbare Anwendung im Leben. Die reine Wissenschaft, wenn sie gebraucht und das Vorhandene nach

ihr bestimmt werden soll, paßt nicht: jenes schließt sich an ihre theoretischen Sätze nicht an; sie erscheint unpraktisch.

Dies gereicht nun der Wissenschaft gar nicht zum Nachtheil; und nur der reine Unverstand, der weder weiß, was Theorie, noch was Praxis ist, und der überhaupt Nichts weiß, kann es ihr zum Vorwurf machen. Sie paßt freilich nicht auf dasjenige, worauf sie nicht gerechnet hat, und worauf sie, so gewiß sie reine Wissenschaft ist, nicht rechnen soll. — Der Theoretiker sagt mit Recht, wenn man klagt: es passe sein Ergebniß nicht auf die Welt; — ich rede auch gar nicht von Euch und Euerer Welt; denn Ihr und Eure Welt taugt allzumal nicht viel. Ihr wollt, daß Alles bleibe, wie es ist, und Alles gehe, wie es gehen mag; und wenn Ihr dies wollt, so laßt nur Alles seinen Gang gehen, und belästigt wenigstens den Philosophen nicht mit Euren Fragen. Laßt ihm seine Schulphilosophie als eine Uebung des Scharfsinnes, — denn für Euch kann sie allerdings nichts weiter sein, — gelten.

Dennoch soll der Meinung des wahren Philosophen nach die Wissenschaft allerdings in's Leben eingeführt werden, und — da das reine Naturleben sich wohl nirgends mehr finden möchte, — in irgend einen bestimmten empirischen Zustand desselben. Es entsteht sonach die Aufgabe für den Philosophen, zu zeigen, wie die Forderungen der Vernunft in einem bestimmten empirischen, gegebenen Zusammenhange von Voraussetzungen realisirt werden können; und die Wissenschaft, die diese Aufgabe löst, liegt zwischen der reinen Wissenschaft und der bloßen Erfahrung, Historie, mitten inne; und füllt die Kluft zwischen Theorie und Praxis, — so weit sie nämlich *wissenschaftlich* überhaupt gefüllt werden kann. Ich mache die letztere Bedingung mit Absicht. Jene vermittelnde Wissenschaft nämlich, inwiefern sie denn doch den Charakter der Wissenschaftlichkeit erhalten soll, also ein bestimmtes, durch ihre Form zu erschöpfendes Objekt hat, kann nicht auf das Zufällige und Unbestimmbare Rücksicht nehmen. Es bleibt daher der Beurtheilung des Praktikers immer ein großes Feld übrig; die vermittelnde Wissenschaft leitet ihn nur und giebt die Brücke der zwei verschiedenen Welten an. Da aber die Lücke

dennoch bleibt, muß er sich selbst durch gesunde Beurtheilung helfen, welche eben kunstgemäß auszubilden, Sache der theoretischen und der vermittelnden Wissenschaft ist.

Das die Anwendung der reinen Rechtslehre auf bestimmte vorhandene Staatsverfassungen Vermittelnde heißt *Politik*: das die Anwendung der reinen Moral auf den empirischen Charakter Vermittelnde, in so weit dies möglich ist, heißt *Ascetik*.

Inwiefern es möglich ist, sage ich: es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen dem, was die *Politik* zu leisten hat, und demjenigen, was man etwa der *Ascetik* zumuthen könnte; und durch Aufstellung dieses Unterschiedes denke ich meinen Begriff von der letzteren klarer zu machen.

Die Politik soll den Weg nachweisen, wie man einen bestimmten Staat zur einzig vernunftmäßigen rechtlichen Verfassung nach und nach hinleiten kann. Ebenso sollte die Ascetik im Gegensatze den Weg nachzuweisen haben, wie man Andere oder sich allmählig zur moralischen Gesinnung hinführen könnte.

Aber da zeigt sich ein großer Unterschied. Die Staatskunst hat es nämlich nicht mit dem eigentlich freien Willen des Menschen zu thun, sondern mit diesem Willen, inwiefern er durch Bewegungsgründe aus der Natur angetrieben werden kann; inwiefern er gleichsam ein Theil in der Kette des Naturmechanismus ist. Nur die vernünftige Selbstliebe vorausgesetzt, ohne welche der Mensch auch nicht einmal fähig ist, unter Andern zu leben, und nicht unter ihnen geduldet werden darf, sondern von ihnen abgesperrt werden muß, — hat die Staatskunst durch Zwangsmittel, durch nachtheilige Folgen, die sie aus widerrechtlichen Handlungen entstehen läßt, u. s. w., den Willen der Menschen in ihrer Gewalt. Es ist nämlich gar nicht darum zu thun, aus welchem Beweggrunde der Bürger also handelt, wie sie es vorschreibt, sondern *wie* er handelt. Sie beabsichtigt nur *Legalität*, keinesweges *Moralität*. Er ist sonach, da hier ein Rechtszwang vorhanden ist, auch ein stätiger Weg, eine fortlaufende Linie, die sich berechnen läßt.

Ganz anders ist es mit dem Zwecke der Moral. Sie hat die Freiheit, als solche, zum Objekt: das Gute muß geschehen,

schlechthin um sein selbst willen, und aus gar keiner andern Ursache. Dieser Entschluß ist nun etwas absolut Erstes; er läßt an Nichts sich anknüpfen als Zweites, wie ein Bewirktes als seine Ursache. Er muß aus der Seele der Menschen selbst hervorgehen, und läßt sich nicht von Außen in ihm hervorbringen; wie sich durch Androhungen von Strafe allerdings der Entschluß in ihm hervorbringen läßt, Etwas überhaupt nur zu thun oder nicht zu thun. Ebenso wenig läßt er sich durch den Menschen selbst nach einer Regel in sich selbst hervorbringen, eben darum, weil er nichts Zweites (Motivirtes) im Gemüthe ist. So lange er ihn nicht hat, kennt er ihn nicht einmal: er ist für ihn überhaupt gar nicht da. Es giebt demnach zur moralischen Gesinnung gar keine stricte Linie aus vorhergehenden Zuständen und Gesinnungen; man kommt zu ihr nur durch einen Sprung in ein absolut anderes, der Naturgesinnung gänzlich entgegengesetztes Gebiet. Sonach wäre eine Ascetik in jenem Sinne schlechthin unmöglich.

Ferner ist zwischen dem juridisch Rechten und moralisch Rechten der große Unterschied, daß das Erstere ein Mannigfaltiges ist, und ein Fortschreiten von einer nicht ganz rechten, jedoch auch nicht ganz unrechten Verfassung zu einer gerechtern, und von dieser aus nach einem gesetzlich weiter treibenden Principe zu einer noch gerechteren Statt findet; — das moralisch Rechte aber schlechthin nur Eins ist, und es darin kein mehr oder minder Rechtes giebt. — Die letztere Behauptung leidet auch nach Allem, was im gegenwärtigen Collegio darüber gesagt ist, keinen Zweifel. Zur Erläuterung und Bewährung des Erstern muß ich aber Etwas hinzusetzen.

Absolut unrecht im juridischen Sinne ist nur dies, daß gar keine bürgerliche Verfassung sei; (und um ganz bestimmt mich auszudrücken, will ich, ungeachtet es hier nicht einfließt, hinzusetzen, daß es Menschen giebt, die ohne ihr Verschulden, d. h. ohne Verbrechen, rechtlos sind). Die allererste Anforderung ist sonach die, daß auf irgend eine Weise, so gut es sich will thun lassen, irgend eine Rechtsverfassung zu Stande gebracht werde. In diesem Zustande ist der Form nach juridisches Recht, obgleich

etwa, der Materie nach, dies Recht wieder das höchste Unrecht sein mag. Dennoch die schlechteste ist besser als keine. Nun soll allerdings von Stund an darauf gedacht und gearbeitet werden, sie der einzig vernunftmäßigen entgegenzuführen: aber allenthalben, wo dies nicht weiter gehen würde, ohne die bestehende Verfassung ganz umzukehren, darf nicht weiter gegangen werden: es ist juridisch recht, daß temporär dieses Unrecht bleibe.

So ist es in der Sittenlehre nicht: da giebt es keine Vergünstigung, das Schlechtere zu thun, wo man das Bessere weiß; entweder man muß ganz sittlich sein, oder man ist es gar nicht. — Es giebt hier, wie gesagt, kein Fortschreiten vom Guten zum Besseren; sonach wäre auch in dieser Hinsicht eine Ascetik unmöglich.

Was bleibt demnach — noch immer die Ascetik betrachtet, wie wir angefangen haben, als sich verhaltend zur reinen Moral, wie Politik sich verhält zur reinen Rechtslehre, — was bleibt doch etwa für sie übrig?

1) Wie soll man Andere zur moralischen Gesinnung bringen? — wie denn die Politik durchgängig auf Andere, auf einen Staat, der uns Objekt ist, geht; — diese Frage hat gar keinen Sinn, wenn die moralische Gesinnung des Andern betrachtet wird, als Produkt unseres Wirkens. Dennoch können wir dem Andern wenigstens Anleitung geben, d. h. ihn aus sich selbst dahin bestimmen, sich dazu zu erheben. — Dies geschieht dadurch, daß man das Gefühl der Achtung bei ihm beschäftige, und es dadurch auf ihn selbst richte. Eine solche Wissenschaft würde nicht zur Ascetik, sondern zur Pädagogik, im weitläufigsten Sinne, gehören. Darüber haben wir Alles oben, was zu sagen war, bei Untersuchung unserer Pflicht, Moralität unmittelbar zu verbreiten, erschöpft *).

2) Die Frage, deren Auflösung eigentlich die Ascetik ausmachen könnte: wie kann ich mich selbst zur moralischen Gesinnung bringen? hat, wie wir so eben gesehen haben, gleichfalls keinen

---

*) Vgl. das System der Sittenlehre 1798. §. 25. S. 422 — 435.

Sinn — und aus demselben Grunde nicht. Wer also fragt, wem es Bedürfniß ist, der hat schon die moralische Gesinnung.

Aber folgende Betrachtung weiset der Ascetik dennoch einen wichtigen und ehrenvollen Platz an.

Wer nur einmal in seinem Leben seine Pflicht um der Pflicht willen vollbringt, der ergreift dadurch nothwendig für seine ganze Existenz den Entschluß, derselben getreu zu sein. Wollte er nur diesmal seine Pflicht thun; so wollte er sie auch diesmal nicht thun, und thäte sie auch diesmal wirklich nicht. (Legal möchte seine Handlung sein, aber moralisch wäre sie sicher nicht).

Denn der Bewegungsgrund der Pflicht ist nicht ein empirischer, der nur unter Zeitbedingungen gälte, wie jeder andere sinnliche: (»Weil die Lage diesmal so ist, will ich so handeln;«) — sondern der absolut ohne alle Beziehung auf Zeit gilt. Wer der Pflicht als solcher sich unterwirft, der unterwirft sich ihr für immer.

Nun kann es doch geschehen, nicht, daß er in der Zukunft den entgegengesetzten Entschluß fasse, der Pflicht sich nicht zu unterwerfen, oder ihr schlechthin entgegenzuhandeln: dieser Entschluß, der nur das Ideal der Bosheit, den Teufel charakterisirt, ist, wie wir an seinem Orte gesehen haben, der Vernunft schlechthin unmöglich; aber daß dieser Entschluß in seinen künftigen Handlungen mehr oder minder vergessen werde und ihm verschwinde und der alte empirische, lediglich durch sinnliche Antriebe bestimmte Charakter wieder an die Stelle des gebesserten trete.

Es muß dem Menschen, dem es ein Ernst ist, seiner Pflicht ununterbrochen Genüge zu leisten, und der aus der Kenntniß des empirischen, menschlichen Charakters, oder aus eigener schon ehemals bestandener Erfahrung diese Gefahr kennt, nothwendig die Aufgabe sich stellen, ihr abzuhelfen; und diese Aufgabe zu lösen, bliebe für die von uns vorgeschlagene Wissenschaft der Ascetik übrig.

Sie wäre demnach eine systematische Uebersicht der Mittel, um den Gedanken der Pflicht stets in uns gegenwärtig zu erhalten.

§. 2. Nähere Bestimmung des Begriffes einer Ascetik.

Daß bei dem festen Vorsatze, unsere Pflicht zu thun, wir doch im Einzelnen sie unterlassen, kann eigentlich nur zweierlei Gründe haben:

Entweder nämlich man gedenkt bei einer unmoralischen Handlung überhaupt nicht an Pflicht, vergißt seinen Entschluß also ganz und gar; oder man denkt zwar an ihn, aber nur flüchtig und so ohne Energie, daß er nicht zur That wird, oder jene That nicht verhindert.

Ueber den ersten Fall ist wenig zu sagen. Ein Begriff, der nun einmal nicht da ist, kann auch nicht wirken: es kann aus ihm Nichts erfolgen; es ist, als wenn er überhaupt nicht vorhanden wäre. Hier wird der empirische Beweggrund, der Naturtrieb, die besondere Entschließung und vermittelst ihrer die Handlung bestimmen. — Der zweite Zustand muß erklärt werden; und ich kann ihn nur bestimmt erkennen, wenn ich ihn transscendental nehme. Man denkt in demselben zwar an seine Pflicht; aber man faßt sie nur mit der Einbildungskraft, nur halb und wie im Traume, weil zwischen entgegengesetzten Richtungen geschwankt wird. Es ist eine kalte, todte, kraftlose Empfindung! Es ist ein kraftloses Denken, das gar nicht zum Wollen wird; nur der Naturtrieb entscheidet in diesem Falle allemal, weil er der einzige Bestimmungstrieb ist, ohne Anwendung der Freiheit, — das einzig Entscheidende, wenn nicht aus der Sphäre des Sittlichen eine andere Kraft eintritt.

Wie ist nun dem Letzteren abzuhelfen? — Finden wir dies, so wird sich zugleich darin die Frage beantworten lassen: wie ist dem Ersteren abzuhelfen?

Zuvörderst: — ob nur die Einbildungskraft es ist, welche den Pflichtbegriff aufstellte, kann der Mensch wissen. Denn wenn er leichtsinnig, ohne bestimmte volle Ueberzeugung, ohne das oben beschriebene Gefühl der Ueberzeugung, sich entscheidet und handelt; so ist sie es nur. Ferner steht es ganz in der Freiheit, diesen Begriff jedesmal zur völligen Klarheit zu erheben, und sich des Entschlusses und des Handelns zu enthalten, bevor nicht die

Ueberzeugung da ist, die sich durch das beschriebene Gefühl äussert. Also er hätte den Begriff der Pflicht (auch in jedem besondern Falle) in der Einbildungskraft zum bestimmten und energischen Bewußtsein erheben sollen; und er hätte zugleich es gekonnt. — Man kann sagen: es ist *Pflicht*, dies zu thun.

Sonach fällt der letzte Grund solcher Unsittlichkeit mit unter den ersten. Man *vergißt* seine Pflicht zu thun in beiden Fällen: entweder überhaupt den Gedanken an die Pflicht, oder den in der Einbildungskraft uns vorschwebenden Gedanken einer bestimmten Pflicht zur vollständigen Klarheit zu erheben.

Die bestimmtere Aufgabe der Ascetik wäre sonach die: *Mittel zu finden, um sich seiner Pflicht stets zu erinnern.*

Zuvörderst — daß, wenn man sich in beiden Rücksichten ihrer nur bestimmt erinnert, sie überlegt und in's Auge faßt, man sich durch sie bestimmen lasse, hängt nicht ab von irgend einem geistigen oder natürlichen Mechanismus, sondern zugleich von der *Freiheit*. Denkt man den intelligibeln Menschen als in die Zeit fallend, wie man eigentlich nicht soll, hier aber wohl kann: so muß jeder pflichtmäßige Entschluß etwas ganz Neues und Erstes, kein Glied einer Kette, sondern Anfang einer neuen sein. *Daß* also der Entschluß wirklich hervorgebracht werde, läßt sich durch kein äusseres Mittel erreichen; er ist etwas Absolutes, schlechthin eintretend aus der intelligibeln Welt in die zeitliche: und hierüber bleibt es bei der gestrigen Erklärung. — Eine solche Theorie kann daher die Ascetik auch nicht enthalten, und insofern bleibt sie immer noch unerklärt.

Aber der gute Wille wird ja vorausgesetzt: er ist mit der ersten Entschließung einmal für immer entstanden; und wenn er je verschwände, so giebt es kein natürliches Mittel, ihn wieder herzustellen. Es wird nur verlangt, an die Erhaltung des guten Willens nur erinnert zu werden. Nicht der Entschluß, seine Pflicht zu vollbringen, und schlechthin Nichts zu beschließen, ehe man aus seiner Untersuchung darüber auf dem Reinen ist, soll Glied jener Stelle empirischer Fortbestimmung sein, sondern nur die *Erinnerung* an diesen Entschluß. (Ist man nur erinnert, so bleibt der Gebrauch dieser Erinnerung noch immer von der Freiheit abhängig). —

Die Frage nach der Möglichkeit einer Ascetik steht demnach jetzt so: *giebt es mechanisch wirkende Mittel*, (es ist hier von Vernunftmechanismus, von zwingender Consequenz die Rede;) *wodurch nach innerer Regel ein bestimmter Begriff wiederkehren muß?*

Ich antworte: es giebt allerdings ein dem Mechanismus gleichkommendes Gesetz, und dies Gesetz ist das der *Ideenassociation.*

Ich mache mich darüber deutlicher: — 1) Gesetze der Synthesis, der nothwendigen Verknüpfung der Vorstellungen. 2) Von ihnen sind unterschieden die Gesetze der Ideenassociation; sie fallen zwischen Nothwendigkeit und Freiheit mitten inne: — *Erinnerungsvermögen.* Man muß sich des gleichzeitig Vorgestellten nicht erinnern, aber man kann es. (Beispiele davon). Die Erinnerung hängt ab von Freiheit, demnach von Uebung. Das nun, welches diese Erinnerung möglich macht, ist das Gesetz der Ideenassociation. (Beispiele).

Der Hauptgrundsatz, durch welchen eine Ascetik möglich würde, wäre sonach der: *Verknüpfe im Voraus mit der Vorstellung deiner künftigen Handlungen die Vorstellung des pflichtmäßigen Handelns.* — Dadurch entsteht zwischen dem Begriffe eines Handelns und dem Gedanken der Pflichtmäßigkeit gerade die Verbindung, welche in dem, in obigen Beispielen angeführten Mannigfaltigen Statt findet.

Nun ist die Absicht bei dem Menschen nicht etwa die, sich bei dem nachherigem Begriffe seines Handelns *willkührlich* und durch Durchlaufen des Mannigfaltigen (wie in den angeführten Beispielen) an den Pflichtbegriff zu erinnern: denn wenn er das nur erst wollte, so hätte er sich schon wirklich an ihn erinnert, und es bedürfte da keines weitern Hülfsmittels: — sondern die Absicht ist die, daß bei dem Begriffe des Handelns der Begriff von Pflicht überhaupt bei ihm hervortrete und ihn mit lebendiger Kraft erfülle.

Kurz die Sache soll so sein: der Begriff: ich will handeln, und der: ich will aber nur pflichtmäßig handeln, sollen unzertrennlich vereinigt werden, wie überhaupt synthetische Begriffe vereinigt sind. — Bei wem dies so wäre, bei dem wäre das Sittengesetz herrschend, er wäre im Guten vollendet. Und dies wäre das Ziel, zu welchem die Ascetik den Menschen hinzubringen hätte.

Nun aber ist die Wirkung der Ideenassociation nicht mechanisch; man kann sich, aber keinesweges muß sich einer gewissen Gedankenverbindung zugleich erinnern. Sie hängt von keinem bestimmten Gesetze ab, sondern von Freiheit, Uebung, also von Etwas, das minder oder mehr vorhanden sein kann, das sich deßhalb auch vermehren läßt. — Man kann sich deßhalb dem beschriebenen Zustande, daß jene beiden Begriffe synthetisch werden, auch stets nur annähern. Es wird also die Pflicht des Menschen bleiben, die Wirkung jenes Begriffes immer zu vermehren zu suchen.

Die Aufgabe der Ascetik ist aber als bestimmtere die: den Begriff der Pflicht mit dem Begriffe seiner Handlungen im Voraus und für immer zu associiren.

Nun ist aber die Regel der Association die, daß nur an einen bestimmten Begriff ein anderer angeknüpft werden kann, nicht aber an einen unbestimmten. Die Bestimmungen nur reproduciren sich gegenseitig. Es würde also so viel als Nichts gethan sein, wenn sich Jemand vornähme, ein Mittel zu finden, um sich bei seinem Handeln überhaupt und in abstracto sich der Pflicht zu erinnern. Das Ueberhaupt denkt man eben nicht, und bei dem Ueberhaupt erinnert man sich an Nichts!

Sonach bliebe nur übrig, daß er an bestimmte Handlungen diesen Begriff anknüpfte.

Natürlich an solche, bei denen er wüßte, daß er dem Fehler der Unterlassung oder Uebertretung am Meisten ausgesetzt sein dürfte. Bei sehr wichtigen Handlungen fehlt man grade am Wenigsten, die schon durch sich selbst zur Bedachtsamkeit auffordern, Kraftanstrengung kosten, und von Folgen sind, und die man

nicht alle Tage vollzieht. — Bei minder wichtig scheinenden, bei denen, deren man schon gewohnt ist, ist man in Gefahr.

Es wäre also nöthig: 1) allgemeine Selbstprüfung, wo man besonders in Gefahr sei. 2) Fester und lebendiger Vorsatz, grade dann an sich zu denken; bestimmte Maximen für diese und jene Fälle; — Regeln der Selbstprüfung, die man schon bereit hat. — Ein »Mann von Grundsätzen« wird eben derjenige zu heißen verdienen, der dies Urtheil in sich ausgebildet hat, und seine Freiheitsvollziehung lediglich davon leiten läßt.

3) Nun wirkt die Ideenassociation nicht mechanisch. Es bleibt sonach stets möglich, daß man den besten Vorsatz, wenn es zum Handeln kommt, vergesse. — Bleibt es nun dabei, so wird der Mensch, der etwa schon gut war, wieder ganz verdorben. Sonach tritt die Nothwendigkeit wiederholter Selbstprüfung ein, ob man seinen guten Vorsätzen nachgekommen sei: findet man das Gegentheil, Untersuchung, woher dies gekommen sei, und neue Maaßregeln gegen diese Gefahr.

Auch ohne diese Prüfung nach diesen Vorsätzen bedarf es überhaupt wiederholter Selbstprüfung seines Lebens: denn es kommen immer neue Lagen, und der Mensch schreitet auch im Erkennen und in der Vollkommenheit des sittlichen Vollbringens fort, wodurch er höhere Anforderungen an sich selbst zu machen nöthig hat.

Dem moralischen Menschen wird es innig wehe thun, ungeachtet seiner festen Vorsätze sich nicht besser zu finden. Man überlasse sich diesem Schmerz und diesen Vorwürfen; denn Nichts erinnert besser, als der Schmerz. — Durch solche fortgesetzte Selbstprüfungen kommt der Mensch dem angegebenen Ziele immer näher. Er wird nicht heilig, denn er ist unendlich; und der Naturtrieb treibt ihn fortwährend an und muß ihn antreiben, eben weil er endlich ist: aber er wird gut.

Durch diese Bestimmung aber, wodurch die Ascetik, als eigene Kunst eines Jeden, eine sehr ehrwürdige Realität bekommt, scheint sie als Wissenschaft abermals hinwegzufallen.

Wie kann man nämlich allgemeingültig bestimmen, inwiefern Jemand in sittlicher Gefahr sei, und durch welche Mittel er sich

besonders dagegen schützen könne? Das ist einem Jeden selbst zu überlassen. Die Ascetik bestände sonach in nichts weiter, als in jenen drei Regeln; und die Anwendung derselben auf sich selbst müßte Jeder durch die eigene, vom sittlichen Willen belebte Urtheilskraft treffen.

Doch giebt es gewisse allgemeine Gefahren für Ausführung des Vorsatzes, seine Pflicht zu thun, und gewisse allgemeine Gründe der Vergessenheit sittlicher Grundsätze. Diese kann man wenigstens aufstellen, und die Maxime, durch die man sich gegen sie schützen kann, angeben.

Ich will dies thun. Nicht die gewöhnlichen Gefahren des sittlichen Handelns, die bei ganz rohen und ungebildeten Gemüthern eintreten mögen, sondern gerade die bei ausgebildeteren eintreten, will ich erwähnen. Aber dadurch verliert die Ascetik doch den Rang einer systematischen Wissenschaft, weil man von keinem gemeinsamen Principe ausgehen kann, und wird ein bloßes Aggregat psychologischer Bemerkungen. Anders kann denn auch nicht behandelt werden.

---

§. 3. Abriß des Wesentlichsten der Ascetik.

1) Wir haben vor allen Dingen noch bestimmter den Ursprung der Neigungen aufzusuchen, die uns in Gefahr setzen, unserer Pflicht zu vergessen; weil man gegen kein Uebel ein Heilmittel ausfindig machen kann, ohne den Ursprung desselben aenau zu kennen. Ich deducire Neigungen, Affekte, Leidenschaften auf folgende Weise.

Die Natur bringt im Menschen eine bestimmte Tendenz hervor, wie sie im Thiere, in der Pflanze u. s. f. Causalität hat. (Beispiele). Nur Tendenz, so gewiß der Mensch frei ist, d. i. diejenige Freiheit hat, die wir im Systeme die formale genannt haben, und deren Vernachlässigung viel Uebles über die Systeme der praktischen Philosophie gebracht hat. Ehe der Mensch ist, bewußtloses Kind, oder wenn er es gar nicht würde, als Blödsinniger, Cretin, wenn er unter Thieren aufwüchse, da hat der

natürliche Bildungstrieb Causalität, noch nicht gebrochen durch das Subjekt, die Freiheit. Aber sobald der Mensch sich zum Bewußtsein erhebt, reißt er sich von der Kette des Naturmechanismus und Organismus ganz los: was durch ihn geschehen soll, muß er von nun an ganz selbst thun. — Der Mensch als solcher, (als Bewußtsein) hat von Natur keine Neigungen, noch Affekte und Leidenschaften. Er hängt lediglich von seiner Freiheit ab. — Ein wichtiger Satz!

Was synthetischer Zusammenhang in der Vernunft sei, wissen Sie. Dasjenige, was in der Synthesis liegt, ist an sich nicht zum Bewußtsein entwickelt; man muß es erst durch Analyse zur Klarheit erheben. — So ist es möglich, daß der Mensch durch Anwendung der Freiheit oder durch Nichtgebrauch derselben eine der synthetischen ähnliche Verknüpfung unter den mannigfaltigen Objekten der Freiheit in sich hervorbringe; und diese der synthetischen ähnliche Verknüpfung stellt sich ein. So hängt mit einer gewissen Vorstellung = x bei den Menschen eine Mannigfaltigkeit anderer Vorstellungen = abc als successive Reihe zusammen, deren jedes in dieser Verbindung an sich von der Freiheit abhängig ist, und auch bei diesem Individuum, als es aus der Hand der Natur hervorging — (was dies heiße, haben wir oben gesehen) — von ihr abhing, jetzt aber durch wiederholte Vollziehung dieser Synthesis in eine der synthetischen gleiche Verbindung mit x gekommen ist.

Wir haben diese Verbindung, die doch keine Synthesis ist, Association genannt, und wollen sie fort so nennen. (Beispiele, zunächst von etwas ganz Entlegenem. Wenn Sie schreiben, bedenken Sie denn da jeden Strich und jeden einzelnen Buchstaben deutlich und bestimmen sich, mit Freiheit ihn hervorzubringen? Ich dächte, nicht. Sie denken das Wort und es stellt sich geschrieben ein: als Sie aber zuerst zu schreiben anfingen, war es nöthig, jeden einzelnen Buchstaben zu denken, und ihn mit ausdrücklicher Freiheitsbestimmung zum andern zu fügen). Also solche Verknüpfung ist nun allerdings nicht synthetisch, denn sie ist zufällig, wandelbar, individuell; aber sie ist nicht Produkt bewußter Freiheit: sie ist Association. (Dies kann auch die Lehre

von den dunkeln Begriffen erläutern. Dunkel sind sie, weil sie bewußtlose Prämissen unserer Urtheile sind: Begriffe, weil sie allgemein sind und durch Freiheit des Denkens zur bewußten Allgemeinheit erhoben werden können).

Nehmen wir dazu ein Beispiel aus unserer eigenen Wissenschaft. Der Zornige wird bei gewissen Aeusserungen leicht heftig; dann schimpft er wohl, schlägt um sich u. d. gl. Das Schimpfen, Schlagen u. s. f. hängt doch wohl ab von der Freiheit. Ja wohl; für uns Andere. Auch für ihn hängt es an sich davon ab, oder hat es abgehangen; aber jetzt ist es ihm nun einmal nicht anders möglich. — Dagegen wäre es ihm wohl möglich, wenn er sich auf sich selbst, und die Möglichkeit, seine Freiheit besinnen könnte. Aber eben an diesem dazwischentretenden Akt der Besinnung gebricht es; Association raubt ihm die Freiheit dazu. Nun ist dabei Folgendes zu bemerken: die Association gehe durch eine noch so lange Reihe fort; die Gewohnheit sei noch so eingewurzelt und zur andern Natur geworden; so geht sie doch immer von einem ersten Punkte, wie x oben, aus, über welchen der Mensch frei ist. Z. B. geben wir es jenem Zornigen zu, daß er, da er nun einmal durch den Zorn um alle Besinnung gebracht wird, nicht umhin konnte, zu schlagen u. s. w.; so würden wir ihm immer sagen: du hättest gegen den ersten Ausbruch des Zornes auf deiner Hut sein müssen.

Kurz: durch die nach der Regel der Association vor der gründlichen Verbesserung des Menschen entstandenen Leidenschaften und durch die daraus bei eintretender Gelegenheit erfolgenden Affekte verliert der Mensch seine Freiheit und Besonnenheit ganz; und in diesem Zustande ist der Gedanke der Pflicht nicht in ihn zu bringen. Aber erst durch einen Akt der Freiheit giebt er dem Affekte sich hin, aus welchem zufolge der Association die andern Folgen unwiderstehlich sich anreihen. Dort kann also noch der Gedanke der Pflicht hindernd dazwischentreten. Es wäre sonach die Aufgabe der Ascetik: diese Akte der Freiheit bei den verschiedenen möglichen Affekten aufzusuchen, um an sie ein Gegengewicht, ein Erregungsmittel des freien Willens und dadurch eine Erinnerung an die Pflicht, anzuknüpfen.

2) Bei den verschiedenen möglichen Affekten überhaupt, habe ich gesagt. Aber dies berechtigt zu keinem Eintheilungsgrunde, und zu keinen besondern und einzelnen Regeln. Und eben dadurch bleibt der Ascetik nur ein kurzer Inhalt übrig. Mehr um dies zu zeigen, und einige nicht uninteressante Ueberlegungen daran anzuknüpfen, habe ich diese Sache in Anregung gebracht, und mich so ausgedrückt, wie bisher.

Der Naturtrieb bringt im Menschen eine Tendenz hervor, sagte ich oben. — Nun hat das Wort Natur eine ganz andere Bedeutung, wenn von menschlichen Wesen, als wenn von bewußtlosen Naturerzeugnissen die Rede ist. Die Natur der ersten, d. i. sein Wesen, positiver Charakter (Anlage, indoles) ist zwiefach, während sie bei den erstern nur einfach ist. Es giebt eine Natur als solche, und Natur, als Tendenz der Vernunft, noch nicht in's Bewußtsein gesetzt; welche letztere, inwiefern sie nur als blinder Trieb wirkt, doch nicht mehr werth ist, als die bloße Natur.

Deutlicher: die Natur als solche geht in allen ihren Produkten auf Erhaltung des Individuums durch Fortpflanzung des Geschlechtes; so auch bei dem Menschen, und so waltet sie allein bei ihm, so lange er noch in ihren Händen ist. Aber sobald die — hier nur formale — Freiheit sich entwickelt, welches, wo es nicht mit Besonnenheit, also mit materialer Freiheit geschieht, doch durch einen Trieb und Instinkt der Vernunft geschieht, wirkt der Trieb der Freiheit auch nur als Naturtrieb, gesetzlos und keiner Regel stehend, und wird ein Trieb nach absoluter Unabhängigkeit, also nach Oberherrschaft über Alles ausser uns. (Ich habe diese Denkart an ihrem Orte bestimmt geschildert).

Aus diesen beiden Trieben entstehen, wenn sich der Mensch ihnen völlig überläßt, zweierlei Leidenschaften: brutale: Unzucht, Völlerei u. dgl., und die der ungezähmten Freiheit: Ungerechtigkeit, Unterdrückungssucht, Zorn, Haß, Falschheit, und wie das Heer der ungeselligen Leidenschaften weiter heißen mag. — Dies wenn der bloße Naturtrieb als solcher, und der bloße Trieb nach Unabhängigkeit als solcher herrscht. Beide vereinigen sich: der Naturtrieb mit der habituellen Unterdrückungssucht: Un-

terdrückung aus Eigennutz. Der der wilden Unabhängigkeit mit dem Naturtriebe: Wollust und andere Aeusserungen der Thierheit, aus bloßer Eitelkeit. — Alle eigentlich lasterhaften Neigungen gehören in eine dieser vier Classen, — ausser einer Verdorbenheit, welche nicht so gemein, aber desto gefährlicher ist, und die als fünfte die synthetische Periode voll macht und deren ich morgen in einem Anhange gedenken werde.

Die Behandlung jener Affekte insgesammt in der Ascetik ist ganz dieselbe. Jede gründet sich auf Association durch Angewöhnung: jede raubt dem Menschen, der ihr einmal hingegeben ist, Freiheit und Besonnenheit, und es läßt sich in diesem Zustande ihm kein Gedanke an die Pflicht zumuthen; jede geht aus von einem ersten Akte der Freiheit, der Hingebung an jenen Affekt, wo also Besonnenheit noch vorhanden sein kann; und es ist sonach bei jeder die Aufgabe, mit diesem Zustande der Besonnenheit die Erinnerung an die Pflicht mit eben so sicherer Association zu verbinden. Die Frage braucht daher nur im Allgemeinen beantwortet zu werden.

3) Und sie scheint leicht beantwortet zu sein. Der gute Wille wird vorausgesetzt, und ohne dessen Voraussetzung ist von einer Ascetik gar nicht die Rede. Nur die Vergeßlichkeit, d. i. das Hingerissenwerden in einen Zustand, wo Besonnenheit und Freiheit überhaupt nicht möglich ist, wird befürchtet. Die Hauptregel wäre sonach die: überlaß dich nie einem solchen Zustande, wache über dich selbst, und gewöhne dich dazu, mit Besonnenheit über dir selbst zu stehen.

(Diese ununterbrochene Aufmerksamkeit auf sich selbst ist eine Selbstbeobachtung, Akt fortdauernder Reflexion, nicht um zu lernen, sondern um uns zu halten. Also: beobachte stets dich selbst, wäre die Hauptregel. Thue Alles, was du thust, schlechterdings nur mit besonnener Freiheit).

Aber diese Regel in ihrer Strenge angewendet, wäre weit schädlicher und zugleich unsicher. — Eine solche Erweckung durch Association, wie ich sie oben geschildert habe, ist schlechthin nothwendig. Nur der erste Anstoß geschieht bei den Menschen, in welchen diese Association ausgebildet ist, mit Freiheit; das Uebrige folgt von selbst. Nun sind die übeln habitus da, und greifen in das, was wir den Associationen überlassen müssen, ein.

Hier sind wir nun nicht Herr über dieselben, so ist es der eben beleuchtete Fall: oder die Besonnenheit, die sich in aller ihrer Strenge durchsetzt, lähmt gleichsam den Geist und hindert ihn am Handeln und macht alle seine Bewegungen schwankend und unsicher. Aus Furcht, zu fehlen, verurtheilen wir uns zur Leblosigkeit. Dies das Schädliche der reinen, abstrakten Besonnenheit.

Nun giebt es hier einen sehr zu empfehlenden Mittelweg. — Jeder wird bei der nöthigen und fortgesetzten Selbstprüfung in ruhigen Stunden — welche schlechthin nicht versäumt werden darf, indem Jeder, der sie versäumt, im Guten zurückkommen wird, — doch ja wohl finden, welches seine vorzüglichsten Leidenschaften seien, was es ist, das sie errege, wo sonach der Punkt liege, da er sich seiner selbst erinnern muß. (Z. B. der Jähzornige, welcher dadurch eine ungeordnete Eigenliebe und Ungerechtigkeit gegen Andere — empirisch, denn er kann dabei den besten Willen haben — beweist, wird es wissen, wodurch sein Zorn vorzüglich gereizt wird. Hier werde seine Erfahrung durch Selbstbeobachtung immer specieller und durch Uebung in der Besonnenheit immer fruchtbarer.

Er gehe nie an das Handeln, ohne vorher überlegt zu haben, was ihm aufstoßen könnte, und sich bestimmte Vorsätze auf dergleichen Fälle gemacht, überhaupt einen bestimmten Plan des Handelns unter allen Umständen entworfen zu haben. Dann läßt sich wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf rechnen, daß es ihm nicht entfallen, daß er sich seiner Vorsätze erinnern werde: vorausgesetzt, daß sein Wille gut und lauter genug ist. — Er trete keinen neuen Tag seines Lebens an, ohne berechnet zu haben, welche Geschäfte ihm an demselben, und welche Gelegenheiten, durch Selbstvergessenheit in die gewohnten Fehler zu verfallen, bei denselben vorkommen könnten, und nehme seine ganz bestimmten Maaßregeln für diese Gefahren. — Man thut dasselbe ja wohl aus Klugheit und um Vortheils willen, und es

gelingt: warum sollte man es nicht vielmehr um der Pflicht willen thun!

4) Die gegebene Regel bleibt nun in Kraft; aber es ist nur die Frage, sie in allen Fällen wirksam zu erhalten. Es mag für den, der mehr einsam und für sich ein spekulatives Leben treibt, leicht sein, bei seiner seltneren praktischen Wirksamkeit sich Regeln zu nehmen. Aber wer stets in Wechselwirkung mit Andern ist und wenig Zeit hat, sich zu besinnen? Wer dann, gerade darum, im Handeln fortgerissen wird, und die trefflichsten Maximen, die er in der Stunde der Meditation sich machte, vergißt?

Ich antworte auf das Erste: so viel Zeit, um mit sich selbst zu berathschlagen, über seinen moralischen Zustand nachzudenken, und über die Verbesserung desselben Vorsätze zu fassen und Plane zu entwerfen, soll schlechthin Jeder haben. Keine Geschäftigkeit spricht davon los. So viel zu thun haben, daß er geistig nicht leben könne, soll Niemand; denn nur dadurch wird er gut und recht verrichten, was er zu verrichten hat. (Bezeichnet man dies mit Gebet, mit heiliger Meditation, so ist dies ein sehr vortrefflicher und heiliger Gedanke).

Was das Zweite anbelangt: — man knüpfe, welches nun die Hauptsache der Ascetik sein würde, an den Trieb der Leidenschaft einen Gegentrieb, so daß das uns Fortreißende nicht eintrete im Bewußtsein, ohne daß das an unsere Pflicht uns Erinnernde zugleich mit eintrete.

Soll dies nun ein moralischer, aus Pflicht hervorgehender und zur Pflicht als solcher antreibender Gegentrieb sein; so kann es kein anderer sein, als der aus dem Gedanken von der Verächtlichkeit und Sündhaftigkeit hergenommene, wenn wir uns von der Leidenschaft hinreißen ließen. — (Jedes andere Gegengewicht, von sinnlichen Antrieben, taugt nichts. Eine Sünde wird da von einer andern ausgetrieben, und der Mensch bleibt so verkehrt und verdorben, als er war).

Jeder Verlust der Freiheit — und diesen bewirkt die Leidenschaft stets, und nur aus ihr sündigt der, welcher sich einmal zur Sittlichkeit erhoben hat, — ist verächtlich. Wer sich der Betrachtung und Selbstbestrafung überläßt, der wird diese Verächtlichkeit stark genug empfinden. (Darum ist die wiederholte Selbstprüfung, wie man seinen Vorsätzen nachgekommen, nicht zu unterlassen). Hat er sie empfunden, und sich ihrem Gefühle ganz hingegeben (darum ist es nicht nur nicht unwürdig, sondern selbst nöthig, sich der Strafe des Gewissens zu unterwerfen): so wird bei Veranlassung zu einer neuen Selbstvergessenheit, die ihm schon so schmerzlich geworden, der Gedanke daran ohne Zweifel in ihm geweckt werden. — Wie dies allenthalben ist, so auch hier.

Dies wäre das einzige Mittel, von dem empirischen Charakter aus auf Moralität zu wirken, wie denn der Trieb der Achtung, nach Kants sehr richtiger Entdeckung, überhaupt der einzige ist, der von der Sinnlichkeit aus auf Moralität wirkt.

Hiermit wäre demnach die Ascetik ihrem Wesen nach erschöpft. Nur haben wir noch auf eine besondere Gemüthsstimmung, die unter die aufgestellte Hauptregel nicht paßt, Rücksicht zu nehmen. Hiervon im Folgenden.

---

§. 4. Gegenmittel gegen das Verderben der bloß spekulativen Stimmung insbesondere.

Es ist in der bisherigen Untersuchung stets vorausgesetzt worden, daß der Mensch überhaupt ein Interesse habe, seine Wünsche ausser sich zu realisiren: er sei nun entweder noch ganz verdorben, und ohne Sinn für Moralität überhaupt, oder er habe das Gute durch einen festen Vorsatz für sein ganzes Leben schon ergriffen, sei aber schwach und in der Gefahr, zur Vergessenheit seines ernstlichsten Vorsatzes fortgerissen zu werden.

Kurz, er stehe nur überhaupt auf dem praktischen Gesichtspunkte: sein Denken und Wollen habe überhaupt den Zweck und geschehe bloß deswegen, damit Etwas durch dasselbe äusserlich wirklich werde. Er betrachte das Innere, die Theorie und alle Meditation überhaupt nur als Mittel, und nur über die Anknüpfung des Aeussern daran sei die Frage. Wenn Etwas in ihm vorhanden ist, so kommt dies ohne Freiheit auch nach Auf-

sen zu Tage. Hat man ihn innerlich verbessert, so erfolgt die äussere Handlung ganz von selbst. — Zur Besserung und Vervollkommnung eines solchen dienen die vorher angegebenen ascetischen Regeln.

Nun kann aber nicht die Natur, sondern die Kunst und Ausbildung zu einer Gesinnung führen, wo das Innere selbst, die bloße Gemüthsstimmung Zweck und Objekt ist, und dieselbe zu äussern Handlungen gar nicht ausschlägt. Diese Stimmung ist zum großen Glück für die Menschheit nicht gemein; aber sie ist möglich und für den guten Beobachter hier und da wirklich anzutreffen, und dürfte bei dem Fortgange der Menschheit auf dem Wege, den sie jetzt betreten hat, immer gewöhnlicher werden. Theils aus diesem Grunde, theils weil ich noch gar nicht wüßte, daß ein philosophischer Moralist sie bemerkt hätte, will ich ihrer hier gedenken.

Es ist der Standpunkt, wo man nur für innere Betrachtung, Theoretisches, Interesse hat, und wo dies überhaupt das Letzte ist, wozu es bei uns kommt. Ich will sie die *spekulative Stimmung* nennen. (Ich gebe da keinen alten Namen, denn ich rede von etwas, so viel ich weiß, noch gar nicht Beschriebenem, und bezeichne es, wie ich jetzt am Besten weiß).

Man sieht hier nur den innern Bestimmungen seines Geistes und Charakters zu, ohne sie auf das Leben zu beziehen, und ohne entweder überhaupt viel zu handeln, noch, wie man handelt, einer gewissenhaften Selbstprüfung zu unterwerfen, noch zu fragen, was aus diesen Bestimmungen ausser uns erfolgt. Der Zweck kann ein zweifacher sein: entweder der des Wissens, oder der der Kunst, die aus diesem stets fortdauernden und höchst mannigfaltigen Spiele erfolgt. Die erste Stimmung wäre die eigentlich spekulative, die zweite ästhetisch.

Da jedoch im ersten Falle, wo das Wissen nicht auf's Leben bezogen wird, als den einzigen letzten Zweck alles Wissens, auch bei diesem Wissen nichts Anderes beabsichtigt werden kann, als die Lust, die Selbstbefriedigung, die daraus erfolgt; so kämen beide Absichten hier zusammen. Der Letztere erfreut sich an dem bloßen Zusehen des innern Spieles, der Erstere an dem

Wissen und der ausführlichen Kenntniß dieses Spieles; beide haben nur Lust im Auge, und insofern ist die Stimmung beider ästhetisch.

(Man kann es nicht oft genug erinnern, daß das nächste Interesse des Forschers nur formal sein soll; er will nur gründlich wissen, ohne irgend ein Resultat vor Augen zu haben, oder irgend eine Meinung sich bestätigen lassen zu wollen durch seine Forschung. Dies wäre eine kleinliche und unredliche Denkart. Aber einmal gefunden, in unbefangener Untersuchung, soll die Wahrheit auf das Leben bezogen werden. Man hat daher ebenso zu erinnern, daß das Wissen nicht sein letzter Zweck sei, sondern der ganze Mensch in seiner Gesammtausbildung ist sich letzter Zweck).

Ein Solcher kann nun alle jene Regeln vortrefflich kennen, er kann sie sogar auch anwenden, aber lediglich, um dadurch ein anderes Spiel seines Gemüths hervorzubringen. Es kann sich zu guten Empfindungen und Gedanken stimmen, lediglich um sich dabei zuzusehen, diese Empfindungen selbst zum Gegenstande seines Genusses zu machen, und sich an der Erscheinung der Harmonie, der erhabenen Empfindungen, die es gewährt, u. dgl. zu erfreuen. Aber er ist und bleibt ungebessert; denn das Ganze ist ihm um eines Andern, seines Selbstgenusses willen; er hat überhaupt kein ernsthaftes, über ihn selbst hinausliegendes Interesse.

Ein Solcher kennt sich selbst vielleicht ganz vortrefflich, kennt seine guten und schlimmen Eigenschaften und Neigungen aus dem Grunde: aber er liebt die ersten nicht, haßt nicht die letzten: er liebt und sucht Etwas nur in dem Maaße, als es jenem innern geistigen Spiele mehr Befriedigung giebt. Er kann sich sehr aufrichtig tadeln; aber es ist mit der ästhetischen Kälte, mit welcher er einen abgeschmackten Hausrath oder ein geschmackloses Aeussere an einem Fremden tadeln würde. Er will überhaupt sich gar nicht bessern und sein Selbsttadel hat nicht dieses Ziel; sondern das, was er ist, giebt ihm, wie es ist, die meiste Ergötzung, weil es ihm das zunächstliegende, stets in seiner Gewalt stehende und anziehendste Spielwerk ist, und er dieses Spiel durch die lange Beobachtung ganz schon kennt.

Bei ungebildeten Menschen ist diese Denkart nicht möglich; bei ihnen bezieht sich der Begriff stets unmittelbar auf das Handeln, und ist hier so gar Nichts an sich. Wenn sie nicht handeln müßten, so würden sie überhaupt nicht denken. Dagegen ist sie bei Künstlern, Aesthetikern ziemlich häufig; und Philosophen wie Gottesgelehrte sind gleichfalls in sehr großer Gefahr, sich ihr hinzugeben.

Diese Stimmung nun kann durch das oben vorgeschlagene Mittel nicht verbessert werden; denn dasselbe rechnet überhaupt auf eine praktische Denkart, die hier überhaupt gar nicht vorhanden ist, ja die man kennen mag, aber sie ausdrücklich nicht an sich kommen lassen will. Selbst diese Regeln und der Gebrauch derselben würden einem Solchen zum bloßen Spiele werden. Was im Leben daraus folge, darnach fragt er nicht; denn das Leben ist für ihn überhaupt gar nichts weiter, als ein Mittel, jenes geistige Spiel zu befördern, und etwa an seinen Contrasten kräftiger herauszuheben.

Mit einem Solchen müßte die Ascetik es tiefer angreifen. Sie müßte ihn überhaupt nur erst auf den praktischen Standpunkt herabstimmen, ihm Interesse für das Leben und für die Folgen seiner Denkweise in demselben einprägen.

Auch hier müßte demnach zuvörderst der gute Wille vorausgesetzt werden, der durch keine menschliche Kunst hervorzubringen ist: es muß die Einsicht in ihm erzeugen, wie gefährlich und entartet sein Zustand sei, und der Wunsch, in einen bessern zu kommen. — Dies kann auch mit der geschilderten Stimmung sehr wohl bestehen: man wird nur durch seinen Trieb zu müssigen Spekulationen immer wieder fortgerissen, wie jeder Andere durch seine herrschende Leidenschaft, und der Wunsch der Besserung kommt nie recht zu Kräften. — Nur wenn er diesen guten Willen hat, wird er sich des einzig gründlichen Heilmittels bedienen.

Es ist dieses: er muß in das thätige Leben eingreifen, und je mehr und mehr sich darin vertiefen, so daß es wirklich anfange, Interesse für ihn zu erhalten, und die früher im müssigen Spiele schlummernden Kräfte in Anspruch zu nehmen, so daß

es sein Wunsch wird, wie es der jeder gewöhnlichen Menschen ist, daß gelingen möge, was er vorhat; wodurch jene leere Selbstbetrachtung von selbst verschwinden muß. Nun erst ist er in der Lage, daß die übrigen Regeln der Ascetik auf ihn Anwendung haben; ehe er aber das Erste nicht thut, und auf die Stufe der unverbildeten Menschheit zurückkehrt, ist ihm nicht zu helfen. —

Sie können aus dem Gesagten die allgemeine Bemerkung ziehen, daß das betrachtende Leben, es sei nun das des Denkers oder das des Künstlers, mit einer sehr großen Gefahr für das Seelenheil, d. i. für die Tugend und Rechtschaffenheit dessen, der sich ihm widmet, verknüpft ist. Das spekulative Leben wird zwar nicht leicht zu groben Verbrechen, großen Lastern und Ausschweifungen verleiten. Daß es dies nicht kann, liegt in der Ruhe, die es erfordert und die es bei sich führt: aber es kann sehr leicht zu einer tiefern innern Nichtswürdigkeit führen, die um so gefährlicher ist.

Nun ist dabei Nichts weniger meine Absicht, als die, Sie vom spekulativen Leben überhaupt (in der angegebenen allgemeinen Bedeutung) abzuschrecken: wir haben ja auch in diesen Vorlesungen gesehen, daß es ein Theil des nothwendig zu realisirenden Vernunftzwecks sei; — sondern Sie nur auf die Vorsicht aufmerksam zu machen, deren es bedarf, wenn man sich demselben widmet. Entweder widme man sich ihm nicht ganz, sondern treibe daneben auch ein praktisches Geschäft, und lasse es sich ebenso am Herzen liegen: oder wenn unsere Lage uns von dem Letzteren ausschließt, oder der besondere Zweig der Spekulation, den man gewählt hat, unsere ganzen Kräfte und unsere ganze Zeit erfordert; so habe man ja unverrückt Acht auf sich, daß man das Spekulative selbst als etwas Praktisches treibe, d. h. daß die Betrachtung oder das künstlerische Streben zuletzt auf eigene und fremde Sittlichkeit und Veredelung gerichtet sei, und daß man dieser Absicht sich stets bewußt bleibe. Man wird dadurch die Reinheit seines Charakters behaupten, und nur mit desto mehr Glück seine Wissenschaft oder Kunst treiben; dagegen der Charakter von der ersten Art auch hierin zu leichtsinnigen Spielen hingerissen werden kann, weil ihm Alles Spiel ist.

Ich hätte diese Vorlesungen mit keiner, angehenden Gelehrten und Philosophen wichtigern Bemerkung endigen können, als mit dieser. — Ich schließe dieselben hierdurch und empfehle mich Ihrem Andenken und Wohlwollen.

Fünf Vorlesungen

über die

Bestimmung des Gelehrten.

Gehalten zu Berlin im Jahre 1811.

Erste Vorlesung.

Es ist die Absicht dieser Vorlesungen, die Frage zu beantworten: was ist der Gelehrte? und die damit verwandte, falls der Gelehrte wird, und allmälig sich erzeugt, wie wird er zum Gelehrten? sodann die, wie äussert sein inneres Sein sich in der Erscheinung?

Der Gelehrte, sagten wir; aber die Lehre ist nicht ihr eigner Zweck, und sie ist nicht da, damit sie da sei; der Zweck der Lehre ist das Wissen. Es muß darum bei einem Gelehrten und Belehrten durch die Lehre der Zweck der Lehre erreicht sein; der Gelehrte muß durch die Lehre hindurch zum Wissen gekommen sein, ausserdem wäre er kein Gelehrter, sondern ein dermalen noch belehrt Werdender, und zu Belehrender. Der Gelehrte ist darum ohne Zweifel ein Wisser.

Nun schreiben wir vermuthlich einem solchen einen Werth, und einen nicht unbedeutenden Werth zu; indem wir von dem, unserem eigenen guten Wissen nach, ganz Werthlosen wohl kaum reden, oder unsrer Rede in diesem Falle einige Aufmerksamkeit versprechen würden. Es fragt sich darum vor allen Dingen: hat denn das Wissen, worin ja das Wesen des Gelehrten beruhen soll, Werth, und hat alles Wissen Werth? falls aber etwa nicht alles, welches ist dasjenige Wissen, das da Werth hat?

Man kann das Wissen zuvörderst ansehen als das bloße Abbild und Nachbild des ausserhalb des Wissens befindlichen, und von dem Wissen ganz und gar unabhängigen Daseins. Von dieser Art des Wissens hat denn Jedweder, der nur wissend auf

der Erde lebt, seinen Theil gesammelt, und an sich genommen, ohne daß er darum Anspruch macht auf die Benennung eines Gelehrten. Innerhalb dieser Art des Wissens könnte somit der Gelehrte vom Ungelehrten sich nur dadurch unterscheiden, daß er eine weit größere Menge solchen Wissens in sich aufgefaßt hätte, denn Andere. Und so wäre denn der Gelehrte vom Ungelehrten durchaus nicht in der Art seines Wissens, sondern nur in der Menge desselben verschieden, die Unterscheidung wäre bloß eine unendliche, auf ein fließendes Verhältniß gegründete, keinesweges eine bestimmte; und es könnte sich finden, daß derselbe, der jetzt seiner großen Unwissenheit gar kein Hehl hat, schon einen tüchtigen Gelehrten abgegeben haben würde, wenn er nur einige Jahrhunderte früher gekommen wäre, dagegen derjenige, der jetzt etwa einer der ersten Wisser sein mag, um ein Jahrtausend später auch nicht einmal gut unter dem gemeinen Manne mit fortkommen würde. So ist denn auch wirklich die Sache hier und da angesehen worden. — Dieses sogar abgerechnet, läßt selbst im Allgemeinen sich nicht wohl ersehen, was ein solches Wissen für Werth haben könne, und wozu diese bloße Wiederholung nur im todten Bilde desjenigen, was schon einmal, und zwar wahrhaftig und kräftig im Sein da ist, gesetzt auch, dieselbe könnte jemals vollständig gemacht werden, dienen solle.

Dagegen erhellet durch den Gegensatz und stellt in demselben sich dar dasjenige Wissen, welchem allein Jedermann einen Werth beizulegen geneigt sein dürfte. Ein solches Wissen müßte nicht bloßes Abbild und Nachbild eines schon ausser ihm, und unabhängig von ihm vorhandenen Seins sein, und diesem Sein nachgehen, sondern es müßte vielmehr Vorbild sein eines Seins, und in sich selber den Grund eines solchen enthalten können, und so dem zu ihm gehörenden Sein vorangehen. Mit dem bekannten Worte: ein solches Wissen müßte praktisch sein und thätig, und ein Sein begründend.

Das eben Gesagte, daß das Wissen allein unter der Bedingung einen Werth habe, wenn es thätig sei, wird so ziemlich allgemein anerkannt in den bekannten Aussprüchen: was nützt alles Wissen, wenn man nicht darnach thut; Handeln, nicht

Wissen macht den Werth des Menschen u. dgl. — so sehr anerkannt, daß es sogar häufig gemißbraucht, und zur Herabwürdigung angewandt worden von Forschungen, deren thatbegründender Zweck nicht sogleich auf der Stelle von jedem gemeinen Auge eingesehen werden konnte. Was aber das Wissen, falls es praktisch sein soll, in sich selbst sein müsse, haben dieselben, die jene Aussprüche am häufigsten im Munde führen, so wenig bedacht, daß sie irre werden, sobald man mit ihrem eigenen Grundsatze wahrhaftig Ernst macht, und daß sie meinen, grade dasjenige, was aus jener Voraussetzung nothwendig folgt, und mit derselben gegeben ist, stehe mit ihr im Widerspruche. Lassen Sie uns darum erwägen, was in der Behauptung, ein Wissen sei praktisch, eigentlich liege.

Das Wissen ist praktisch heißt: es wird durch dasselbe ein Handeln gefordert und vorgezeichnet. So gewiß dieses Handeln nun nur gefordert wird, ist es nicht, indem es gefordert wird; und eben so wenig ist dasjenige, was durch dasselbe, wenn es wäre, hervorgebracht werden würde. Ein praktisches Wissen ist darum ein solches, dem, indem es selbst ist, sein Gegenstand nicht entspricht, und dem überhaupt kein Gegenstand entspricht, das darum auch durch keinen Gegenstand bestimmt, noch ein Abbild irgend eines solchen ist, und so ein reines, durch sich selbst also gestaltetes Wissen, Abdruck lediglich seiner selbst, nicht eines andern, ein apriorisches Wissen, wie man unter andern diesen Begriff ausgedrückt hat.

Wie können nun dieselbigen, die vom Thun sprechen, oft sogar zur Unzeit, übersehen, daß es ihrem eigenen Worte zufolge, und falls dasselbe irgend einen Sinn haben soll, ein schlechthin apriorisches Wissen, in der von uns aufgestellten Bedeutung, geben müsse? Du willst machen — doch wohl nicht dasjenige, was da ist; denn in diesem Falle würdest du in der That nicht machen wollen, sondern Alles lassen, so wie es eben ist; also du willst machen dasjenige, was nicht ist. Doch willst du machen mit Bewußtsein, und nach einem Begriffe dessen, was du machen willst; nach einem Vorbilde für ein Sein, welches Sein, indem du an das Machen gehest, durchaus nicht ist, und welches

sein wird erst sodann, wenn dein Machen vollendet sein wird. Mithin setzest du einen Begriff des durchaus nicht Seienden, und ein Wissen, das nicht ein bloßes Nachbild der Dinge sei, voraus, indem du voraussetzest, daß ein Handeln mit Bewußtsein möglich sei. Wer vom Handeln redet, und die Apriorität des Wissens läugnet, der widerspricht sich in sein eignes Angesicht, und weiß nicht, was er redet.

Ein praktisches Wissen ist ein durch sich selbst bestimmtes, also ein bloßes Gesicht, wie die deutsche Sprache das griechische Wort Idee trefflich ausdrückt; ein solches, das selbst deutlich sich ankündiget, und ausspricht, als dasjenige, dem die Realität durchaus nicht entspreche, das kein äusseres Dasein habe, sondern bloß ein inneres, und das mit keinem ausser sich, sondern nur mit sich selbst übereinstimme: ein Gesicht aus der Welt, die durchaus nicht da ist, der übersinnlichen und geistigen Welt, die eben durch unser Handeln wirklich werden, und in den Umkreis der Sinnenwelt eingeführt werden soll. Wer von Handeln spricht, und eine solche zweite übersinnliche Welt in unserem Innern läugnet, auch der widerspricht sich in sein eignes Angesicht, und weiß nicht, was er redet.

Soll das Wissen überhaupt einen Werth haben, und mehr sein, denn eine bloße Wiederholung dessen, was unabhängig von ihm besser da ist, so muß es ein solches thatbegründendes Wissen geben. Welchen Werth dagegen das bloß wiederholende Wissen, falls es doch ein solches giebt, haben könne, läßt sich dermalen noch gar nicht einsehen.

Ferner soll ein Mensch durch sein Wissen einen Werth haben, wie wir das vom Gelehrten anzunehmen und vorauszusetzen scheinen, so muß sein Wissen von dieser Art sein; der Gelehrte muß nicht bloß das gegebene Sein in sich wiederholen, sondern er muß Gesichte sehen aus dem übersinnlichen Sein. So Jemand sein ganzes Sein und Leben in das Wissen hinein würfe, untergehend und versenkt in demselben, und mit diesem Wissen kein anderes meinte, als jenes erste, das Sein bloß wiederholende und abspiegelnde Wissen, so gäbe ein Solcher in der That sein eigenes Sein, und Leben gänzlich auf, und erledigte sich dessel-

ben, um ein bloßer Schatten zu werden desjenigen, was ausser ihm schon da ist, und lebendig und kräftig da ist: sein ganzes Bestreben wäre in der That das Bestreben, ein Nichts zu werden: von einem Nichts aber können wir unmöglich geneigt sein, uns hier zu unterhalten.

So muß es sein, sagte ich, ein solches reines und durch sich selbst sich gestaltendes Wissen muß es geben, wenn das Wissen überhaupt Werth haben soll, und wenn es insbesondere der Mühe werth sein soll, daß Jemand demselben sein ganzes Leben hingebe und aufopfere. So ist es denn auch in der That, wie wir dies dermalen nur als das Resultat anderer hier nicht anzustellender Forschungen aussprechen wollen. Das Wissen ist allerdings schlechthin durch sich selbst bestimmt, keinesweges durch Dinge ausser ihm, deren bloßer Spiegel es wäre; und es ist in dieser seiner Absolutheit das Bild des innerlichen Seins und Wesens der Gottheit. Gott allein ist das wahrhaft Uebersinnliche, und der eigentliche Gegenstand aller Gesichte. Als Bild Gottes und dadurch, daß es dieses Bild ist, ist auch allein da das Wissen, und wird lediglich durch das Erscheinen Gottes in ihm getragen. Dieses reine, durch sich selbst bestimmte, apriorische Wissen ist auch das einige wahre Wissen; und wer nicht in dieses hineingekommen ist, der weiß in der That gar nicht, sondern bringt alle die Tage seines irdischen Lebens in tiefer Bewußtlosigkeit hin.

Woher aber kommt sodann das zweite Wissen, das sich als eine bloße Abbildung des ausser ihm vorhandenen Seins darstellt, und das doch gleichwohl auch ist, neben jenem von uns behaupteten eigentlichen und allein wahren Wissen? Das Gesicht muß erscheinen, und ausdrücklich erkannt werden, eben als ein Gesicht, als ein durch sich selbst, und keineswegs durch ein fremdes und ausser ihm befindliches, bestimmtes Wissen. Das aber kann es nur im Gegensatze mit einem andern Wissen, das da ausdrücklich erscheint als bestimmt durch ein fremdes ausser ihm befindliches Sein. Und so ist denn dieses ganze Gebiet des Wissens, und die Sinnenwelt, die in demselben, und als Darstellung desselben erscheint, gar nichts Anderes, denn das Mittel der Erkennbarkeit der ersten und wahren Welt, als solcher, im Gegen-

saße mit einer andern, nicht wahren und nicht in der That daseienden Welt: sie, die Sinnenwelt, ist ein Bild, das durchaus nichts weiter bedeutet, und gar keinen andern Zweck hat, als damit es zum einzigen wahren Bilde, das einen Gehalt hat, zum Bilde Gottes im Gesichte komme.

Das Gesicht ist Bild Gottes, sagte ich; und das sinnliche Wissen von einer gegebenen Welt ist bloß dazu da, damit das Erstere als solches zu erscheinen vermöge. Aber — eine zweite Frage — wie tritt denn sodann zu diesem in sich selbst vollendeten Gesichte das ihm an sich ganz fremde Soll, die Beziehung auf That, die Aufforderung hinzu, daß es ausgedrückt und dargestellt werden solle in der Sinnenwelt, welche Sinnenwelt wir so eben begriffen haben, als bloßes Mittel der Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt? Ersehen ist es schon, jenes Bild Gottes, hell und klar, und bestimmt, im Gesichte selbst; warum soll es denn nun noch einmal ausgedrückt werden, und sichtbar gemacht werden in der Sinnenwelt? Offenbar erhält die Ersichtlichkeit desselben durch das Letzte durchaus keinen Zuwachs. Warum auch verschwindet nicht gänzlich die Sinnenwelt demjenigen, der einmal zur Anschauung der übersinnlichen sich erhoben hat; da sie ja nur das Mittel war, um zu dieser Anschauung zu gelangen, bei einem solchen aber der Zweck erreicht ist, und sonach das Mittel keine weitere Bedeutung, noch Grund seines Daseins zu haben scheint?

Die Beantwortung dieser Frage liefert Folgendes. Jenes Erscheinen Gottes im Gesichte wird, nach einem hier nicht anzugebenden Gesetze, ein unendliches. Es tritt darum niemals in der Zeit ein Gottes unmittelbares Bildniß, sondern immer nur ein Bild von seinem zukünftigen Bilde, welches wiederum nur ein Bild ist von dem jedesmal zukünftigen Bilde, und so in's Unendliche fort; das eigentliche Urbild aber wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit, als ewig unsichtbarer Grund und Gesetz und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit. Nun ist ferner, nach einem hier gleichfalls nicht zu entwickelnden Gesetze des Wissens, das Erscheinen jedes künftigen in der Zeit möglichen Ausdrucks des Uebersinnlichen bedingt durch

die geschehene Darstellung des vorhergegangenen Gesichts in der Sinnenwelt. Nur so, durch die wirkliche That befragt, spricht die ursprüngliche Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, und nach diesem Gesetze geht es fort in's Unendliche. Sehen Sie dieses noch einmal also an. Das Erscheinen Gottes im Wissen ist nicht irgend ein stehendes und festes Bild, sondern ein unendliches Bilden. In diesem ewigen Strome erhalten nun die einzelnen Bilder und in dem Zeitmomente gehaltenen Gesichte ihren Geist aus Gott, ihre körperliche und bildliche Gestaltung aber entlehnen sie aus der Sinnenwelt; keinesweges als ob diese Gestalt in der letzten gegeben sei, welches dem Vorhergehenden durchaus widerspricht, sondern daß sie nur unmittelbar an das Gegebene sich anschließt, und dieses, so wie es trifft, im bloßen Bilde weiter fortbildet. So müßte man nämlich eine allererste Erscheinung des göttlichen Bildes sich denken. So aber nicht die folgenden; diese schließen in ihrer bildlichen Gestaltung sich nicht an die Wirklichkeit, so wie sie der sinnlichen Anschauung gegeben ist, sondern an dieselbe, wie sie gegeben ist in dem vorhergehenden Gesichte, und durch die Darstellung dieses Gesichts in der Wirklichkeit; es muß ihnen sonach diese Darstellung vorausgehen, und sie selbst sind ihrer Möglichkeit nach durch sie bedingt. So sind Sinnenwelt, und übersinnliche durchaus vereinigt, und unabtrennbar, und bilden nur in dieser nie zu trennenden Vereinigung ein einiges, ganzes und wahres Wissen. Die übersinnliche Welt macht in's Unendliche fort sich sichtbar in neuen und immer neuen Gestalten; und es muß darum in's Unendliche fort eine Sinnenwelt ihr gegenüber stehen, und dauern, um jene zu deuten. Diese Sinnenwelt muß ferner in's Unendliche fort gebildet werden nach dem wirklich erschienenen, und im Gesichte herausgetretenen Bilde Gottes; denn nur unter dieser Bedingung, und nur, inwiefern der Sinnenwelt schon das Gepräge aufgedrückt ist der bis jetzt erschienenen übersinnlichen Welt, tritt jene heraus aus ihrer ewigen Unsichtbarkeit in einer neuen sichtlichen Gestalt, und tritt ein nur in ein solches Auge, das an dem Anblicke der erneuten Gestalt der Sinnenwelt schon verklärt ist. Das göttliche Bild ist an sich ewig fort schöpferisch aus sich

selbst; aber es kann dies in der Wirklichkeit sein nur unter der Bedingung, daß nach ihm ewig fortgeschaffen werde die Welt. Und so behält denn die Sinnenwelt und trägt ewig fort den Charakter, den wir ihr oben beigelegt haben, daß sie sei lediglich die Bedingung der Sichtbarkeit der übersinnlichen Welt. Oben verstanden wir dies so: nur dadurch sei eine übersinnliche Welt überhaupt, in diesem ihren förmlichen Charakter, sichtbar; jetzt verstehen wir es so: nur dadurch sei in diesem ihrem Charakter sie, als eine ewig sich fortentwickelnde, sichtbar.

Und so geschieht es denn, daß an die jedesmalige Erscheinung des göttlichen Bildes in einem Zeitmomente, welche als einzelne, und abgerissene Erscheinung sich freilich klar ausspricht, sich anfügt die Anforderung, daß diese Erscheinung dargestellt werden solle in der Welt, weil die gegenwärtige Erscheinung treibt nach der folgenden, und diese fordert, diese folgende aber nicht möglich ist ohne Darstellung der erstern; und darum zuvörderst diese Darstellung gefordert wird. Das Soll ist eigentlich die Forderung der ewigen steten Fortentwickelung des göttlichen Bildes; und nur dadurch, daß diese nicht möglich ist, ohne die Darstellung des schon erschienenen in der Sinnenwelt, verwandelt sich dasselbe in die Forderung dieser Darstellung. So werden die Gesichte einer übersinnlichen praktisch; nicht, als ob das durchaus in keiner Zeit mögliche Urbild Gottes an sich praktisch wäre, und irgend einmal dargestellt, und die Gottheit wiederholt werden sollte, sondern weil das in der Zeit mögliche bestimmte Bild selbst nur möglich ist unter Bedingung des vorhergegangenen Handelns nach dem vorhergegangenen Bilde. Das Bild bleibt darum in alle Ewigkeit fort das Letzte und Höchste; und die thatbegründende Kraft jedes einzelnen Bildes ist bloß das Mittel zum ewigen Bilde.

Auf diese Weise sonach, deren Gesetze auch Mehreren unter Ihnen aus der Wissenschaftslehre bekannt sind, ist ein selbstständiges Wissen möglich, und auf diese Weise wird dasselbe nothwendig praktisch, weiterschaffend und fortbildend für die Sinnenwelt.

Zu diesem selbstständigen Wissen nun muß der Gelehrte durch die Belehrung hindurch sich erhoben haben, wenn sein Wissen,

und sein an das Wissen gesetztes Leben irgend einen Werth haben soll. Hat er aber dazu sich erhoben, und ist, wie dies niemals fehlen kann, dieses sein Wissen in ihm wirklich thätig und treibend geworden, so hat sein Leben Werth, und zwar den einzig möglichen Werth, den es überhaupt giebt und geben kann. Denn dies eben, und dies allein ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde, daß sein Bild immer fort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit. Nur in dieser Verklärung Gottes rückt die Welt weiter, und alles eigentlich Neue, was in derselben vorkommen kann, ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in neuer Klarheit; ohne diese steht die Welt stille, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Und so wird denn dieser Wisser durch sein thätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt, und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung. Dies nun eben soll er sein, und das zu sein, ist seine eigentliche Bestimmung. Die aufgegebene Frage ist beantwortet, und was wir über diesen Gegenstand noch ferner sagen werden, kann nichts sein, denn eine weitere Entwickelung des aufgestellten Satzes.

So ist es, m. H., ein solches Wissen, wie das beschriebene, ist in der Wirklichkeit möglich; dieses Wissen allein hat Werth; und der Gelehrte hat Werth allein, inwiefern er zu diesem Wissen sich erhebt. So ist es: lassen Sie sich nicht irre machen, und sich in den traurigen Zustand des Zweifels hinein scheuchen durch den Widerspruch, der etwa hier und da gegen die aufgestellten Behauptungen sich vernehmen lassen sollte. Glauben Sie keinem Menschen, denn sich selbst; zuvörderst Ihrem eigenen Wahrheitssinne, sodann Ihrer eigenen Einsicht, die Sie sich erwerben müssen, und deren Erwerbung dadurch bedingt ist, daß Sie für's Erste der Belehrung sich ruhig hingeben.

Das ist eben der Grundzug unseres Zeitalters, daß Licht und Finsterniß nicht mehr, wie sie es vom Anfange der Menschheit an gethan haben, bloß um den Besitz dieses oder jenes Gebiets, sondern daß sie überhaupt um das Dasein kämpfen, und keine von beiden die andere neben sich auch nur in der Welt dulden will. Wie zuletzt der Kampf ausfallen werde, davon ist keine

Frage; dagegen ist Jedem die bestimmte Frage vorgelegt, auf welcher Seite er sein wolle, indem es durchaus nicht weiter möglich ist, auf beiden Seiten zu sein, und es mit beiden Partheien zu halten.

Und jener Widerspruch, was will er denn? Daß die übersinnliche Welt nur derjenige sieht, der sie eben sieht, und daß man derselben nur durch das innere Auge, und durchaus auf keine andere Weise, nicht etwa durch Erdichten und Vernünfteln, inne werde; daß man ferner in diese Anschauung keineswegs durch die leibliche Geburt hinein versetzt werde, sondern daß es dazu einer neuen und geistigen Wiedergeburt durch absolute Freiheit bedürfe, welche letztere nicht Jedermann vollziehe, gestehen wir nicht nur, sondern prägen es auch bei jeder Gelegenheit scharf ein. Auch sind wir keineswegs gesonnen, diejenigen, die einmal nicht sehen, zum Sehen zu zwingen, indem wir recht gut wissen, daß wir ein solches etwa logisches Zwangsmittel ganz und gar nicht besitzen. Wir mögen es wohl leiden, daß sie ihr Geschäft ruhig treiben, und kommen, weil unser Geschäft in einer ganz andern Welt liegt, niemals in die Gelegenheit, von ihnen Kunde zu nehmen. Warum halten nun sie von ihrer Seite es nicht eben so mit uns? Daß, da ihnen die Sehe, der allein eine übersinnliche Welt aufgeht, mangelt, sie über diese Welt, ob sie sei, oder ob sie nicht sei, und wie sie etwa sei, durchaus nicht mitsprechen können, ist unmittelbar klar. Warum bestehen sie denn nun darauf, doch mit zu sprechen, und zu sprechen, sie sei nicht, da sie doch eigentlich nur sprechen könnten, sie sähen dieselbe nicht, wie wahr ist? Die leiblichen Blinden sehen eben so wenig die Farben, als jene das Uebersinnliche; doch hat man nie gehört, daß die ersten sich verstockt hätten, zu behaupten, es sei durchaus keine Farbe, und diejenigen, welche Farben annähmen, und zu erblicken vorgäben, seien Lügner oder Schwärmer, und zwar gefährliche; sondern es haben noch alle in ruhiger Erkenntniß ihrer Blindheit sich beschieden, daß sie von diesem Gegenstande nicht sprechen könnten. Warum wollen denn nun in völlig gleicher Lage die geistigen Blinden nicht auf die gleiche Weise sich bescheiden?

Verhält sich das etwa so: eines Sinnes entbehren zu sollen, der doch überhaupt ist, und den Andere zu haben behaupten, erscheint immer als verkleinend für die Person; und vielleicht würden auch die leiblichen Blinden, wenn sie nur der Behauptung irgend einigen Beifall verschaffen könnten, lieber behaupten, es gäbe gar kein Sehen, als daß sie geständen, ihnen für die Person gehe dasselbe ab. Aber sie kommen mit der Behauptung nicht durch, und sogar in ihnen selber könnte eine solche Meinung nie Wurzel fassen, weil sie nur höchst selten auf einen Blinden treffen, der allein in ihren Glauben eingehen könnte, dagegen aber weit allgemeiner auf Sehende, die ihnen einstimmig widersprechen. Ganz anders verhält es in dieser Rücksicht sich mit den geistig Blinden. Diese finden bei der ähnlichen Behauptung darum, weil bei Weitem die größere Mehrheit blind ist, wie sie, und diese alle denselben Vortheil dabei finden, daß lieber gar kein geistiges Auge sein möchte, als daß sie desselben entbehren, allenthalben Beifall und Bestätigung ihrer Meinung, und es ist die nur seltene Ausnahme, wenn sie Widerspruch finden. Und so überreden sie sich denn, durch den Beifall andrer Blinden unterstützt, die wiederum auf den ihrigen sich stützen, zu der Annahme, es gebe überhaupt gar kein geistiges Licht, und keine übersinnliche Welt; jedoch mit dem stets fortdauernden geheimen Widerspruch ihres Gewissen, und mit ängstlicher Furcht, die Sache möchte sich doch anders verhalten, und die gute Meinung, die Sie von sich selbst aufrecht zu erhalten gesonnen sind, möchte getrübt werden. Darum werden sie erbittert, und erbossen sich allemal, wenn jene für sie offenbar verkleinernde Behauptung, daß es doch ein geistiges Licht gäbe, von Neuem ausgesprochen und wiederholt wird. Diese soll ja nicht gehört, noch ruchtbar werden, und ja nicht geglaubt; denn wenn sie allgemein würde, so würden ja sie mit ihrem tiefen Leichtsinne, ihrer innern Zerflossenheit, ihrer Oberflächlichkeit in allen Dingen, ihrem durchaus ungöttlichen Sinne, nicht mehr gelten. Sie aber wollen gelten in ihrem irdischen Sinne, und haben sich dies fest vorgenommen; darum muß nicht gelten das Göttliche. Wir behaupten keineswegs, daß sie dieses eigentlichen Grundes ihrer

Urtheile und ihres Verfahrens sich bewußt sind, und mit besonnener Freiheit nach jener Maxime handeln; wir würden ihnen durch die Anmuthung einer solchen Klarheit über sich selbst nur eine zu große Ehre anthun. Ihnen freilich bleibt jene Wurzel ihres ganzen Seins und Lebens unsichtbar, weil sie überhaupt innerlich blind sind. Jedem aber, der da sieht, läßt sich nachweisen, daß sie gar kein anderes Grundsein haben können.

Jedoch, wir wollen ihnen die äusserste Gerechtigkeit widerfahren lassen; wir wollen annehmen, daß es ihnen wirklich und ehrlicher Weise also scheine, als ob in jener Behauptung und jenem Glauben große Gefahr und Nachtheil für das Menschengeschlecht liege, und daß sie aus uneigennützigem Wohlwollen vor dieser Gefahr warnen. — Hierbei können wir ihnen zuvörderst die Bemerkung durchaus nicht schenken, daß sie ganz Unrecht haben, und daß schon hierin ihr Eigendünkel ihnen den ersten schlimmen Streich spielt, indem sie über dergleichen Gegenstände sich etwas scheinen lassen. Diese Gegenstände sind für sie nicht da, sie wissen nicht, ob sie überhaupt sind, oder nicht sind, und darum noch weniger, ob sie gefährlich sind oder nicht.

Aber laßt uns hören, was sie etwa vorbringen! Zuvörderst befürchten sie die Gefahren des Mißverständnisses, und die Verwirrungen, die dadurch in den Köpfen hervorgebracht werden könnten. Daraus kann nun nicht mehr folgen, als daß man alle in seiner Gewalt stehenden Mittel anwenden müsse, um dem Mißverständnisse vorzubeugen; aber nur in soweit, in wieweit dadurch dem höchsten und lebendigsten Verständnisse nicht Abbruch geschieht; durch welches letztere jene Vorsichtigkeit gar sehr beschränkt werden dürfte. Oder meinen sie es etwa anders? Wollen sie etwa, daß um des möglichen Mißverständnisses willen auch nicht am Verständnisse gearbeitet werde, nnd daß von Allem, was mißverstanden werden kann, lieber ganz und gar geschwiegen werde? Ich fürchte, man müßte sodann ganz aufhören zu reden, und besonders auf eine neue Weise zu reden. Alles, was von jeher aus der übersinnlichen Welt in den Gesichtskreis der sinnlichen herabgekommen, hat, je größer und heiliger es war, und jemehr es sich verbreitete, um so mehr Mißverständ-

niß angerichtet, und hat, wenn man die Menschen und die Ereignisse eben nur zählt, und dem Scheine sich hingiebt, unendlich mehr Verkehrtheit und Unheil gestiftet, denn Richtigkeit und Heil. Aber wer das Heilige in Böses verwandelt, der wird nicht erst jetzt verkehrt, sondern er war es schon, seine innere Verkehrtheit offenbart sich nur, und spricht sich aus in diesem Gegenstande; jenes Alles aber, was uns als Unheil erscheint, ist ganz und gar nicht wahrhaftig vorhanden, sondern nur das Heil und der Fortschritt des Heils ist wirklich vorhanden in der ewigen Welt. Verkehrt und verderbt ist die Mehrheit vom Anbeginn gewesen, und sie wird es noch lange bleiben; auch war dieses Verderben vom Anbeginn an nichts anders, denn das Mißverständniß, der Gegensatz, und dessen Aeusserung, gegen das jedesmal in der Welt vorhandene Wahre. Wie dieses letztere steigt, und zu höherer Klarheit sich entwickelt, entwickelt mit ihm zugleich sich das Verderben und die Nichtigkeit gerade zum Gegensatze dieser neuen Gestalt und Klarheit. Was jammern doch jene Schutzredner der Erbärmlichkeit, die durch ihre herzliche Theilnahme bezeugen, aus welcher Verwandtschaft sie selbst sind, daß diejenigen, die nun einmal nichts Anderes können, denn mißverstehen, gerade das, was wir etwa sagen dürften, mißverstehen und verkehren werden, und nicht lieber etwas Anderes; und was wäre denn dabei für Heil zu gewinnen, für diejenigen, die nun einmal nicht taugen können, wenn sie bloß in der alten und hergebrachten Weise nicht taugten und nichtig wären, keineswegs aber etwa in einer neuen, und vorher nicht dagewesenen? Nichtigkeit ist Nichtigkeit, und ist allenthalben sich selbst gleich; und sie wird durch die zufälligen Farben, die sie von den Zeitaltern trägt, um Nichts weder gebessert, noch verschlimmert.

Sodann sagen sie, durch das Einwohnen in der übersinnlichen Welt werde der Mensch zum Handeln in der wirklichen Welt verdorben. Wie können diese Warner das wissen, da sie selbst ja wohl vor dem Einwohnen in jener Welt sich verwahrt haben werden, sonach dasselbe durchaus nicht kennen, noch wissen, wie dasselbe auf den Menschen wirke. Wir aber, die wir es zu kennen behaupten, sagen, und werden es auch in diesen Vorlesun-

gen auf mannigfaltige Weise darthun, daß es durchaus gar keinen stärkern Antrieb zum Handeln, und gar keinen klärern Leitfaden für dasselbe gebe, als die Gesichte der übersinnlichen Welt, und daß gegen diese jeder sinnliche Antrieb in Nichts verschwinde. Die Behauptung Jener kann sich weder auf eigene Einsicht gründen, noch auf ihre Erfahrung von den vom Gesichte Ergriffenen, indem diese ihnen allemal widersprechen wird; es wäre darum dieses eine lediglich auf Gerathewohl vorgebrachte Verläumdung. Doch dieses ist hart; und wir mögen sie wohl nur nicht recht verstehen. Sie mögen, wenn sie vom Handeln reden, wohl nur das ihnen bekannte Handeln meinen, ein Handeln nach bloß sinnlichen Antrieben, und nach den Planen einer bloß irdischen Klugheit, und die zerstreute, nach Nichts, und nach mancherlei Nichts ringende Geschäftigkeit und Vieltbuerei, die aus solchen Antrieben und nach solchen Planen erfolgt; wenn sie sagen, jene Denkart sei nachtheilig für die Praxis, so mögen sie wohl nur die Praktiker meinen. In diesem Sinne haben sie denn vollkommen Recht, und sprechen statt eines Tadels, wie sie es nehmen, eins der höchsten Verdienste dieser Denkart aus.

Dieses mit einem Male für immer zu sagen, und dadurch den möglichen Widerspruch in seiner Wurzel zu entkräften, haben wir für gehörig gehalten; und gehen von nun an ruhig unsern Weg fort, als ob ein solcher Widerspruch gar nicht da sei.

Zweite Vorlesung.

Wir haben in der vorigen Vorlesung die Bestimmung des Gelehrten also ausgesprochen: — ihm erscheinen die Gesichte der übersinnlichen Welt, nach denen die Sinnenwelt immerfort weiter gestaltet werden soll. Diese Gesichte sind in ihm treibend zur That. Er darum ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde. Durch ihn allein rückt die Welt

weiter, und bekommt die jedesmalige Bestimmung, die sie in der nun eingetretenen Zeit haben kann und soll; ohne ihn würde dieselbe stille stehen, und nichts wahrhaft Neues unter der Sonne geschehen. Er ist der eigentliche Vereinigungspunkt zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt; und dasjenige Glied und Werkzeug, vermittelst welcher die erste eingreift in die letzte.

Nun sprechen wir ohne Zweifel vom Gelehrten, als einem besondern Stande, im Gegensatze mit dem Ungelehrten; und als von dem Stande, der bei weitem die geringere Zahl der Menschen umfaßt, während die größere Mehrheit ungelehrt ist. Die Anschauung des Uebersinnlichen aber haben wir beschrieben, als das einzige wahre und wirkliche Wissen, worauf alles andere Wissen sich gründe, und nur Mittel sei, zur Darstellung des Uebersinnlichen; — wer nicht zu dieser Anschauung sich erhebe, wisse eigentlich gar nicht, sondern bringe alle Tage seines irdischen Lebens hin in tiefer Bewußtlosigkeit. Wollen wir denn also die gelehrte Bildung zu dem einzigen und ausschließenden Mittel machen, um überhaupt zum wahren Bewußtsein zu gelangen; und gedenken wir die entschiedene Mehrheit der Menschen, die von dieser Bildung ausgeschlossen bleiben muß, ohne Ausnahme zu tiefer Bewußtlosigkeit zu verurtheilen? Schon die bloße natürliche Empfindung würde eine solche Voraussetzung verdammen, zum ersten sichern Zeichen, daß sie nicht wahr sein kann.

Um ohne Umschweife den Zweifel zu heben; die Sache verhält sich so: die übersinnliche Welt kann Jedwedem erscheinen, und wird in der allgemeinen Menschenbildung unsrer Tage auch an Jederman gehalten, und ihm dargeboten im Gesichte Gottes überhaupt, als dem Grunde aller übersinnlichen Welt. Diese Erscheinung, bloß also und ohne weitern Zusatz gefaßt, ist nun die übersinnliche Welt überhaupt, ohne weitere Bestimmung; es liegt in der Einsicht bloß, daß sie sei schlechtweg, keinesweges aber wie sie sei. Sie bleibt gestaltlos, wie denn Gott an sich gestaltlos ist. Ein von dieser Erscheinung besessenes, und durch sie im Thun getriebenes Gemüth heißt ein religiöses Gemüth, und diese ganze Erscheinung heißt Religion. Durch dieses Ge-

sicht wird die Sinnenwelt durchaus nicht weiter gestaltet, weder in der Ansicht, noch durch ein auf sie gegründetes Handeln, sondern das gewöhnliche Handeln wird von demselben nur durchdrungen. Das Handeln bleibt dasselbe dem Inhalte nach, es bekommt bloß einen andern innern Geist. Der nur Religiöse lebt ein Leben, das die Welt nur so fort treibt, wie sie ist, keinesweges aber schöpferisch eingreift in die Gründe ihrer Fortentwickelung. Er thut, was auch der sinnlichste Mensch thun könnte; aber er thut es nicht mit derselben Gesinnung; nicht, damit die That nur geschehe, und ihr Erzeugniß dastehe, sondern damit geschehe der Wille Gottes in ihm. Insofern sage ich: durch die Religion in ihrer reinen Form wird die sinnliche Weltanschauung gar nicht weiter gestaltet, sondern sie wird im Blicke auf Gott genommen, so wie sie ist; nur die innere Welt des Religiösen, sein Wille wird gestaltet nach dem Willen Gottes, und auf diesen allein gerichtet. Die Sinnenwelt soll für einen solchen Blick eben so sein, wie sie ist, und es bleiben, indem sie ja auch nur durch den Willen Gottes da sein kann; und um dieses willen läßt er sie sich gefallen, und treibt in ihr sein Leben fort, so wie es sich ihm giebt; nicht zwar um des Lebens willen, und als ob er dieses liebe, sondern um des Willens Gottes willen, den er liebt über Alles. — Darum tröstet sich auch der bloß Religiöse stets mit einem andern zukünftigen Leben, und richtet auf dieses seinen Blick, als das einzige wahre Leben; weil auch er nicht umhin kann, der übersinnlichen Welt überhaupt eine Gestalt zuzuschreiben, die gegebene Sinnenwelt aber in jene umzugestalten nicht vermag; daher wird ihm die gegenwärtige Welt lediglich eine Vorbereitungs- und Prüfungswelt für die Ewigkeit, und Nichts mehr; weil für ihn beide Welten durchaus sich trennen, und zwischen ihnen eine Kluft befestigt ist. Er findet sich hienieden noch nicht in der Ewigkeit, sondern nur an der Pforte derselben, und ihn treibts und ängstigts, diese Pforte zu durchbrechen, um herausgelassen zu werden aus einem Leben, das er nur aus Gehorsam trägt.

Durchaus anders, und diesem entgegengesetzt sind die Gesichte aus der übersinnlichen Welt, die wir dem Gelehrten zugeschrieben haben. In diesem liegt nicht, wie in jenem, das Uebersinnliche bloß überhaupt, sondern es gestaltet sich auch zu einem gediegenen Bilde, das sich anschließt an die gegebene Gestalt der Sinnenwelt, und dessen Gepräge dieser aufgedrückt werden kann. Der Letzte soll nicht, wie Jener, die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen, sondern er soll sie anders machen um Gottes willen, und soll sie bilden nach Gottes Bilde. (Jenem ist das Gesicht Gottes bloß formal, diesem ist es material und qualitativ). Auch für ihn giebt es — nicht Eine künftige Welt, sondern eine unendliche Reihe künftiger Welten über Welten, welche insgesammt von der gegenwärtigen ersten nicht der Art nach, sondern nur der Stufenfolge nach unterschieden sind. Für ihn ist die Ewigkeit nicht erst zukünftig, sondern sie ist ihm schon angegangen, und er befindet sich mitten in derselben, indem schon hier allgegenwärtig das Uebersinnliche ihn umgiebt.

Es ist an sich nicht unmöglich, daß Jemand ergriffen werde und begeistert von einem solchen Gesichte, wie die letzt beschriebenen, und von demselben fortgerissen werde zur That und zum Ausströmen in die Umgebung, ohne daß er doch dieses Gesicht zurückführe auf die Quelle aller Begeisterung, und ohne daß er es verstehe, als den göttlichen Willen in ihm. Ein Solcher wäre allerdings getrieben von Gott, aber von dem ihm unbekannten Gotte; ein Werkzeug wäre er in der Hand Gottes, aber religiös wäre er nicht. Dies, sage ich, ist nicht unmöglich. Dagegen ist das nicht wohl möglich, daß dem wissenschaftlichen Menschen, der überall auf Klarheit und Zusammenhang in seiner Erkenntniß ausgeht, dieser wahre Grund seiner Anschauung und seines Lebens sich lange verbergen sollte. Kam er auch nicht mit einem religiösen Gemüthe in die Welt seiner Anschauungen, so kann er doch sicher nicht lange in derselben bleiben, ohne zu dem Geiste hingezogen zu werden, dem sie entströmt.

Wahre wissenschaftliche Begeisterung geht entweder von Religion aus, oder sie führt zu derselben hin. Wir werden im Verlaufe dieser Vorlesungen Belege für beide Behauptungen finden.

Also der Ungelehrte kann religiös sein und der Gelehrte; und der Letzte, wenn er nur ein wahrer Gelehrter ist, wird es fast nothwendig. Darin sind Beide sich gleich. Da jedoch die ganze Weltanschauung des Zweiten eine andere ist, so muß auch die Religion in ihm eine andere Gestalt annehmen. Die Religion des Ungelehrten nämlich durchdringt bloß sein übrigens gewöhnliches, und äusserlich durch Nichts ausgezeichnetes Leben. Die Religion des Gelehrten bestimmt und gestaltet sein Leben über das Gewöhnliche hinaus, und macht es zu einem neuen und schöpferischen Lebenswandel. Beide leben mit ihrem eigenen guten Bewußtsein, und mit völliger Hingebung ihres Willens lediglich in Gott; und sie wollen nicht mehr, sondern in ihnen will das Göttliche, und darin sind sie gleich: in dem Ersten will dieser göttliche Wille die Welt nur fort erhalten, in dem Zweiten will er sie weiter schaffen; und darin sind Beide verschieden.

Nach Allem ist unsre Behauptung jetzt so beschränkt. Zur Anschauung der übersinnlichen Welt überhaupt bedürfe es keinesweges der gelehrten, sondern nur der gewöhnlichen Bildung. Zur Anschauung der übersinnlichen Welt aber, als bildend die sinnliche, und zur wirklichen Bildung der letztern durch die erste in der That, bedürfe es der gelehrten Bildung, und nur vermittelst des Durchganges durch die letzte komme man zur ersten.

Soll denn nun der Satz in der letzten Beschränkung unbedingt gelten, oder bedarf er etwa auch in dieser Bedeutung noch einer neuen Beschränkung? Ist es wahr, daß von jeher, seitdem es Menschen giebt, der Durchgang zur Einsicht in die weltgestaltende Kraft des übersinnlichen Begriffs nur die gelehrte Bildung gewesen sei, und daß sie es nothwendig sei, oder ist es nicht wahr? Es ist nöthig, diese Frage vorher zu untersuchen, um nicht in die Verwirrungen zu gerathen, die allemal daraus entstehen, wenn man auf nur halbwahre und nicht durchaus bestimmte Voraussetzungen fortgebaut hat.

So viel ist unmittelbar und schon aus dem Obigen klar, daß das Gesicht, nach welchem in irgend einer Zeit die Welt gestaltet werden soll, unmittelbar sich anschließen müsse an die wirkliche Gestalt der Welt in der gegebenen Zeit, daß dieses Gesicht vom Punkte seines Ausbruchs an aus dem Uebersinnlichen, bis zu dem, wo es unmittelbar eingreifen soll in die Welt, wie sie eben ist, vollkommen ausgebildet sein müsse, und zwischen diesen beiden Punkten eine fortgehende Linie der Klarheit und der Bestimmtheit ohne Sprung oder Lücke gezogen sein müsse. Wäre das Gesicht nicht so, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab, gediegen gebildet, so würde umsonst der Keim eines wahrhaft Geistigen in ihm liegen; wie man damit an die Ausführung ginge, griffe es nicht ein; es begründete darum keine That, und seine Absicht wäre nicht erreicht. Zwischen ihm und der wirklichen Welt läge eine trennende Kluft. Dasjenige der wirklichen Welt, was unmittelbar nach dem Gesichte gestaltet werden soll, ist in der Regel die vorhandene menschliche Gesellschaft selbst. Entweder geht das Gesicht unmittelbar darauf aus, die allgemeine Denkart oder die gesellschaftlichen Verhältnisse und Verfassungen der Menschen zu bilden; oder, falls auch etwa die uns umgebende Natur und materielle Welt der Gegenstand des geistigen Begriffs wäre, so bedarf es auch dazu der Vereinigung der Kräfte Mehrerer zu demselben Zwecke, auf's Mindeste dieses, daß sie unsre Wirksamkeit nicht stören; und so immer des allgemeinen guten Willens: und darum läßt der eben ausgesprochene Satz mit ziemlicher Allgemeinheit sich aufstellen.

Von jeher zwar war es Gesetz der übersinnlichen Welt, daß sie nur in wenigen Auserwählten und dazu im Rathe der Gottheit Bestimmten ursprünglich herausbrach in Gesichten; die große Mehrzahl der Uebrigen sollte erst von diesen Wenigen aus, die da gleichsam als Mittler da standen zwischen dem Menschengeschlechte und dem Uebersinnlichen, gebildet werden. So war es von jeher, und so wird es bleiben. Aber diese Mehrheit des Geschlechts im Großen und Ganzen hat im Fortgange der Zeiten ein sehr verschiedenes, und sogar entgegengesetztes Verhältniß gehabt zum Gesichte, und zu jenen unmittelbaren Werkzeugen desselben; und dieses, das Geschlecht, ist darum nicht dasselbe geblieben.

Es verhält sich damit also: das Leben unsers Geschlechts

begann mit einem natürlichen und angebornen Blicke für die Begeisterung an Andern, und mit der Fähigkeit, von derselben Begeisterung unmittelbar ergriffen und fortgerissen zu werden. In diesen Zeiten war es jenen Sehern leicht, auf die Umgebung zu wirken. Ihre Begeisterung selbst galt für den Beweis der Wahrheit ihres Gesichts, und ergriff die Neigung und den Willen der Menge, daß sie nach ihrer Fähigkeit wurden, wie man sie wollte, wenigstens thaten, was man begehrte. Damals war es nicht nöthig, sein thatanstrebendes Gesicht bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab zu bestimmen; wenn es nur ein Gesicht war, und wenn nur die Allen erkennbaren Merkmale der Begeisterung vorhanden waren, so wurde durch die Begeisterung, welche alle Uebrigen ergriff, die Lücke ausgefüllt. Damals war gewissermaaßen die menschliche Natur unmittelbar mit der Geisterwelt in Verbindung; es wohnte Allen bei eine gemeinschaftliche Anschauung der Begeisterung, so wie uns beiwohnt eine gemeinschaftliche Anschauung der Sinnenwelt; und jene Anschauung wurde Trieb und bestimmende Kraft des gemeinsamen Lebens.

So mußte es sein, und auf diese Weise das Menschengeschlecht beginnen. Die allgemeinsten Forderungen des Gesichts an die Welt: — etwa, daß überhaupt Religion sei, daß eine Gesellschaft sei, und diese in einem rechtlichen Verhältnisse zu einander stehe, daß die nothwendigsten Künste erfunden seien, durch die es dem Menschen allein möglich ist, der Naturgewalt gegenüber zu bestehen, und ihr zum Trotz sich und sein Geschlecht zu erhalten, — diese allgemeinsten Forderungen mußten erst, sei es auch nur durch Hülfe eines blinden Vernunftinstinkts, erfüllt werden in der Welt, theils damit die Menschheit auch nur bestehen könne bis zu einem zweiten Zeitalter, theils damit dieses zweite Zeitalter schon in der Anschauung gleichsam ein Vorbild vorfände dessen, was es selbst mit Freiheit erzeugen sollte.

So mußte das Menschengeschlecht nicht bleiben. Dasselbe ist bestimmt, mit absoluter Freiheit in jedem Einzelnen zu Allem selbst sich zu machen, was es sein soll, und Nichts in sich übrig zu behalten, das nicht sei Erzeugniß dieser Freiheit. Es soll geistig sein, und zu dieser Geistigkeit soll es frei sich erheben,

über seine ganze Ausdehnung hinweg, durch einzelne und individuelle Kraft. Sodann aber mußte, sobald nur überhaupt das Vermögen solcher Freiheit sich entwickelt hätte, zu welcher in der ersten Epoche das Menschengeschlecht eben erzogen worden wäre, jene Darreichung der Geistigkeit durch die Natur durchaus wegfallen; damit Jeder in sich selbst seinen Antheil an derselben sich erzeugte. Es mußte darum die natürliche Begeisterung durch die Begeisterung der ursprünglichen Seher hinwegfallen, und das Band, welches Alle unter sich bindet, und sie bindet an jene vermittelnden Seher, und durch diese an die übersinnliche Welt, mußte zerreißen, damit Jeder durch sich, und ohne eines Mittlers zu bedürfen, den Eingang zu jener Welt fände.

Wie dieser Zustand eintritt, und er tritt, zufolge der Gesetzgebung der übersinnlichen Welt an die sinnliche, alsbald ein, sobald die Menschheit fähig ist, auf ihren eigenen Füßen zu stehen, verändert sich durchaus das Verhältniß des Menschengeschlechts zur Fortbestimmung des Sinnlichen durch das Uebersinnliche. Die ursprünglich begeisterten Seher, deren es geben wird und geben muß bis an das Ende der Tage, diese, die in jener ersten Epoche, vermöge des Verhältnisses der übrigen Menschheit zu ihnen, Propheten und Wunderthäter waren, hören jetzt, weil das Verhältniß sich geändert hat, gänzlich auf, dieses zu sein, und verwandeln sich in eine andere Erscheinung, die selbst zwiefach, und insofern in sich selbst entgegengesetzt ist: je nachdem die Gesichte entgegengesetzt sind, die sich anschauen. Sie werden Dichter und Künstler überhaupt, inwiefern in ihren Gesichten gar nicht irgend ein wirklich hervorzubringender Weltzustand ausgedrückt werden soll, sondern nur die allgemeine Form solcher Gesichte; inwiefern diese Gesichte daher eine bestimmte Gestalt gar nicht fordern, sondern in jedwedem Stoffe dargestellt werden können; inwiefern darum ihr Zweck gar nicht sein kann, zu bestimmter That zu treiben, sondern nur die Geistigkeit der Menge immerfort in Bewegung, und diese Menge auf dem Boden, welchem Gesichte entkeimen, zu erhalten.

Die Bestimmung dieser Seher ist die, nur das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt in Thätigkeit zu erhalten, kei-

nesweges aber irgend ein bestimmtes Gesicht in dieser Welt zu zeigen. Dieses Organ aber ist der Menge erst jetzt, durch die geschehene Umwandlung, erwachsen, und hat sich abgesetzt innerlich in ihrem bloßen Vorstellen; vorher wirkte Begeisterung auf sie wie Naturgewalt, sie fortreißend zum Handeln. Zwar ist auch in der Kunst noch jene unmittelbare und unbegreifliche Fortpflanzung der Begeisterung, sie ist nur nicht mehr äusserlich, sondern innerlich in der Vorstellung.

Inwiefern im Gegentheile die Gesichte der Seher einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand fordern, verwandeln diese Seher sich in eine gelehrte und wissenschaftliche Gemeinde.

Nach der geschehenen Verwandlung des Menschengeschlechts reicht es nicht mehr hin, daß Jemand nur irgend einen Blick in die übersinnliche Welt gethan habe; jetzt tritt mit aller der Strenge, mit der wir sie oben ausgesprochen haben, die Aufgabe ein, das Gesicht genau zu bestimmen bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab, und zwischen jener und dieser keine Lücke zu lassen. Der Punkt des Eingreifens des Gesichts in die wirkliche Welt ist von nun die *klare Einsicht* wenigstens der entschiedenen Mehrheit der menschlichen Gesellschaft; und bis zur Möglichkeit, diese unfehlbar zu erzeugen, muß das Gesicht herab gestimmt werden. Du willst die Menschen dahin bringen, daß sie nach deinem Willen sich gestalten und handeln: mit deinem guten Rechte, denn du weißt, daß sie so sich gestalten und handeln sollen, indem dein Wille gar nichts Anderes ist, als deine unmittelbare Anschauung des absoluten Soll an die Menschheit, und du eigentlich ein Gottgesandter bist, wie du unmittelbar weißt. Könntest du ihnen nun diese deine göttliche Sendung darthun durch das große Wunder, daß sie, wie durch eine Naturgewalt, gezwungen würden, deinem Willen sich zu fügen, so bedürfte es nichts Weiteres; dein Zweck wäre schon erreicht. Aber die Zeit dieses Wunders ist verflossen; sie haben für das Zeichen deiner göttlichen Sendung, für deine Begeisterung, kein Auge: sie wollen, auch mit ihrem guten Rechte, den Willen Gottes an sich nicht mehr durch einen Fremden, sondern sie wollen ihn vernehmen in sich selbst. Sie wollen selbst klar einsehen; an diese

klare Einsicht darum mußt du dich wenden, und diese für dich gewinnen, ausserdem bringst du sie nicht aus der Stelle. — Ich weiß sehr wohl, daß man in der großen Noth, von der unser Geschlecht im Uebergange von der erloschenen Begeisterungsfähigkeit zu der klaren Einsicht des Rechten ergriffen wird, den langsamen Weg der Belehrung abzukürzen gesucht hat, durch andere stellvertretende Mittel, durch Täuschung und Zwang. Aber die Täuschung dauert nur kurze Zeit, der Zwang aber hat nur seine sehr eng beschränkte Sphäre, über welche hinaus er nicht anwendbar ist; beide hinterlassen, nachdem sie eine kurze Zeit Dienste geleistet haben, hinterher das Uebel nur größer.

Es entsteht darum in diesem neuen Zustande der Dinge für den beschriebenen Seher weltgestaltender Gesichte die Grundaufgabe, sich mit seiner Ansicht, ohne jedoch ihrem Inhalte Etwas zu vergeben, herunterzubilden zum Volke, das Volk aber herauf zu bilden zu sich; so lange, bis die Kluft, die zwischen der klaren Einsicht Beider liegt, ausgefüllt sei, und die Einsicht des Ersten unmittelbar eingreife in die Einsicht, und vermittelst derselben in das Leben des Zweiten. Es kann keine Frage sein, ob nicht die Arbeit nach diesem Ziele hin angefangen werden müsse, sobald jener Zustand der Menschheit, und der klare Begriff von demselben eintritt in die Zeit; es ist darum klar, daß von diesem Zeitpunkte an eine Bildung des Sehers für den Zweck, den das Volk haben soll, und eine des Volks für den Zweck des Sehers, Statt finden müsse; aber es ist zu erwarten, daß ein Menschenleben und mehrere Menschenleben vorüber gehen werden, ehe das Ziel erreicht sei. Ja, die Sache in ihrem Grunde angesehen, wird, so lange das Menschengeschlecht auf der Erde lebt, das Ziel niemals erreicht sein, indem immerfort in einzelnen Sehern das Bild Gottes zu neuer Klarheit sich entwickeln wird, und diese so immerfort die Aufgabe haben werden, diese neuen Gesichte auszubilden zur Verständlichkeit für das Volk, und das Volk zur Fähigkeit, sie zu verstehen. Es folgt hieraus, daß sowohl des Sehers als des Volks Leben über die Dauer des einzelnen Menschenlebens hinaus ausgedehnt werden müsse zu einem einzigen zusammenhängenden und fortschreitenden

Leben des Ersten und des Letzten bis an das Ende der Welt; daß die Gelehrten jedes Zeitalters Gelehrte erziehen müssen für das folgende Zeitalter, denen sie ihre errungene Bildung übergeben, damit sie für den aufgegebenen Grundzweck dieselbe weiter bringen, und in dieser Vermehrung sie übergeben denen, die sie erziehen für ihr künftiges Zeitalter; und nach dieser Regel fort bis an das Ende der Tage; daß somit zuvörderst die Gelehrten-Gemeinde für ihre eigene Erhaltung, für den Fortschritt ihres Lebens im steten Zusammenhange, und für die fortdauernde Steigerung desselben zu sorgen hätte; daß ferner die Volksbildung jedes Zeitalters überliefert werden müßte dem folgenden, und in diesem regelmäßig fortgebaut werden auf die vorhergehende, und diese immer gesteigert, gleichfalls bis an das Ende der Tage: und daß über diese letzte immerfort die Gelehrten-Gemeinde die Oberaufsicht führen müßte, indem nur sie den eigentlichen Zweck derselben versteht. In dem Gesagten nun liegt der Begriff einer Gemeinde der Glehrten.

M. H., wir haben in dieser Vorlesung wiederum eine Fülle von tief eigreifender Erkenntniß ausgesprochen, die auch noch in manchem andern Zusammenhange, ausser in dem, in welchem wir sie hier zunächst anwenden, Licht verbreiten dürfte; ich halte darum, da ich hier vor einer wissenschaftlichen Versammlung spreche, für zweckmäßig, eine allgemeine und streng geordnete Uebersicht des Gesagten hinzuzufügen.

1) Allem Wissen liegt das Wissen vom Uebersinnlichen zum Grunde. Ohne dieses Letztere ist überhaupt kein Wissen; und auch das wirkliche Wissen, das nicht bis zu jener Quelle seines Wissens zurückgeht, ist kein wahrhaftes Wissen, sondern der bloße leere Schein und Schatten eines Wissens. Auch kann niemals ein solcher Weltzustand eintreten, in welchem gar kein Mensch wirklich wisse vom Uebersinnlichen; indem sodann der Zweck der Welt wegfallen würde, und diese versinken müßte in das Nichts.

2) Das übersinnliche Wissen spricht sich aus auf eine doppelte Weise; entweder überhaupt, bloß daß ein Uebersinnliches sei, ohne alle weitere Bestimmung; oder in einer weiteren Bestimmung, und auf eine gewisse Weise gestaltet.

3) Das Erste, als Religion, soll unmittelbar allen Menschen zugänglich sein, und ist in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts Allen zugänglich.

4) Das von der zweiten Art zeigt sich stets als ein Solches, nach welchem die Sinnenwelt gestaltet werden soll; und es ist ein stetes Gesetz, welchem zufolge es nicht Allen unmittelbar, sondern nur einigen Wenigen, dazu von Gott Bestimmten, erscheine. Im Gegensatze mit diesen können wir die Mehrheit, der es nicht unmittelbar erscheint, das Volk nennen.

5) Nun aber soll die wirkliche Welt, d. h. zunächst das Volk, nach jenen Gesichten gestaltet werden. Wie ist dies möglich?

6) Es ist, zufolge des Verhältnisses des Volks zum Gesichte, welches zufolge eines Gesetzes der übersinnlichen Welt ein doppeltes, in der Zeit sich ausschließendes ist, in diesen beiden verschiedenen Zeiten auf eine doppelte Weise möglich. Entweder nämlich

a) hat das Volk ein Auge für Begeisterung, und wird von derselben wie von einer Naturgewalt unmittelbar zu dem beabsichtigten Handeln fortgerissen. In dieser Lage der Welt sind die Seher Propheten und Wunderthäter, und es findet in dieser Lage ein gelehrtes und wissenschaftliches Publikum nicht Statt;

b) oder dieses äussere Auge für den Geist und die Naturkraft desselben verschwindet, und die Sichtbarkeit des Geistes zieht sich zurück nach innen, lediglich zugänglich der eignen klaren Erkenntniß eines Jeden.

Die in der letzten Zeit entstehenden Seher nehmen auf eine zwiefache Weise eine andere Gestalt an. Entweder nämlich

α) stellen sie die Begeisterung und das übersinnliche Sehen selbst, als solches, in seiner Form dar: dann sind sie Dichter und Künstler;

β) oder sie stellen die Begeisterung selbst nicht dar, indem sie dieselbe innerlich, unsichtbar tragen, sondern sie streben nur darzustellen ein in der Begeisterung erblicktes bestimmtes Gesicht, und zwar es darzustellen in der wirklichen Welt. Dann werden sie, durch die Zeit dazu genöthigt, Wissenschaftliche und Gelehrte, und zwar insbesondere eine Gemeinde von Gelehrten.

Schon die Trennung des Dichters vom wissenschaftlichen Menschen, und insbesondere vom Philosophen beweiset, daß der veränderte Weltzustand eingetreten ist, und daß das Menschengeschlecht schon nach klarer Einsicht ringt. Im Zeitalter der Begeisterung liegen alle diese Stoffe im Seher bei einander.

Die erste Aufgabe, die in dieser Lage an die Gelehrten-Gemeinde gestellt wird, ist die, sich und das Volk bis an das Ende der Tage einander entgegen zu erziehen zum Wechsel klarer Einsicht. Was in dieser Bildung und Erziehung liegt, ist es allerdings, was man im eigentlichen Sinne Gelehrsamkeit nennen muß, wie sich dieses Alles zu seiner Zeit näher ergeben wird. Dennoch ist es unerläßlich, daß in der Gelehrten-Gemeinde Gesichte vorhanden seien, und daß alle gelehrte Bildung nur betrachtet werde, als das Mittel, nach diesen das Volk und die Welt zu gestalten; denn nur unter dieser Bedingung hat die Gelehrten-Gemeinde überhaupt das Recht, da zu sein, ohne dies wäre sie ja selbst Volk; und es wäre überhaupt gar Nichts in der Welt vorhanden denn Volk, oder eigentlicher, da das Volk auch zu Nichts hinauf gebildet werden sollte, Pöbel.

Das Resultat der vorigen Vorlesung ist darum in der heutigen also beschränkt worden: nur in demjenigen Zeitalter, in welchem die Begeisterung als eine zum Handeln treibende Naturkraft verschwunden ist, und lediglich die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze der Fortschöpfung der Welt. Früher bedarf es für den vom Gesichte Ergriffenen keiner gelehrten Bildung. Seine Begeisterung ergreift unmittelbar die Umgebung.

Sodann ist auch durch diese Vorlesung der früher im Allgemeinen aufgestellte Begriff des Gelehrten näher bestimmt. Keinesweges der Einzelne, sondern nur eine eng verbundene und in einander verwachsene Gelehrten-Gemeinde macht den Vereinigungspunkt aus zwischen der übersinnlichen Welt und der sinnlichen. Der Einzelne in seiner Absonderung vermag Nichts, und ist Nichts; seine Kraft und sein eigenthümliches Wesen verflößend durch das Ganze, er selbst wiederum sich fortbildend nach dem Ganzen, — allein also ist er Etwas, und die Würde und

das Verdienst des Einzelnen beruht darauf, daß er die grade ihm angewiesene Stelle würdig behaupte.

Dritte Vorlesung.

Wir gehen ohne besondere Vorrede in der Entwickelung der im Vorherigen aufgestellten Grundbegriffe weiter.

Es liegt in dem zuletzt Gesagten unmittelbar das mit darin, daß in der neuen und zweiten Zeit, nachdem die Begeisterung aufgehört hat, treibende Naturkraft zu sein, und dagegen die klare Einsicht der Mehrheit der Bestimmungsgrund des allgemeinen und öffentlichen Menschenlebens geworden, das Gesicht der übersinnlichen Welt eine ganz neue und andere Art der unmittelbaren Thätigkeit erhalte, als dasselbe in der ersten Zeit hatte. In dieser ersten Zeit strömt das Gesicht, durch die Fortpflanzung der Begeisterung, welche die Kluft zwischen ihm und dem wirklichen Leben ausfüllte, unmittelbar aus in That; in der neuen Zeit wendet es sich zunächst an die allgemeine klare Einsicht, und beabsichtigt zuvörderst allgemeine Erleuchtung, und erst dieser zufolge die That. Es ist jetzt, seit dem Beginnen der neuen Zeit, gleichsam eine neue Mittelwelt entstanden, eine Sinnenwelt im Innern des Menschen, die Anschauung der gegebenen Welt, die Jeder hat, und seine Begriffe von dem in ihr Begehrungswürdigen; und diese neue Welt ist eingetreten zwischen die eine ewig sich gleichbleibende übersinnliche, und zwischen die äussere Sinnenwelt. Jetzt denken die Menschen zuvor, ehe sie handeln und überlegen und wählen und wollen; und durch dieses Alles wird ihr Handeln geleitet. Wer das Letzte auf irgend ein Ziel richten will, hat vor Allem das Erstere auf dieses Ziel zu richten; sodann erfolgt das Beabsichtigte leicht, und wie von selbst. Und so ist von nun an die erste Aufgabe die, die Weltanschauung eines Jeden nach der übersinnlichen Ordnung der

Dinge zu bilden, und diese zuerst einzuführen in sein Auge, von welchem aus sie leicht sich auch seiner Hand bemächtigen wird.

Zwar ist, wie wir dies gleichfalls gesehen haben, diese Bildung der Einsicht eine doppelte: in der Gelehrten-Gemeinde die Bildung nach dem bekannten und unmittelbar erblickten Gesichte, beim Volke für die Fähigkeit, dasselbe von ihm durchaus nicht erkannte, noch dermalen erkennbare Gesicht einst darzustellen in der wirklichen Welt; beim Gelehrten eine Herunterbildung seiner ganzen Ansicht zur Ansicht des Volks, beim Volke eine Heraufbildung seiner Einsicht zu der des Gelehrten, so lange bis Beide im Mittelpunkte zusammen treffen; jedoch ist es, diese Verschiedenheit der Richtung abgerechnet, immer Bildung desselben, der allgemeinen Einsicht der Menschen, zu derselben, zur übersinnlichen Weltordnung.

Die Thätigkeit für die übersinnliche Weltordnung der sinnlichen Welt zerfällt darum in eine doppelte; zuvörderst in die für Erleuchtung, sei es seiner selbst, sei es des gelehrten Standes, sei es des Volks; sodann die zur unmittelbaren Bildung der Verhältnisse der wirklichen Welt durch die nun hinlänglich gereiften, und bis zu dem Boden der wirklichen Erfahrung herabbestimmten Einsichten. Diejenigen, welche die erste Art der Thätigkeit sich zum Berufe machen, heißen im Allgemeinen Lehrer. Für die zweite Art dieser Thätigkeit, welche von nun an ein fortgehendes, von dem jedesmaligen Zustande der allgemeinen Bildung die Regel entnehmendes Handeln wird, muß eine, eben so, wie wir in der letzten Vorlesung die Gelehrten-Gemeinde überhaupt beschrieben haben, bis an das Ende der Tage sich fortpflanzende und fortlebende Gemeinde erreicht werden. Diese Anstalt ist die *Staatsverwaltung* im höheren Sinne, inwiefern nämlich durch dieselbe die menschliche Gesellschaft nicht bloß erhalten, sondern auch zu immer höherer Vollkommenheit ausgebildet wird. Es ist unmittelbar klar, daß die Mitglieder dieser Verwaltungsbehörde, welche das Gesicht der übersinnlichen Welt zum wirklich erscheinenden Sein machen sollen, durch die gelehrte Bildung, ohne welche der Voraussetzung nach eine solche Darstellung gar nicht möglich ist, hindurch gegangen sein müssen;

und daß sie entweder selbst Seher sein müssen jener Gesichte, oder auf's Mindeste die letzte Ausbildung, welche dasselbe in der gelehrten Bearbeitung erhalten hat, besitzen müssen, in dem festen Glauben, daß in derselben etwas Uebersinnliches, und das da sein soll schlechthin, zu Grunde liege. Die staatsverwaltende Behörde in unserem angegebenen Sinne ist darum der eine nothwendige Bestandtheil der Gelehrten-Gemeinde überhaupt, die letzte Ausbildung und der thätige Körper, möchte man sagen, aller gelehrten Bildung, als des einwohnenden Geistes; das letzte Organ, vermittelst deß er, das Gesicht, schon hindurch gegangen durch die ganze gelehrte Bildung, eingreift in die wirkliche Gestaltung des allgemeinen und öffentlichen Lebens und seiner Verhältnisse, — das unmittelbar einführende Glied der übersinnlichen Weltordnung in die sinnliche, und der wahre Mittelpunkt der inwendigen, durch die gelehrte Bildung selbst schon übersinnlich gewordenen Welt, und der äusseren. Wir finden sonach zwei Hauptklassen einer Gelehrten-Gemeinde überhaupt, verschieden durch ihre verschiedene Thätigkeit mit dem Uebersinnlichen; diejenigen, welche es in die Einsicht hineinbilden, die Lehrer; die, welche es in das wirkliche Leben hineinbilden, die Staatsbeamten. Beide sin dem Umkreise ihrer Wirksamkeit nach ganz gesondert. Was noch gelehrt werden muß in den Schulen der Gelehrten, als gefordert durch die übersinnliche Weltordnung, ist zur Ausführung im Leben noch nicht reif; und was wirklich ausgeführt wird, ist nicht mehr ein bloßer Lehrsatz, sondern es liegt von nun an allem Volke zu Tage, und wird Menschengeschichte.

Man sage hierbei nicht, wie dies Gelehrte gar häufig zu sagen pflegen, es könne eine Ansicht völlig ausführbar sein, und die Zeit durchaus reif für sie, und dennoch nicht ausgeführt werden; denn wenn ein solcher Recht hat in dem, worin er Recht haben kann, so liegt jetzt die Unausführbarkeit darin, daß Keiner sich findet, der es ausführen will. Da zu jeder Ausführung unter andern auch ein Ausführer gehört, und dies ein sehr wesentliches Stück der Ausführung ist, so liegt diesmal die Unausführbarkeit darin, daß es nicht möglich ist, einen solchen zu

finden. Oder sagst etwa du, der du diese Ansicht lehrst, und in Ermangelung eines Bessern freilich wohl thust, wenn du sie lehrst, und sie ohne Unterlaß fortlehren wirst, — sagst du etwa: ich selbst würde sie sogleich ausführen, wenn man mich nur an den Platz stellte; so liegt, wenn du darin vollkommen Recht haben solltest, wie wir indessen annehmen wollen, diesmal die Unausführbarkeit darin, daß diejenigen, die es könnten und sollten, sich nicht entschließen können, dich an den Platz zu stellen. Sie mögen daran Unrecht haben, wie ich mit dir voraussetzen will; aber der Grund dieses Unrechts liegt an nichts Anderem, als an der Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der allgemeinen Bildung, die ja von dir und von dem Körper, dessen Mitglied du bist, ausgehen sollte. Wäre hier ein Unrecht, so wäre es deines und deiner Mitgenossen; aber vielleicht ist es auch nicht einmal bei euch eins; vielleicht liegt es nicht im Mangel eurer Bestrebungen, oder an den angewandten Mitteln, daß die allgemeine Bildung noch nicht weiter fortgerückt ist, sondern in der Natur der Sache; vielleicht ist die Bildung überhaupt noch zu neu und zu jung, als daß sie so weit schon fortgeschritten sein könnte. Es mögen dann, wenn du Recht hast, die Staatsbeamten nicht insgesammt Mitglieder der Gelehrten-Gemeinde sein, sondern theilweise selbst Volk, so daß das Volk, in unserm Sinne, die der Gesichte unfähige Menge, sich selbst regiert durch seine nach Volksansichten gewählten Stellvertreter; die Gelehrten-Gemeinde ist dann, falls du nämlich Recht hast, in der Regel noch immer beschränkt auf den Stand der bloßen *Lehrer*, und sogar zwischen diesen und der Staatsverwaltung ist noch eine Kluft, und diese, die den Vereinigungspunkt zwischen dem Stande der Lehrer und dem Volke bilden sollte, macht recht eigentlich die trennende Scheidewand. Dies mag sein, wie denn die Geschichte unwidersprechlich lehrt, daß es so gewesen ist; und es ist sodann gewiß nicht, wie es sein sollte, auch mag dieser Zustand des Durchschrittes sehr drückend sein für die Menschheit; aber sich zu beklagen über denselben, hat am Allerwenigsten der Gelehrte-Stand, eben so wenig, als ein Erzieher Ehre hat, sich über seinen Zögling zu beklagen; und noch weniger,

indem der Letzte vielleicht eine glücklicher ausgestattete Natur zur Erziehung hätte finden können; der Zögling der Gelehrten-Gemeinde aber, die gesammte Menschheit, gar kein Besserer sein kann, als er eben ist. Ist die Welt nicht besser, so seid ihr es, die ihr sie nicht besser gemacht habt; vielleicht auch ohne eure Schuld, indem ihr, mit aller Anstrengung eures Vermögens, sie etwa nicht besser machen konntet. Ergebt euch darum in die Nothwendigkeit und duldet und tragt und harret der Zeit. Euer Schelten, falls es nicht etwa selbst zu den Erziehungsmitteln gehört, und darum nicht sehr ernstlich gemeint ist, ist völlig grundlos, falls es ernstlich gemeint wäre.

Kurz, ein Lehrstück, das nicht wirklich ausgeführt wird, mag als ausführbar gedacht werden können, wenn man sich erlaubt, eine andere Weltverbindung zu denken, denn die wirkliche; dies ist aber ein Absprung des Denkens; in der wirklichen Weltverbindung ist es gewiß nicht ausführbar, so gewiß es nicht wirklich ausgeführt wird, und nicht seine Ausführung, sondern die Vernichtung des Hindernisses, das seiner Ausführung sich entgegenstellt, ist zunächst an der Tagesordnung.

Der Art ihrer Wirksamkeit nach vom Gesichte aus theilten wir die Gelehrten-Gemeinde überhaupt in einen Stand der Lehrer und einen der Staatsverwalter. Es ist sonach alles Ernstes unsre Meinung, daß auch der Lehrer ein thätiges und wirksames Leben führe, und ein die Sinnenwelt nach der übersinnlichen Weltordnung weiter schaffendes; und nicht allein der Staatsverwalter, auch wenn der Letzte sei, was er sein soll, ein wirklicher Gelehrter und Seher. Die Steigerung der allgemeinen Einsicht ist das Werk des Lehrers, und die durch ihn hervorgebrachte wird Quelle werden neuer Einsicht, und irgend einmal wird alles dies unmittelbar zur That geworden, eingreifen in's Leben. Es ist ein Beweis völliger Blindheit, nicht nur für's Uebersinnliche, sondern auch für die sinnlichen Vorstellungen und Begriffe, als begründend das wirkliche Handeln, wenn man dem, der die allgemeine Denkart, und durch diese den Willen bildet, die Wirksamkeit auf das Leben abspricht, und nur dasjenige für eine That anerkennen will, was ein mit Augen sichtbares und mit

Handen greifliches Produkt in der Körperwelt absetzt. Auch das dermalen noch nicht Ausführbare (in dem strengen Sinne, den wir diesem Ausdruck gegeben haben) soll doch gleichwohl gelehrt werden, und um gerade dieses zu lehren, sind die Lehrer da; denn indem es in der Lehre aufbehalten, und durch dieselbe fortgebildet wird, wird es mit ihm doch irgend einmal zur Ausführung kommen; ginge es sogar in der Lehre verloren, so wäre es überhaupt ausgetilgt aus der Menschheit, und alle Hoffnung auf einstige Ausführung wäre vernichtet. Diese, die nun solche Geistes-Unterhaltung dulden wollen, die ihnen unmittelbar in die Hand kommt, und diese anregt, vergessen ganz und gar, daß, wenn auch sie nicht mehr sein werden, dennoch eine Menschheit sein wird, und daß über ihren Gräbern Geschlechter aufblühen werden, welche ganz andere Bedürfnisse und denen angemessene Kräfte haben werden, als die dürftigen und beschränkten, die ihnen zu Theil geworden sind. Für diese Geschlechter sorgt der Lehrer, und begründet, so viel an ihm liegt, die Möglichkeit, daß sie entstehen. Wann ihr und eure That, die allein ihr für That wollt gelten lassen, längst vergessen sein werden, wird seine Lehre dastehen als That und als das lebendigste und kräftigste Sein.

Nach Allem haben wir das eigentliche Wesen der Gelehrten-Gemeinde gesetzt in den Besitz der Gesichte aus der übersinnlichen Welt; die besondere gelehrte Bildung aber haben wir begriffen als das einzige Mittel, um in der zweiten Zeit des Menschengeschlechts jene Gesichte einzuführen in die Welt. Der Beweis des letzteren Satzes ist im Vorhergehenden zum Ueberflusse geführt. Uebrigens erzeugen sich auch im zweiten Weltalter jene Gesichte selbst, so wie sie überhaupt allein sich erzeugen können, auf eine übersinnliche Weise, in dem Geiste derer, die in der ewigen Weltordnung dazu bestimmt sind. Und so scheint denn unsre Meinung die zu sein, daß derjenige, der auf diese übernatürliche Weise in die höhere Welt den Eintritt erhalten, nachher nun auch die gelehrte Bildung, als Mittel, um sein Gesicht wirksam zu machen in der Welt, sich verschaffen müsse: ein Solcher, sage ich, und durchaus kein Andrer, indem ja die gelehrte Bil-

dung nur als Mittel für diesen Zweck betrachtet worden, und Keiner, der diesen Zweck sich nicht zu setzen vermag, irgend einen Grund haben kann, um dieselbe zu begehren.

Allerdings wäre es sehr gut, wenn sich eine Veranstaltung treffen ließe, zufolge welcher durchaus Keiner, der nicht entweder schon gegenwärtig im Besitze der Gesichte wäre, oder von dem sich nicht wenigstens mit Gewißheit voraussehen ließe, daß er einst sicher zu diesem Besitze kommen würde, Zutritt zu der gelehrten Bildung erhielte. Aber andre Bedürfnisse machen ein Anderes nothwendig. Die Gelehrten-Gemeinde muß unbedingt für ihre ununterbrochene Forterhaltung in allen ihren Zweigen sorgen, und sie kann nicht zugeben, daß zu irgend einer Zeit sie überhaupt, oder irgend einer ihrer Zweige nicht dargestellt sei, und sie kann diese sichere Forterhaltung gar nicht auf den Zufall berechnen, daß unmittelbar begeisterte Seher von Zeit zu Zeit sich an sie anschließen werden. Erzeugen sich dieselben, so werden sie ohne Zweifel mit ihr sich vereinigen, und diese werden ihr schönster Gewinn sein; aber es läßt auf diesen Zufall sich nicht bauen dasjenige, was schlechthin sein muß, die ununterbrochene Fortdauer der Gelehrten-Gemeinde. Zu den andern menschlichen Berufsweisen bestimmen die Menschen sich frühe; es müssen darum diejenigen, die für den Beruf des Gelehrten übrig bleiben sollen, gleichfalls frühe, noch ehe sie der Gesichte empfänglich sind, und ehe man wissen kann, ob sie derselben jemals werden empfänglich werden, für diesen Beruf ausgesondert und aufbehalten werden. Dazu kommen noch eine Menge äusserer Gründe, durch welche Eltern und Vorsorger bewogen werden können, ihre Pflegbefohlnen lieber dem Gelehrten-Stande zu widmen, denn einem andern. An alle diese nun wird die gelehrte Bildung gebracht, ehe man wissen kann, ob ihnen jemals das innere Auge für das Uebersinnliche aufgehen werde, um dessen willen doch allein die gelehrte Bildung da ist. Wird nun etwa in Beziehung auf diese, im umgekehrten Verhältnisse, die gelehrte Bildung betrachtet als das Mittel, um in die Welt der Gesichte einzuführen, so wie diese Bildung früher betrachtet

wurde als das Mittel, die Gesichte einzuführen in die wirkliche Welt?

Zuvörderst sollten wir auch etwa dieser Meinung sein und die gelehrte Bildung betrachten auch als ein solches Mittel, so ist schon aus dem Obigen wenigstens so viel klar, daß wir sie nicht betrachten können als das einzige Mittel, um die Menschen einzuführen in die Welt der Gesichte. In Beziehung auf das erste Weltalter, in welchem eine Gelehrten-Gemeinde überhaupt nicht möglich ist, haben wir das Gegentheil ausdrücklich behauptet; in Beziehung auf das zweite Weltalter haben wir es für die Dichtkunst, und alle sogenannten schönen Kunst ausdrücklich, und für die besondern, eine Fortbildung der Welt fordernden Gesichte, durch Sätze, die dieses voraussetzen, zugegeben. Wenn wir dem zufolge in dieser Rücksicht überhaupt nichts weiter behaupten können, als daß die gelehrte Bildung unter andern auch einer von den möglichen Wegen sei, auf welchen man zum Gesichte kommen könne; in welchem Sinne können wir selbst dieses behaupten? Wir wissen, daß die übersinnliche Welt erscheint schlechthin durch sich selbst, und als bestimmt durch sich selbst, keinesweges etwa durch die sinnliche, welche vielmehr durch sie, nachdem sie erschienen ist, bestimmt werden soll. Darum kann die gelehrte Bildung, die ja für's Erste nichts mehr ist, denn die Bildung der innern sinnlichen Welt, d. i. unsrer Ansicht der gegebenen Welt, zum Gesichte sich keinesweges also verhalten, daß das Letztere, als eine Folgerung im zusammenhängenden und fortgehenden Denken hervorgehe aus der ersten; sie, die gelehrte Bildung, kann keineswegs sein der Grund der Einsicht in die letzte: höchstens könnte sie nur sein dasjenige, auf dessen Veranlassung und durch welches vielleicht erleichtert, das Gesicht sich einstellte. Zwischen aller möglichen gelehrten Bildung und dem Uebersinnlichen ist eine absolute Kluft, durch das Nichts hindurch. Diese kann eben nun übersprungen werden; in ihrem eigenen Zusammenhange und auf dem eigenen Boden führt auch die ausgedehnteste Gelehrten-Bildung nie bis dorthin, denn diese ist in ihrem Wesen auch nur sinnlich. — Auch wenn der Lehrer wirklich von einem Gesichte ergriffen ist, und der Zweck der Beleh-

rung kein andrer ist, als dieses Gesicht mitzutheilen, so kann er doch niemals unmittelbar dieses Gesicht selbst geben, sondern nur Gleichnisse und Bilder desselben, aus der sinnlichen Anschauung entlehnt, die bloße leibliche Gestalt, welche ihre Beseelung lediglich von der eignen innern Anschauung des Lehrlings erwartet; wie ich dies in andern Vorlesungen mehrmals sehr klar nachgewiesen habe. Wie nun und auf welche Weise kann die gelehrte Bildung auch nur die Gelegenheit werden und die Veranlassung zur Erblickung des übersinnlichen Gesichts? Ich beantworte diese Frage also. Die gelehrte Bildung führt den Menschen wenigstens in sich hinein, auf den Boden des innern Sinns, und macht ihn auf demselben, indem sie ihn das Wissen, Verstehen und Denken als eine freie Kunst treiben lehrt, ganz einheimisch und sein Auge stets dahin gerichtet; dagegen der Sinn des Ungelehrten in der Regel nach aussen gerichtet bleibt, und derselbe in seinem inwendigen Menschen niemals die eigentlich bleibende Stätte findet. Allein auf diesem Boden des Innern kann dem Menschen auch das Uebersinnliche aufgehen; sollte es ihm nun aufgehen, so wird es ihm, da dahin stets sein Blick gerichtet ist, und er diesen Boden gleichsam bewacht, nicht leicht unbeachtet vorübergehen.

Ferner wird er, da er schon in seinen übrigen Geschäften gewohnt ist, in diesem Gebiete frei zu gestalten, den flüchtigen Blitz leicht fesseln, und ihm Gestalt, Begriff und Wort zu geben wissen, welches der Ungelehrte in seiner Lage nicht können würde. Es erhellet hieraus, welche Beziehung die gelehrte Bildung eigentlich auf Gesichte habe, und wie sie dasjenige, was wir hier von ihr fordern, allerdings zu leisten vermöge: sie bewacht das Gebiet seiner Erscheinungen, und hält ein stets fertiges Auffassungsvermögen für dieselben immer in Bereitschaft; sie stellt den Gesichten gleichsam einen festen Vorgrund hin, an dem dieselben sich brechen und abspiegeln und aufgefaßt werden können. Dagegen läßt sich denken, daß in demjenigen, der der gelehrten Bildung ermangelt, die höhere und geistige Welt eben so kräftig sich rege, daß aber die Erscheinungen derselben entweder ganz unbeachtet vorübergehen, oder daß es bei einer blo-

ßen Anregung bleibt, indem das erschienene Uebersinnliche, aus Mangel an Fertigkeit des Verstandes, nicht in einer festen Gestalt gefaßt zu werden vermag.

Es kommt dazu, daß gelehrte Bildung allemal von der Bildung für die schöne Kunst, wenigstens für die allgemeinste, die Dichtkunst, begleitet sein sollte. Diese letztere erhält, wie wir dies früher bemerkt haben, den Boden, welchem geistige Gesichte entkeimen sollen, stets in Bewegung und Leben, während die erste diesen Boden fortdauernd beobachtet.

Es erhellet aus diesem Nebenzwecke, der die gelehrte Bildung hat, zugleich die eigentliche Beschaffenheit derselben; und der Charakter, den sie nothwendig tragen soll, läßt sich mit Einem Zuge angeben. Sie muß den innern Menschen selbst entwickeln und bilden; von dem ersten Schritte an, den sie thut, nur dieses Ziel im Auge haben, und Nichts gethan zu haben glauben, wenn ihr dieses nicht auf irgend eine Weise gelungen ist. Der innere sinnliche Mensch besteht, eben so wie der äussere, aus einem thätigen Werkzeuge und einem empfangenden Sinne; das Werkzeug ist der Verstand, der Sinn ist die auf die inneren Erscheinungen und besonders auf die Erzeugnisse des Verstandes stets gerichtete Sehkraft. Der erste muß zu der Fertigkeit gebildet werden, sich ganz in seiner Gewalt zu haben, — und da, wo es verlangt wird, das ganze Leben des Menschen in sich aufzunehmen, Alles zu verstehen, was zu verstehen ihm aufgegeben wird, und Alles mit Freiheit und Leichtigkeit im Denken zu bilden, was für irgend einen Zweck gebildet werden soll. Der letztere muß Alles sehen, was auf seinem Gebiete irgend sichtbar ist, damit nach seiner Angabe die Verstandeswelt weiter ausgebildet werde. Die Uebung des Verstands und des geistigen Auges wird freilich nicht an Nichts, sondern sie wird an irgend einem dargereichten Stoffe unternommen, und dieser Stoff macht die Materie der gelehrten Bildung aus, welche freilich, damit jene Uebung in ihr angestellt werden könne, für's Erste in's Gedächtniß aufgefaßt werden muß. Dieselbe gelehrte Bildung, und insbesondere auch die Materie derselben, wird späterhin, nachdem es durch jene zum Gesichte gekommen, wie-

derum das Mittel werden, um dieses einzuführen in die wirkliche Welt; und auch darum muß die Materie der gelehrten Bildung im Gedächtnisse bleiben. So aber Jemand glaubt, das bloße Auffassen schon dieses Stoffes im Gedächtnisse, ohne die vollkommenste Ausbildung des Verstandes und des innern Sinnes, mache die gelehrte Bildung aus, so befindet sich dieser in einem mitleidswürdigen Irrthume. Sogar die höchste Ausbildung der Fertigkeit und des Sinnes innerhalb der Verstandeswelt ist Nichts, und hat ihr Ziel nicht erreicht, wenn es dadurch nicht zur Entwickelung übersinnlicher Gesichte gekommen ist; das bloße Auffassen im Gedächtnisse aber ist noch weniger, denn Nichts, und es gebricht dem, der das Rechte in's Auge gefaßt hat, beinahe an Worten, um mit einer Zeit, die dies auch für Etwas hält, sich zu verständigen. Auf diese Weise also kann die gelehrte Bildung Gelegenheits-Ursache werden zur Entwickelung des Auges für die übersinnliche Welt.

Vierte Vorlesung.

Wir haben in der vorigen Stunde gesehen: in dem zweiten Weltalter muß das die Welt weiter gestalten sollende Gesicht aus der übersinnlichen Welt weiter bearbeitet werden, so lange, bis es eingreife in die allgemeine klare Einsicht der Menschen, und von dieser aus der Grund einer Umgestaltung ihrer wirklichen Verhältnisse werden könne. Diese weitere Bearbeitung des Gesichts geschieht durch die gelehrte Bildung, und lediglich vermittelst des Durchganges durch diese wird der Seher ein tüchtiges Werkzeug seines Gesichts in der wirklichen Welt. Dieselbe gelehrte Bildung wurde von einer andern Seite und nach einem umgekehrten Verhältnisse angesehen, als eins der möglichen Mittel, auf dessen Veranlassung und bei dessen Gebrauche sich das innere Auge für den Anblick der übersinnlichen Welt überhaupt entwickeln könne.

Inwiefern die gelehrte Bildung auf die letzte Weise, und als bloßes Mittel betrachtet wird für einen Zweck, der in der Zeit wirklich einmal erreicht sein soll, muß sie irgend einmal *abgeschlossen* werden. Der Mensch ist zum Leben bestimmt, und zum thätigen Wirken; aber das bloße Sichbildenlassen ist ein leidendes Empfangen, mit welchem kein menschliches Leben aufgehen darf.

Die gelehrte Bildung könnte abgeschlossen werden auf zweierlei Weise. Entweder ist der Zweck desselben erreicht; der Lehrling ist während des Gebrauchs des Mittels wirklich zur Einsicht in die übersinnliche Welt gekommen, und hat sich auch durch die erlangte Bildung die Fähigkeit erworben, sein Gesicht auf die von ihm beabsichtigte Weise wirksam und thätig zu machen in der Welt. In diesem Falle ist die Bildung abgeschlossen durch den Erfolg selbst, und der Lehrling wird losgesprochen durch diesen. Oder der Zweck ist nicht erreicht worden, und es läßt auch nach so vielen vergeblichen Versuchen sich nicht wohl erwarten, daß er doch noch erreicht werden könne; so muß die Bildung gleichwohl abgeschlossen werden; denn, wie wir so eben gesehen haben, das wirkliche Leben nimmt jedes Menschen Kräfte in Anspruch, oft sogar, und das völlig von Rechtswegen, ihn fassend bei der Möglichkeit seiner irdischen Erhaltung. Und lediglich dazu, um sich bilden zu lassen, ist Keiner in die Welt getreten, sondern er soll wiederum seinen Beitrag leisten für die Möglichkeit der Bildung Anderer.

Der Erstere geht nach dem Abschlusse seiner Bildung ganz natürlich über zur Thätigkeit mit dem erlangten Gesichte; er wird aus dem Lehrlinge zum *Künstler*. Das Wort Künstler aber läßt sich auf eine doppelte Weise verstehen, und wir müssen ja darum zuvörderst den Sinn, in welchem wir es hier genommen wissen wollen, erklären. Für's Erste versteht es sich von selbst, daß wir hier nicht reden von der oben nach ihrem Wesen scharf bestimmten, sogenannten schönen Kunst, sondern von einer solchen, die durch Fleiß und gelehrte Bildung zu erwerben ist. Nun wird, wie dies auch oben angegeben worden, durch die gelehrte Erziehung zunächst der Verstand zur Kunstfertigkeit ausge-

bildet, wozu es auch noch des Vermögens der Sprache bedarf, wenigstens der für die Bedürfnisse des Verstandes, d. h. des Vermögens, Begriffe nach der Analogie der vorhandenen Sprache scharf und deutlich zu bezeichnen. Durch diese Fertigkeiten nun wird gebildet der bloße Verstandes- und Wortkünstler. Nun aber ist diese ganze Kunst nur dazu da, um durch sie dem Uebersinnlichen Eingang zu verschaffen in das Sinnliche; und ohne dies ist sie eine unnütze und zwecklose Kunst. Ob nun zwar wohl ein solcher bloßer Verstandes-Künstler Andere wieder bilden kann zu seiner Kunst, so weit dieselbe sich erstreckt, und so ihnen vielleicht den Weg zeigen kann zum Uebersinnlichen, auf eine gewisse Weise mittheilend dasjenige, was er selbst nicht besitzt; und so die Ausübung seiner Kunst im Zusammenhange des Ganzen nicht unnütz und leer ist: so bleibt sie doch für ihn leer, und nicht in ihm selbst, sondern ausser ihm in der Welt-Ordnung erhält sie erst ihre Bedeutung. Und so wäre denn an dieser Stelle die Welt-Ordnung, die seinem mangelhaften Werke das Wahre hinzufügt, die eigentliche Künstlerin, keineswegs aber Er. Die Seele der Verstandes-Kunst ist das Gesicht; dieses giebt jener erst den eigentlichen Stoff, die Bedeutung, den Werth. Wir können darum nur demjenigen, der des Gesichts theilhaftig geworden, den Namen des eigentlichen und in sich selbst vollendeten Künstlers zugestehen, und werden das Wort von nun an nur in dieser Bedeutung brauchen. Es versteht sich schon aus dem Obigen, daß der Seher ein Künstler geworden sein muß, wenn sein Gesicht im zweiten Weltalter irgend einige Wirksamkeit haben soll, und daß die ganze gelehrte Bildung eben nur dazu da ist, um den entweder schon wirklichen, oder den in der Zukunft vielleicht möglichen Seher auch noch zum Künstler, welches ein ganz Anderes ist, zu machen. Das aber ist zuzugeben, daß auch der Nichtseher wenigstens ein Verstandes-Künstler sein könne.

Auf den zweiten Fall, daß Jemand, dessen gelehrte Erziehung unabgeschlossen bleiben muß, auf keine Weise zum Gesichte der übersinnlichen Welt gekommen ist; ob nun derselbe übrigens der geübteste Verstandes-Künstler sei, oder nur sein Gedächtniß

mit irgend einer Masse gelehrten Stoffs angefüllt haben möge; so sind zum Glück für Solche sowohl in der Schule, als im Staate eine Menge Plätze vorhanden, in denen ihre Geschäftigkeit nützlich angewendet werden kann. Allein auch unter dieser Bedingung, und in dieser Lage der menschlichen Angelegenheiten könnte es erlaubt werden, daß die Gelehrten-Gemeinde, ohne Versicherung, daß ihr eigentlicher Zweck ihr gelingen werde, und auf's Gerathewohl, junge Leute durch die Aufnahme in den Kreis ihrer Erziehung von der Wahl andrer Berufsweisen abhält, indem sie ihnen, selbst auf den Fall des Mißlingens, denn doch eine angemessene Brauchbarkeit zuzusichern vermöchte.

Alle diese eigentlich verfehlten Gelehrte, an denen die Bildung ihren wahren Zweck nicht erreicht hat, können im Gegensatze der Künstler, die Ausübenden genannt werden.

Da schlechthin alle wirkliche Bildung, sowohl der öffentlichen Einsicht von der Schule aus, als der Weltverhältnisse vom Staate aus, nach den Gesichten einer höhern Welt einhergeht; so müssen die Ausübenden, welche das Gesicht nicht selbst besitzen, die Regel ihrer Thätigkeit und das Ziel derselben von aussen, eben von dem Künstler, erhalten; dagegen dieser die Regel in sich selbst trägt. Und dieses ist der eigentliche Unterscheidungscharakter der beiden Klassen. Der Ausübende ist bloßes Werkzeug des Künstlers, und kann ein taugliches Mitglied des Ganzen sein, nur inwiefern er diesem sich unterordnet; der Künstler allein ist unmittelbares Werkzeug des übersinnlichen Weltgesetzes. Die Wirksamkeit des Ersten kann beurtheilen der Künstler, die des Letztern kann kein Mensch beurtheilen oder richten, und er ist allein Gott und seinem Gewissen verantwortlich.

Dies, sage ich, ist der unterscheidende Grundcharakter der beiden Klassen; so sehr verschieden auch die Einzelnen in der letzten Klasse der Ausübenden wieder unter sich von dem gewandtesten Verstandes- und Wortkünstler an, bis zum stumpfen Nachbeter und mechanischen Arbeiter herab, sich von einander unterscheiden mögen, und so mannigfacher Abstufungen darum die Regel, welche sie erhalten müssen, fähig sein mag.

Wollte der zu dem Gesichte nicht Gelangte keine Regel an-

nehmen, und keine Unterordnung unter ein Höheres, ihm nicht Zugängliches zugeben; so würde seine Wirksamkeit nicht nur unnütz, sondern sie würde sogar schädlich und verwirrend werden für den höhern Weltplan. Es folgt daraus, daß durch die gelehrte Bildung, und vor dem Abschlusse derselben Jeder, der in den Umkreis derselben eingetreten, wenigstens so weit gebildet werden muß, daß, wenn er auch selbst das Gesicht nicht in einer bestimmten Gestalt erfaßt, er dennoch überhaupt einsehe, daß es so Etwas giebt, und welchen gebietenden Rang dasselbe in der Welt-Ordnung habe. Wäre er auch nicht einmal soweit gekommen, so wäre der Versuch an ihm nicht bloß verfehlt, sondern er wäre sogar ihm und der Angelegenheit der Menschheit verderblich geworden, und es wäre weit besser, wenn ein Solcher nie eingetreten wäre in diesen Umkreis. Dieses wenigstens ist darum die unerläßliche Bedingung, die aller gelehrten Erziehung anzumuthen ist, daß, falls sie auch ihren Zögling nicht in das Gesicht selbst einzuführen vermöchte, sie ihm doch ungeheuchelte Ehrfurcht und willige Unterordnung unter dasselbe einpräge, und daß sie ihn nicht, ohne wenigstens diesen Zweck erreicht zu haben, entlasse. Wir werden tiefer unten sehen, daß sie ein untrügliches Mittel besitzt, diesen Zweck zu erreichen.

Also: der Ausgelernte, auf welche Weise er auch losgesprochen sein möge, ob durch die Erscheinung des Göttlichen in ihm, oder durch die Zahl seiner Lehrjahre, tritt aus dem bloßen Empfangen der gelehrten Bildung in den thätigen Stand des Künstlers, oder des Ausübenden. Es wird dadurch nicht gesagt, daß ein Solcher nun nicht mehr lerne, und nicht durch sich selbst oder auch durch Andere, sich fortbilde am gelehrten Stoff; vielmehr geht bei dem, der nur auf die rechte Weise ergriffen ist, jetzt das Lernen erst recht an, das Lernen seiner Kunst oder seiner Ausübung: sondern es wird nur dieses gesagt, daß das Lernen von nun an nicht mehr sein eigentlicher und erster Beruf sei, sondern nur die Kunst oder die Ausübung ist sein eigentlicher Beruf. Dagegen ist des Lehrlings eigentlicher Beruf das Lernen, in dem von uns angegebenen Sinne, nicht bloß das

Aufstoßen eines Stoffs, sondern auch die Uebung der Verstandeskunst in der freien Bearbeitung dieses Stoffs.

Es versteht sich, daß die frühere Eintheilung der ganzen Gelehrten-Gemeinde nach den zwei Hauptarten ihrer Thätigkeit auch hier bestehen bleibt, daß es darum Künstler giebt, und bloß Ausübende, sowohl im Lehrstande, als in der Staatsverwaltung.

Wir werden darum die aufgestellte Frage: wie erscheint der Gelehrte überhaupt? ohne Zweifel erschöpfend beantworten, wenn wir die beiden untergeordneten Fragen beantworten, zuerst: *wie erscheint der Lehrling der gelehrten Erziehung?* sodann: *wie erscheint der Künstler?* der Letzte in seinen beiden Verhältnissen, als *Lehrer* und als *Staatsbeamter.* Indem wir die erste beantworten, geben wir dadurch zugleich Rechenschaft, wie der Gelehrte sich erzeuge, und zum Gelehrten sich vollende.

Von der Erscheinung des Künstlers nur habe ich angekündigt reden zu wollen, keineswegs noch insbesondere von der des Ausübenden. Was über diesen zu sagen ist, läßt sich mit Wenigem sagen; und ist dem Wesentlichen nach schon gesagt. Er hat sich unterzuordnen als williges und gehorsames Werkzeug, und von dem wirklichen Künstler die Regel seiner Thätigkeit sich geben zu lassen. Dieser wird, angemessen dem Zustande der Zeiten und der besondern individuellen Bildung jedes Unterzuordnenden, sie ihm ohne Zweifel jedesmal geben, so oft es einer solchen bedürfen wird; die Abstufung derselben geht, da sie jedesmal auf die angezeigten, wandelbaren Umstände sich gründet, in's Unendliche, und wir haben nicht nöthig, darin dem begeisterten Künstler vorzugreifen.

Dennoch ist in Beziehung auf diesen Stand der Ausübenden eine allgemeine Bemerkung zu machen, die bisjetzt noch zu keiner Zeit überflüssig befunden worden ist, und deren wir uns sogleich hier erledigen wollen.

Es bleibt bei dem als allgemein aufgestellten Grundsatze, von welchem nirgends eine Ausnahme sich gefunden, daß die gelehrte Bildung eigentlich nur dafür da sei, um die Gesichte einzuführen in die Welt, und daß ohne diesen Zweck die Gelehrten-

Gemeinde selbst nicht das mindeste Recht hätte, da zu sein in der Welt. Nur in demjenigen, der Künstler wird, hat die gelehrte Bildung diesen Einfluß auf die Welt; nur in ihm daher hat die gelehrte Erziehung ihren Zweck erreicht. Diesen Zweck demnach, Künstler zu bilden, beabsichtigt sie, und soll sie beabsichtigen schlechthin ohne Ausnahme bei Jedem, den sie in ihre Pflege nimmt, und soll an Keinem diesen Zweck aufgeben, bis sie sattsam sich überzeugt hat, daß er von demselben gar nicht erreicht werden kann, und bis sie einen Solchen entläßt unter die Klasse der Ausübenden im Leben. Die Rechnung der ganzen gelehrten Erziehung, und insbesondere jeder Anstalt, die sich für eine gelehrte Erziehungsanstalt ausgiebt, muß immer und unablässig und in allen ihren Einrichtungen darauf gehen, zu bilden für die Kunst, als das Werkzeug der Gesichte; keineswegs aber darauf, zu bilden für die Ausübung irgend eines untergeordneten gelehrten Gewerbes. Daß, falls dieser Zweck ihr etwa mißlänge, der Lehrling auf dem Wege dahin noch manches Andere erworben hat, das ihn noch immer zu einem brauchbaren Mitgliede in der menschlichen Gesellschaft macht, ist ein Glück für die Gelehrten-Gemeinde, indem ohne dies sich ihr nicht so Viele auf die Gefahr, daß der eigentliche Zweck auch nicht erreicht werde, hingeben würden, und es ist ein Glück für den Lehrling; aber gleich von vorne herein darauf auszugehen, daß der Versuch mißlingen möge, und daß man des Trostes bedürfe, wäre durchaus verkehrt. Die Gelehrten-Schule ist durchaus Kunstschule, keineswegs Schule für die Ausübung; auf das Erste müssen alle ihre Maaßregeln genommen, und ihre Einrichtungen getroffen werden; niemals dürfen sie sich auf das Letzte beschränken. Das Letzte entgeht ihr ohnedies nicht, falls sie nur das Erste redlich verfolgt; beschränkt sie sich aber gleich von vorn herein auf das Letzte, so entgeht in der Regel ihr das Erste ganz gewiß. Bejahend und etwas Ermangelndes fordernd können die Bedürfnisse der Ausübung, falls es nur wirkliche Ausübung gelehrter Bildung, und nicht etwa die einer besondern Handwerksfertigkeit ist, niemals sein; denn die ganze gelehrte Bildung ist in der gelehrten Schule umfaßt; diese Bedürfnisse

könnten nur verneinend sein und fordernd, daß man ihnen aus dem Wege schaffe, was sie für den bloßen Zweck ihrer Ausübung nicht gebrauchen können; daß man sich dessen, was ihnen Ueberfluß scheint, entledige, und die dabei verbrauchte Mühe auf den Zweck ihrer Ausübung richte. Falls es nur wirkliche Ausübung gelehrter Bildung ist, sagte ich, können die Forderungen der Ausübung niemals bejahend sein. Dafür aber, ob es diese sei oder nicht, giebt es ein entscheidendes Kennzeichen.

Das Werkzeug des Gelehrten, als solchen, nämlich ist der Verstand, als das Organ der innern Welt, in der allein er sein Wesen hat, und das Wort, als dasjenige, wodurch er sich mittheilt, und durchaus nichts Anderes. Der Stoff, an dem er diese bildet, und dessen er auch als vollendeter Künstler wiederum bedürfen wird, ist eine so viel möglich allseitige, und in ihren Theilen gleich verbreitete Kenntniß der Welt. Ein Mehreres bedarf der wissenschaftliche Künstler nicht, und auf dem Felde, wo es eines Mehrern bedarf, hat er als solcher Nichts zu thun. Für die bloße Ausübung irgend eines Zweigs der Gelehrsamkeit mag es aber vielleicht noch der Kunstfertigkeit anderer etwa äusserer Organe bedürfen. Um ein Beispiel zu entlehnen von Etwas, das sich selbst gar nicht für eine Wissenschaft ausgiebt, sondern für eine schöne Kunst: — so Jemand in der Musik es zur Meisterschaft bringen will; so bedarf er dazu zu allererst der innern Erregbarkeit durch die Form des Uebersinnlichen, wodurch seine Kunst erst zur Kunst wird; sodann bedarf er des Erlernens der Regeln der Composition, und zu ihrer Ausübung eines sehr gebildeten Verstandes, um seine innern Regungen in die bestimmte Gestalt innerhalb der Welt der Töne zu fassen. Will er nun etwa noch überdies seine Compositionen meistermäßig etwa auf einem Saiten-Instrumente vortragen; so reicht dahin weder seine innere geistige Anschauung, noch sein gebildeter Verstand, sondern er muß auch noch seine Finger kunstmäßig bilden. Eben darum hat man aber auch das Letzte weder zu seiner eigentlichen Kunst, noch zu seiner Wissenschaft zu rechnen, nen, sondern es ist dies lediglich eine mechanische Kunst. Hat nun etwa die Ausübung irgend eines Zweiges der gelehrten Bil-

dung einen solchen mechanischen Kunsttheil; so erkenne man nur denselben in seinem Wesen, und spreche deutlich und unverhohlen aus, was er ist. Man sondere ihn ab von der eigentlich gelehrten Bildung, je weiter man kann, desto besser; und verweise dahin, nach dem Abschlusse der eigentlichen gelehrten Bildung diejenigen, bei denen der Zweck nicht erreicht ist, und die bloß durch die Einwirkung der mechanischen Kunst sich noch brauchbar machen können, oder auch, da auf keinen Fall die mechanische Kunst dem wirklichen wissenschaftlichen Künstler untersagt werden kann, auch diesen, falls er derselben begehrt. Nur fordre man nicht, der wirklich gelehrten Bildung das Gesetz zu geben von den Bedürfnissen des mechanischen Gewerbes aus, und dadurch, was ganz dasselbe, alle gelehrte Schule auszurotten, um mehr Platz zu finden für Gewerbe-Schulen. Man sage also nicht: hinweg mit der Theorie der Harmonie und dem Generalbasse, und mit allen Einrichtungen, die der Förderung dieser Studien zuträglich sein könnten; denn dadurch wird nur die kostbare Zeit verschwendet, welche die Zöglinge hätten anwenden können, um ihre Finger zu üben!

Die Gelehrten-Gemeinde kann, ohne ihr Dasein aufzugeben, auf jene Forderungen nicht Rücksicht nehmen; sie kann von diesen Bedürfnissen aus sich nicht das Gesetz und nicht einmal einen guten Rath geben lassen. Vielmehr wird es sehr heilsam sein, den Ausübenden bei keiner Gelegenheit es zu schenken, sondern es recht vernehmlich an ihr Ohr zu reden, daß sie ja nur verfehlte Gelehrte sind; daß um ihrentwillen die Gelehrten-Anstalten gar nicht da sind, sondern um eines Höhern willen, der sie eben nicht geworden sind. Sie sind nicht der Zweck derselben, wie sie ja in ihrem ganzen ausübenden Leben niemals Zweck werden können, sondern immer nur Mittel bleiben und Werkzeug in einer fremden Hand. Wenn sie in diese ihre Bestimmung, mit Demuth sie erkennend, sich ergeben und mit Treue sie erfüllen, werden sie wieder ehrwürdig, und wenn auch nicht in ihrem Wirkungskreise, dennoch für ihre Personen wiederum selbst Zweck. Wenn sie aber so sich benehmen, als ob um ihrentwillen die Welt da sei, und sich nach ihnen richten solle, sie,

die selbst eigentlich nicht da sein sollten, und welche sehr Ursache hätten, wegen ihrer Existenz um Verzeihung zu bitten, so erregen sie mit Ekel vermischten Unwillen, und jeder Rechtliche muß sich ihnen widersetzen.

Nichts ist hierbei verkehrter, als wenn sie diese ihre Ansprüche etwa auf den Grund zu bauen gedenken, daß sie ja bei Weitem die Mehrzahl ausmachten. Sie geben dadurch nur ihre tiefe Rohheit kund. Nur da, wo eine physische Kraftanwendung beabsichtigt wird, entscheidet die Menge der Arme. Hat denn in ihrem Verstande gar kein andrer Begriff vom menschlichen Werthe Statt, als der der Naturgewalt? In der Geisterwelt ist umgekehrt Jedwedes um so edler, je seltner es ist; und um so unedler, in je größerer Menge es vorhanden. Es lassen einzelne Menschen in der Weltgeschichte sich nennen, die den Werth von Millionen Anderer überwiegen. In äusserst Wenigen spricht die Gottheit sich unmittelbar aus; diese sind es, in welchen und um welcher willen die Welt eigentlich da ist. Die Menge ist dazu da, um diesen zum Werkzeuge zu dienen, und auch dieser Theil macht bei Weitem die geringere Zahl aus unter der Menge; die sehr entschiedene Mehrheit dieser Menge ist nur dazu da, um Jene zu prüfen, zu ängstigen, auf alle Weise zu hindern, damit die ganze Kraft Jener entwickelt werde. Sie sind in der allgemeinen Ordnung der Dinge nur der Gegensatz, und die verneinenden und hemmenden Kräfte, damit in dem Kampfe mit ihnen die bejahenden und fördernden Kräfte an's Licht treten. Diese, die bloß dazu sind, damit sie bekämpft und besiegt werden, sollten aufgenommen werden in den Rath, der in keiner andern Absicht, als um sie auszutilgen, gehalten wird? Welch eine Anmuthung!

Es ist jetzt vollständig eingesehen, wie, nachdem die Menschheit im Ganzen zur Freiheit und zum vollen Selbstbewußtsein sich entwickelt, die übersinnliche Welt eingreife in die Sinnenwelt. Selbst die bloße Erscheinung ihrer ursprünglichen Gesichte im Geiste der Menschen ist nicht mehr der dunkeln und unbekannten Kraft überlassen, sondern sie ist, so viel dies möglich war, unter ein Gesetz der Freiheit gebracht. Durch die schöne Kunst

wird der Boden dieser Erscheinung stets angeregt, und im Leben erhalten; die gelehrte Erziehung bietet ihnen dar eine feste Grundlage, an der dieselben, falls es ihnen zukommt, sich entfalten. Durch die Volkserziehung wird die gesammte Menschheit immerfort in der Fähigkeit erhalten, nach ihnen ausgebildet zu werden, und in der ausgebildeten Gelehrten-Gemeinde steht immerfort eine Gesellschaft in Bereitschaft, welche diese Fortbildung nach allem Vermögen, das die Zeit ihr darbietet, unternimmt und ausführt.

Fünfte Vorlesung.

Ich beginne diese Vorlesung mit einer allgemeinen Uebersicht des bis jetzt Gesagten.

Die Weltschöpfung aus Gott ist keinesweges also, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt, vollendet, und Gott zur Ruhe gebracht, sondern das Erschaffen geht immerwährend fort, und er bleibt der Erschaffende; indem ja auch der unmittelbare Gegenstand seiner Schöpfung nicht ist eine träge und stehende Körperwelt, sondern das freie, und ewig aus sich selbst quellende Leben. Die eigentlich wahre Welt, für welche allein eine Körperwelt ist, ist die geistige, das Leben und Denken der Menschen, eben als einer **Welt**, d. i. als eines Ganzen und einer Gemeinde, denn der Einzelne ist nur in dem Ganzen, und hat eine Bedeutung nur in Beziehung auf dieses Ganze.

Diese Welt ist es, welche unmittelbar Gott stets fortschafft nach seinem Bilde, indem er immer fortfährt, sein Bild in ihr zu entwickeln zu neuer Klarheit. Diese geistige Fortschöpfung nur geht einher auf folgende Weise. Sie hebt unmittelbar an in einzelnen Punkten der Geisterwelt, als geistiges Gesicht; in diesen Einzelnen durchaus sich selbst machend als Anschauung, und dem Menschen keine Freiheit lassend oder Selbstständigkeit in dieser Angelegenheit des Gesichts. Hierin ist der Mensch durchaus Nichts durch sich selbst, sondern Alles durch Gott. In

diesem Punkte aber schließt sich auch das unmittelbare göttliche Wirken, und von ihm aus bedient sich Gott der Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen, um die Wirkung, von dem einzelnen Punkte aus, worin sie hervorbrach, fortzupflanzen über das ganze Geschlecht.

Die gesammte Geisterwelt, als Eins genommen, ist frei, und darin besteht ihr eigentliches, von dem Leben Gottes verschiedenes Leben. Sie liegt, als frei, zwischen einem doppelten Sein; zuvörderst demjenigen, welches in ihr unmittelbar wirkt: Gott; sodann demjenigen, welches sie selbst hervorbringen soll als das Nachbild jenes ersten Seins. Da, wo das wirkliche Leben der gesammten Geisterwelt geworden ist zum vollkommnen Abdrucke jenes ersten in einzelnen Punkten offenbarten Seins, ist hervorgebracht das geforderte zweite Sein, — und die Fortschöpfung der Welt, rein von Gott aus, kann nun weiter schreiten.

Es ist die Eine Freiheit Aller, habe ich gesagt, der gesammten Gemeinde, durch welche das in einzelnen Punkten begonnene Bild Gottes verbreitet wird über Alle. Es ist darum eine gemeinsame Freiheit des Ganzen, und die Freiheit der Einzelnen ist nicht abgesondert, und beschränkt auf sich selbst, sondern jede Freiheit greift ein und wirkt auf die Freiheit der Uebrigen, und es ist zwischen der Freiheit Aller ein gemeinsames geistiges Band.

So viel haben wir ersehen im Allgemeinen.

Insbesondere beginnt die göttliche Schöpfung der Welt damit, daß sie erst diese Freiheit Aller, und das geistige Bindungsmittel derselben, die Besonnenheit und Bedachtsamkeit Aller, welche im geistigen Leben überhaupt nur der Möglichkeit nach liegt, zur Wirklichkeit erhebt, indem dieses die Bedingung ist alles weitern Erschaffens.

Wie nur erst diese Freiheit und die, sei es auch nur dunkle Erkenntniß dieses ganzen Verhältnisses der geistigen Welt zu Gott sich entwickelt hat; erzeugt sich durch die geistige Natur der Sache, und wird durch dieselbe fortdauernd erhalten eine Gelehrten-Gemeinde, als theils das stehende Aeusserungsvermögen der Geisterwelt für jene in Gesichten sich darstellende Fortschöpfung der Welt unmittelbar aus Gott; theils das fertige

Werkzeug, um diese Fortschöpfung einzuführen in die mittlere Welt der Freiheit überhaupt, und nur für's Erste in dieser Mittelwelt ihr einen festen Sitz zu geben, bis von ihr aus sich bilde das allgemeine Sein.

Das Höchste in der Mittelwelt ist der Verstand: was darum für ihren Zweck die Gelehrten-Gemeinde eigentlich zu bilden hat, ist dieser. Nun bildet sie ihn ausdrücklich in der Absicht und zu dem Zwecke, daß er fasse die geistigen Gesichte, und dieselben mit Freiheit für die allgemeine Mittheilbarkeit und Verständlichkeit weiter bilde; dies ist der eigentliche Charakter der Verstandesbildung in der Gelehrten-Gemeinde, und darin ist diese Verstandesbildung von jeder andern, die noch für mancherlei andere Zwecke unternommen werden kann, verschieden. Das Mittel der Mittheilung aber ist das Wort, und darum hat die Gelehrten-Gemeinde auch dieses zu bilden, indem ohne dies die Verstandesbildung unbrauchbar bliebe, und ohne allen Einfluß auf die übrige geistige Welt.

Dieser Gebrauch des Verstandes und des Wortes, als des Mittels für den ersten, hat nun die Gelehrten-Gemeinde zu erheben bis zur freien Kunst, nur unter der Voraussetzung, daß Gesichte da seien; die durch den Verstand verarbeitet und durch das Wort ausgesprochen werden. Bei wem dieser letzte Zweck erreicht worden, der hat die Regel der Ausübung seiner Kunst in ihm selbst, und ist darum ein selbstständiger Künstler. Bei wem er nicht erreicht worden, der muß die Regel von jenem entlehnen; er ist darum bloß ein Ausübender einer höhern, nicht in ihm selbst vorhandenen Einsicht.

Wenn wir nun diese also gebildete Gelehrten-Gemeinde in der Erscheinung auffassen wollen, so ist die erste Frage: wie entsteht sie? und, da wir im Allgemeinen ihre Entstehung schon begriffen haben, wie entsteht insbesondere das einzelne Mitglied dieser Gemeinde? Wir haben darum zuvörderst zu reden vom Zöglinge der Gelehrten-Gemeinde, als einem solchen.

Ich halte dafür, daß dieser Gemeinde ihre Mitglieder nicht aufgedrungen werden können, sondern daß sie, durch irgend eine Veranstaltung von ihr zu wählen, und mit Bedacht zur

Vorsicht zu wählen sind, und setze eine solche Wahl voraus. Nach welchen Grundsätzen soll diese Wahl der Zöglinge der Gelehrten-Gemeinde geschehen?

Es sind zwei Gesichtspunkte. Zuvörderst der auf den Inhalt der eigentlichen gelehrten Bildung überhaupt, der Ausbildung des Verstandes und des Wortes, und überhaupt der inwendigen Welt. Nur diejenigen sollten zu der gelehrten Erziehung zugelassen werden, in denen ein vorherrschender Trieb sich zeigt, eine solche in aller Welt in sich aufzubauen; Alle aber ohne Ausnahme sollten der Probe unterworfen werden, ob ein solcher Trieb in ihnen sich zeige. Dieser Trieb verräth sich da, wo er gegenwärtig ist, sehr früh. Wenn das Kind nicht bloß auffaßt die gegebenen Dinge der äussern Welt, sondern zugleich strebt, aufzufassen sein Auffassen selbst, indem es die einzelnen und zerstreuten Wahrnehmungen vergleicht, und dieselben auf Einheit und Zusammenhang zurückzuführen sucht; so zeigt sich darin allerdings ein lebendiger Trieb, mit der bloßen äussern Welt sich nicht zu begnügen, sondern auf dieselbe aufzubauen eine innere Welt der Begriffe und ihrer Einheit. Wenn der Knabe durch Verwunderung und genommenen Anstoß und Nachdenken den Strom des bloßen Wahrnehmens unterbricht, und die Lösung solcher Fragen ihm weit wichtiger erscheint, als die Erweiterung des Vorraths seiner sinnlichen Erkenntniß, und ihn ganz abziehen kann von derselben, und ihn hineintreibt in sich selbst: da beginnt schon ein inneres Selbst in ihm zu erwachsen. Keiner von diesen sollte der Gelehrten-Gemeinde entgehen. Dagegen sollten diejenigen, die immerfort lebendig erfaßt werden von der äussern Welt, und von dem Fortschritte derselben mit fortgetragen werden, und in derselben immer aufgehen, dem Leben in der unmittelbaren Welt nicht entzogen werden, indem sie ganz gemacht sind für dieses.

Der andere Gesichtspunkt bei der Auswahl der Zöglinge für die Gelehrten-Schule geht auf den Zweck der gelehrten Bildung, die Anschauung des Uebersinnlichen. Auch für diese Anschauung muß eine überwiegende Natur-Anlage sich zeigen. Die allgemeine Anschauung des Uebersinnlichen ist, wie wir früher gezeigt

haben, die Religiosität; diese aber muß von der Zeit einiger Verstandesentwickelung keineswegs erwartet, noch müssen ohne Sinn auswendig gelernte Formeln oder dunkle Rührungen für dieselbe gehalten werden; sondern sie zeigt sich zuerst in der Anlage für Rechtlichkeit und Sittlichkeit, welche letztere, gehörig gepflegt, über kurz oder lang zur Religiosität sich entwickelt. Die Anlage zur Sittlichkeit hinwiederum zeigt sich in der Selbstvergessenheit und Erhebung über das Selbst zu einem Andern und Höhern. Dieses nicht Eingeborensein in dem sinnlichen Selbst, sondern das Stehen über demselben ist das Genie für Sittlichkeit, vermittelst dieser für Religiosität, und vermittelst dieser, so es Gott gefällt, für die Anschauung geistiger Gesichte. Der frühe Selbstler hingegen, dessen erster zur Klarheit sich entwickelnder Gedanke sein eigenes Selbst wäre, und der sich und seinen Vortheil nie vergäße, Alles darum darauf bezöge, und niemals unbefangen und ohne eigennützigen Zweck sich gehen ließe, der früh kluge Knabe, wenn es einen solchen gäbe, würde der weisesten und sorgfältigsten Zucht bedürfen, um nicht für jedweden Stand zu verderben, oder in demselben schädlich zu werden; von dem gelehrten Stande aber, dessen eigentliche Bestimmung er wohl schwerlich jemals erreichen dürfte, ist er gänzlich auszuschließen.

Zum Glück fallen durch ein Naturgesetz diese beiden Erfordernisse für den Zögling der gelehrten Schule zusammen. Wo ein wirklicher natürlicher Trieb vorhanden ist, das Vorliegende zu verstehen, und den Zusammenhang der Dinge einzusehen, da beschäftigt dieser Trieb den Menschen ganz, und nimmt ihn an, und derselbe will Nichts mehr, noch Anderes, denn diesen Trieb befriedigen; alles Uebrige verschwindet ihm, und so verschwindet ihm denn auch das kleinliche und enge Selbst, und er hat keine Zeit übrig, sein mit Anderm erfülltes Auge darauf verweilen zu lassen. Der Trieb, den Verstand zu bilden, führt die Anlage zur Sittlichkeit und so zur Religiosität gleich mit sich. Wenn dagegen ein Knabe, wie dies wohl auch der Fall sein kann, das natürliche Widerstreben gegen das Lernen überwindet, und wie dies sich auch zutragen kann, nicht ohne Erfolg lernt, aber le-

diglich um gelobt oder belohnt zu werden, oder auch wohl, nach einer durch unverständige Menschen von Aussen her ihnen eingeredeten Ansicht, um einst ein angesehener und berühmter Mann zu werden; so ist ein Solcher freilich ein früher Selbstler, und er wäre schon darum auszuschließen von der gelehrten Erziehung; aber er hat auch keinen wahren innern Trieb, der Nichts suche, denn die bloße Befriedigung seiner selbst.

Solche demnach, in denen der Verstand von selbst hindurch bricht, und strebt und arbeitet sich in sich selbst zu erweitern, und auf sich selbst aufzubauen, lediglich damit er sei; und die uns dadurch zugleich die Bürgschaft geben ihrer Sittlichkeit und ihres Sinns für Religion, sind zu Zöglingen der gelehrten Erziehung zu wählen. Diese letztere hat nun Nichts weiter zu thun, als sie in dieser Unschuld und Unbefangenheit zu erhalten. Die Mittel dazu sind theils zweckmäßiger Unterricht, theils Entfernung von der Berührung mit dem Bösen. Zuvörderst zweckmäßiger Unterricht. Es ist schon im Zöglinge selbst, so gewiß er mit Recht in diese Erziehung aufgenommen worden, der rege und lebendige Trieb, eine zusammenhängende Einsicht in sich aufzubauen: man gebe ihm die Mittel an die Hand, diesen Trieb auf eine regelmäßige und zusammenhängende Weise zu befriedigen, die Mittel, die ihm zunächst liegende, und am Leichtesten von ihnen zu lösende Frage durch eigene, von dem Lehrer nur geleitete Arbeit zu beantworten; von ihr fortgehend zu der nächstfolgenden, schwerern, und so immer fort; so wird ein Trieb befriedigt und angefeuert zugleich; jede Klarheit, die ihm aufgeht, stellt ihm eine neue Aufgabe, und jedes Gelingen, das ihn erfreut, giebt die Lust und die Hoffnung, daß er auch diese neue Aufgabe lösen werde. Sein Leben geht in dieser steten Selstentwickelung des Geistes auf in eitel Freude, Liebe und Lust an der Geistesentwickelung selbst: die ermattende Kraft stärkt und erquickt er an der schönen Kunst, deren Uebung, wie schon früher erinnert worden, mit der gelehrten Erziehung stets vereinigt sein sollte; und er bedarf keines Andern, und kann ein Anderes gar nicht begehren oder an sich bringen. Dieses gänzliche Aufgehen seines Lebens in der Geistesentwickelung erfolgt

um so sicherer, wenn alle andern Reizungen und der Anblick anderer Lebensweisen, welche das noch ungeübte Alter in Versuchung führen könnten, von seinen Augen völlig entfernt gehalten werden, und er in gänzlicher Unkunde erhalten wird davon, daß es auch noch andere Weisen geben könne, seine Zeit anzuwenden und auszufüllen.

Diese stete Leitung der Geistesentwickelung vermittelst der Ordnung des Unterrichts, und diese Entfernung aller Berührung mit dem Bösen wird erfordert im Anfange der gelehrten Erziehung, die man im Allgemeinen als die Zeit der niedern Gelehrten-Schule bezeichnen kann; und diese Pflichten liegen ob dem Lehrer an dieser Schule. Wir haben darum in dem Gesagten nur beschrieben, was dieser thun solle, und wie er erscheinen werde, falls er seines Platzes würdig ist, keinesweges aber was sein Zögling thun solle oder thun könne. Dieses Zöglings ganzes Leben tritt noch gar nicht heraus in die Erscheinung, sondern die Erscheinung desselben ist nur das Resultat seiner natürlichen Anlage nebst der Leitung des Lehrers, welcher Letztere das eigentliche tiefste Lebensprincip seines Zöglings vertritt und dasselbe in seiner Hand hält.

Jeder Mensch soll einmal selbstständig werden, und die oberste Leitung seines Lebens selbst übernehmen; um so mehr soll dies der Gelehrte, welcher ja, falls er zu seiner nähern Bestimmung kommt, sogar die höchste Leitung des gesammten Menschengeschlechts und seiner höchsten, im letzten Grunde ihm immer verborgen bleiben müssenden Verhältnisse, übernehmen soll. Zu dieser Selbstständigkeit muß darum der Gelehrte erzogen werden, und über den Gebrauch derselben muß er sich selbst prüfen, und von Andern geprüft werden können, ehe er eintritt in das Leben; muß darum noch während seiner Ausbildung überhaupt die beschriebene höchste Leitung seines Lebens selbst übernehmen. Dies macht einen Hauptabschnitt in der gelehrten Erziehung, und der letztere Theil derselben ist die auf der höhern Gelehrten-Schule, oder der Universität. Der einzige und durchgreifende Unterschied der letztern von der niedern Gelehrten-Schule ist der,

daß auf der Universität alles dasjenige, was auf der andern Schule dem Lehrer, als zugleich dem Erzieher, aufgetragen war, dem Studierenden selbst aufgetragen wird, es zu thun an sich selbst; daß zwar nicht etwa die Erziehung, aber der äussere Erzieher wegfällt, indeß bloß der Lehrer bleibt, und der Studierende angesetzt wird als sein eigner Erzieher, der von nun an gerade dasjenige, was auf der niedern Schule der Lehrer ihm leistete, zweckmäßige Leitung seiner Geistesentwickelung, und Entfernung von der Berührung mit dem Bösen, sich selber zu leisten hat.

Es ist ihm übertragen zuvörderst die zweckmäßige Leitung seiner Geistesentwicklung. Der Unterricht dauert, nur in einer höhern Sphäre, und den der niedern Schule fortsetzend, fort auf der Universität. Es wird aber der allgemeine Umfang der Wissenschaften mehr nach dem eignen, in der Wissenschaft selbst liegenden Zusammenhange, als nach einem solchen, der auf die Fassungskraft und auf den steten Fortgang der Entwickelung des Einzelnen berechnet sei, aufgestellt. Auch findet auf der Universität die Eintheilung in niedere und höhere Klassen, wo man aus der erstern nicht ohne eine genugthuende Prüfung zum Unterrichte der letztern entlassen wird, wie auf der Schule, nicht Statt, sondern der gesammte Universitäts-Unterricht bietet sich allen den Fähigen, wie den Unfähigen, den Geübtern, wie den Ungeübtern, auf dieselbe Weise dar Nach Maaßgabe seiner schon früher erlangten Bildung, das ihm jetzt gerade Gehörige sich selbst aus dem ganzen dargebotenen Unterrichte zu wählen, fällt Jedem selbst anheim. Und obwohl über diese Wahl guter Rath theils in der allgemeinen Universitäts-Tradition vorhanden sein mag, theils auch bei den Lehrern eingeholt werden kann; so kann doch dieser Rath niemals ganz genau auf den Einzelnen passen, weil es hier unmöglich ist, den Einzelnen sehr genau zu kennen, sondern er wird immer in einer gewissen Allgemeinheit bleiben. Und wenn auch diese Auswahl gemacht und glücklich gemacht ist, so trägt, wie schon erinnert, in der Regel der Lehrer mehr nach dem Zusammenhange seiner Wissenschaft, und in der Folge, wie diese es befiehlt, dieselbe vor, als daß er seinen

Vortrag nach der besondern Fassungskraft der Einzelnen berechne, weil er diese niemals kennen, noch übersehen kann, noch, wenn er sie auch etwa theilweise übersähe, von derselben ein festes Gesetz entlehnen dürfte, da sie bei den Vielen gar sehr verschieden ist. Es bleibt darum dem Studirenden überlassen, das vom Lehrer an ein allgemeines und unbestimmtes Publikum Vorgetragene sich wieder nach seiner Weise zu übersetzen, zurecht zu legen und zu ordnen, und in dieser Weise es aufzunehmen in sich, — den Vortrag des Lehrers sich wieder aufzulösen, und ihn sich selbst also vorzutragen, wie ein sehr fertiger Lehrer vorzutragen haben würde, wenn er ihn allein zum Zuhörer hätte, und ihn durchaus kennte. Glaube doch kein Studierender, der der Vollziehung des so eben beschriebenen Geschäfts sich nicht bewußt ist, daß er den Universitäts-Vortrag wirklich zu dem Zwecke benutze, für welchen er bestimmt ist, zur Entwickelung des Verstandes bis zur Kunstfertigkeit. Höchstens, falls nämlich der Studierende ein sehr glückliches Gedächtniß besitzt, und nicht etwa gar, wie es am Häufigsten geschieht, der gelehrte Vortrag auf dem nachgeschriebenen Hefte behangen bleibt, — höchstens faßt er ihn auf in's Gedächtniß, welches da, wo es auf Thatsachen ankommt, denn doch Etwas ist, wiewohl das Allergeringfügigste; wo es aber, wie etwa in der Philosophie, auf irgend ein aufzufassendes Resultat gar nicht ankommt, sondern auf die Bildung des Geistes zur Fertigkeit selbst die Resultate zu finden, gar Nichts ist, und eigentlich da gar nicht möglich ist.

Von der Berührung mit dem Verderben der Welt den Lehrling absondern, so wie die niedere Schule es soll, kann die Universität nicht, noch soll sie es. Auf ihr soll ja der angehende Gelehrte dafür gebildet werden, zu leben und zu weben in der Welt, wie sie eben ist. Der Studierende selbst soll darum sich absondern von der Berührung mit dem Verderben, und so den zweiten Theil dessen übernehmen, worin bisher der Erzieher ihn vertrat. Ist er nun, wie wir voraussetzen, von erster Kindheit an ergriffen gewesen von einem lebendigen Eifer, seinen Geist auszubilden; ist durch die bisherige Schulerziehung dieser Trieb recht sorgfältig genährt und bekräftigt worden; hat seine Wiß-

begier bestimmte Aufgabe erhalten, deren Lösung er vom Universitäts-Unterrichte erwartet: so wird er ganz von selbst und ohne alle Mühe und weitern Vorsatz sich absondern von den Schlechten. Er ist beschäftigt, sein ganzer Geist ist angefüllt mit einem Höhern. Das Gemeine und Unedle stößt ihn von selbst zurück; es erregt ihm eine nagende Leere, es erweckt ihm Ekel, er erträgt es nicht. So feig aber und so verzagt wird er hoffentlich nicht sein, daß er durch das Vorgeben, es gehöre zur Ehre des Studenten, die Mode mit zu machen, und durch die angedrohte Verachtung der Schlechten, die selbst viel zu verächtlich sind, als daß sie verachten könnten, sich eine Lebensweise aufdringen lasse, die ihm nicht die mindeste Freude, sondern den innigsten Abscheu und Ekel erregt.

Nach allem Gesagten dürfte der bekannte Satz, den man immer häufiger auch von Studierenden aufstellen hört, daß die Universität eigentlich dazu dasei, um auf ihr das Leben zu genießen, einen sehr guten und richtigen Sinn haben. Man kann Nichts genießen, was man nicht hat; der Studierende müßte darum leben, in einem vorzüglichern und höhern Sinne des Wortes, als er etwa vorher auf der niedern Schule lebte. Und so ist es allerdings. Dort lebte statt seiner sein Erzieher den besten und edelsten Theil seines Lebens, das sein äusseres Leben leitende innere Leben. Dieses inwendige Leben lebt von nun an er selber, und wird es, falls er es glücklich und genußreich lebt, auch selber genießen. Er wird inne werden, daß er ein kräftiges, über alles Andere erhabenes und allmächtiges inneres Leben und Selbst hat; er wird lernen, demselben vertrauen und mit Sicherheit auf dasselbe rechnen, welches ohne Zweifel der höchste Genuß des Lebens ist.

Nimmt man aber diesen Satz in einem andern Sinne, wo man dann freilich nicht sagen sollte, das Leben genießen und seine Thätigkeit, sondern das Nichtleben, das Leiden, den Tod genießen; — will man es nämlich so verstanden wissen: die Universitätsjahre seien dazu bestimmt, damit man die Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit und die Lüste, die man etwa an sich

zu bringen vermag, genieße, indem man etwa die Universität lediglich als eine Verneinung, der Schul-Ordnung nämlich, begreift, ohne ihr irgend einen bejahenden Sinn beilegen zu können, und das Wesen des Universitätslebens darum darein setzt, diese Verneinung der Schulordnung nach aller Möglichkeit darzustellen; — nimmt man den Satz in diesem Sinne, so ist dabei nur das zu erinnern, daß der arme getäuschte Jüngling, der in dieser Hoffnung die Schule mit der Universität vertauscht, sich in seiner Rechnung sehr betrogen finden würde, daß er während der Universitätsjahre nirgends den gehofften Genuß des Lebens antreffen, und am Ende derselben einsehen würde, daß er sich viel Kummer und Noth gemacht, um seine Zeit zu verlieren, und Nichts zu lernen, auch daß er es weit bequemer hätte haben, und doch Einiges lernen können.

Denn was zuvörderst die gerühmte Gesetzlosigkeit und Ungebundenheit anbelangt, so mag dies wohl aus der Ferne und für den Schüler, der seine eigene Noth wohl kennt, und meint, dies sei die einzige Noth in der Welt, so aussehen: wenn man aber selbst auf die Universität kommt, so findet sich, daß auch hier mancherlei unbequeme und einengende Einrichtungen getroffen worden sind; was aber den Lebensgenuß, d. i. in diesem Sinne, den Genuß der sinnlichen Lüste auf der Universität betrifft, so ist in der That hierin für die Studierenden gar schlecht gesorgt; denn zuvörderst sind die Allerwenigsten in dem unabhängigen Besitze eines so großen Vermögens, als heut zu Tage dazu gehört, um das Leben leidlich zu genießen, sondern sie stehen unter Eltern oder Vormündern, die niemals so viel hergegeben wollen, als diese ihre Pflegbefohlnen wohl gebrauchen könnten; sodann verstehen sie sich auch gar wenig auf den Genuß; in den Schulen oder in der Privat-Erziehung, aus denen sie kommen, hat man diesen Theil der Unterweisung vernachlässigt; und diejenigen Schulen, in denen der Genuß als eine Kunst studiert wird, sind ihnen nicht zugänglich.

So müssen sie denn, mit sehr beschränkten Kräften, das Genießen erst lernen durch Versuche, die meistentheils mißlin-

gen, und am Ende gar keinen Genuß gewähren; und wenn sie einmal einen oder einige Tage recht genossen haben, folgt Mangel und Entbehrung auf längere Zeit, Reue, Verdruß, vielleicht Schande und Verantwortung. — Und so muß man denn gestehen, daß, wenn die Universitäten dazu da sind, das Leben zu genießen, sie für diesen Zweck äusserst schlecht eingerichtet sind.

Eine solche Ansicht des Universitäts-Lebens wird, wie gesagt, genommen lediglich, wenn man gar keinen bestimmten bejahenden Zweck auf die Universität mitbringt, und in völliger Leerheit und Bewußtlosigkeit dieselbe bezieht. Es kommen noch immer Viele auf die Universitäten, die einen solchen bestimmten Zweck im Auge haben, etwa sich fester zu setzen in der und der Wissenschaft, von der sie schon ergriffen sind, den oder den Lehrer recht zu benutzen, den sie etwa durch seine Schriften schon kennen, u. d. gl. Diese wissen recht gut, daß auf der Universität auch noch etwas Anderes zu suchen ist, denn Lebensgenuß, und suchen dieses.

Wenn aber der frisch angekommene Schüler, der bloß weiß, daß er nun studieren wolle, durchaus aber nicht weiß, wie man dies anfange, von dem ersten, besten, vielleicht schon früher verdorbenem Landsmann sich es zeigen läßt; so müssen wohl solche Irrthümer entstehen. Es läßt sich recht wohl denken, wenn ein solcher Schüler, der auch auf der Schule in Dumpfheit und Bewußtlosigkeit dahingegangen, und nichts gethan, was er nicht gern that, und der es für das höchste Gut, und den einzigen Lebensgenuß gehalten, die Klassen nicht besuchen zu müssen, — wie ein Solcher, sage ich, solche Begriffe vom Lebensgenuß auf der Universität, und von akademischer Ungebundenheit faßt; wie aber alte Studierende, die doch Zeit gehabt hätten, der Klasse zu vergessen, und die alle Tage ihres Lebens sehen können, was das akademische Leben zu gewähren vermag, in diesen Irrthümern, und sich an einem Bilde weiden können, das nur in ihrer Phantasie ist, ist mir immer ein Räthsel gewesen.

Diesem Begriffe darum vom Lebensgenusse des Studierenden läßt sich doch noch ein richtiger Sinn abgewinnen. Schwe-

rer ist dies bei einer andern, gleichfalls sehr weit verbreiteten Meinung, bei der, daß das Universitäts-Leben eigentlich dazu da sei, damit der Jüngling das ihm beschiedene Maaß von Rohheit und Wildheit auslasse und von sich abthue, und daß diese Jahre für diesen Zweck ja recht weislich benutzt werden müßten, damit man für's übrige Leben dieser schlimmen Mitgabe entledigt sei. Es läßt sich denken, wie reifere Menschenkenner, die über die Universitäts-Jahre längst hinweg sind, von ihrer Höhe herab also herunter sehen auf das Leben der Studierenden, und wie diese etwa vom menschlichen Leben diese Ansicht überhaupt gewonnen haben, daß einem Jeden mit seiner Geburt, so wie seine Portion Schlaf oder Essen, eben so auch seine Portion thörichter Streiche beschieden sei, denen er durch keine Freiheit und Bedachtsamkeit entgehen könne, und wobei darum die einzig mögliche Klugheits-Maaßregel die sei, daß man den Vorrath derselben früh in den Jahren, wo es noch nicht so viel bedeutet, verbrauche. Wenn diese Männner Recht haben, so werden sie ja, da sie dies so gut wissen, ihre eigenen Universitäts-Jahre zu diesem Zwecke weislich benutzt, und sich aller ihrer Thorheiten und Rohheiten schon damals entledigt haben, so daß jetzt keine Spur von dergleichen mehr an ihnen erscheine; aber gerade dieses Letztere ist gewöhnlich bei denen, die diese Lehre am Häufigsten im Munde führen, der Fall nicht, wie denn z. B. gleich diese Lehre selbst, wenn sie zumal sogar den Jünglingen gepredigt und ihnen als eine Ausstattung in's Leben mitgegeben wird, selbst eine gar große Rohheit ist; daß man darum aus diesem Umstande schon schließen sollte, sie hätten nicht Recht.

Mögen dieselben auch in dem Umstande, der offenbar am Tage liegt, Recht haben, daß der studierende Jüngling, der den ersten Versuch des Gebrauchs vollständiger Freiheit macht, sich leichter übereilen und irren, und Mangel an Gewandtheit und Uebung im Leben zeigen werde, welche Fehlgriffe der gebildetere Freund der Jugend zwar nicht recht heißen und billigen, wohl aber gutmüthig übersehen, und nicht mit der schärfsten Strenge richten wird. Dies Alles nun läßt sich leicht denken. Daß

aber Studierende selbst, von sich selber sprechend, diesen Charakter der Rohheit und Umbildung sich zuschreiben, und sich darein, als in ihr nothwendiges und unabwendbares Schicksal, sogar mit einer Art von Wohlgefallen, ergeben; und von uns Andern fordern, daß wir dies als die Bestimmung ihres Lebens, jene Rohheiten auszulassen, anerkennen, und uns darein fügen sollen; dies ist schwerer zu erklären. Es ist auch allerdings ehemals, wo es an Rohheit, die nur nicht Rohheit sein wollte, freilich auch nicht mangelte, nicht also gewesen, sondern dieser Anblick ist unserm durch und durch aufgeklärten, in jedem seiner Züge sich sehr wohl erkennenden, in jeder aber auch mit großer Selbstbehaglichkeit sich ertragenden Zeitalter vorbehalten gewesen.

Nein, m. H., es ist nur Scherz und Verspottung des großen Haufens, wenn gesagt worden, daß dem Menschen sein Maaß von Thorheiten zugemessen sei, denen er doch nicht entgehen könne, indem die Menge allerdings den Anblick giebt, als ob keine Belehrung oder Züchtigung an ihr verfange. Schaale Köpfe haben den Scherz für Ernst genommen, und dadurch sich lächerlicher gemacht, als sie wohl denken. Es hängt von der Freiheit eines Jeden ab, ob er zur Menge, die freilich aus der Thorheit nie herauskommen wird, gehören, oder über dieselbe sich erheben wolle. Erhebt er sich über sie, so kann er, falls er auch nicht etwa aller Thorheit entgehen sollte, dennoch das Maaß derselben möglichst klein machen. Auch ist es eine wahrhaft unsinnige Behauptung, daß, wenn man sich nur einige Zeit der Thorheit und Rohheit recht überließe, man für die übrige Lebenszeit sicher vor ihr werde. Im Gegentheil, die Thorheit und Rohheit wächst, jemehr man sie pflegt, und auch in dieser Rücksicht wird man im Alter thun, woran man in der Jugend sich gewöhnt hat. Das Wahre an der Sache ist, daß man seine Gesundheit zerstören, und seinen Körper so zu Grunde richten kann, daß ihm alles Vermögen, weiterhin zu sündigen, freilich entgeht. Ist nun etwa dies der eigentliche Sinn des erwähnten Weisheits-Rathes an die Studierenden, daß sie auf der Universität ihre Gesundheit völlig

zu Grunde richten sollen, damit sie für das übrige Leben als Siechlinge und halbe Leichen gegen die äusserliche Sünde gesichert seien; so wird er kaum verführerisch sein, und es bedarf nicht, daß man vor demselben warne.

In Summa: alle weise Anwendung der Universitäts-Jahre, und mit ihr die Sittlichkeit und die Religiosität, und der einige wahre Lebensgenuß des Studierenden hängt davon ab, daß er ergriffen und durchaus besessen und ausgefüllt sei von einem lebendigen Triebe nach Wissenschaft und Geistesbildung. Wo dieser ist, da erzeugen alle übrigen Tugenden und Liebenswürdigkeiten, und der Anbeginn des innern seligen Lebens sich ganz von selber. Wo dieser fehlt, bei übrigens rechtlicher und gottergebener Gesinnung, da kann die letztere nur noch dadurch behauptet werden, daß der Jüngling die Universität, als nicht für ihn gehörig, verlasse, und einer andern Lebensart sich widme. Bleibt er auf derselben, so kann nichts Anderes erfolgen, als daß er, durch den wissenschaftlichen Unterricht der Lehrer, der nirgends in ihm einen Eingriffspunkt findet, nicht beschäftiget, von der drückendsten Langenweile ergriffen werde, daß er getrieben werde, sich derselben zu erledigen, und daß er, da zu dem scheinbar anständigen Zeitverderbe ihm selten der Zugang offen steht, dieses auf eine gemeine und geschmacklose Weise thue. Gegen dieses allmächtige Naturgesetz, der Langenweile zu entfliehen, helfen keine menschlichen Sittengesetze und Einrichtungen; und ich habe in diesem Zuge den Grund der Geschichte der meisten Universitäten ausgesprochen. Eine durchaus wohlgesittete Universität kann nur dadurch entstehen, wenn man Keinem, der nicht überzeugende Proben ablegt, daß er vom Triebe nach Wissenschaften beseelt sei, den Zutritt verstattet. Bis dieses irgendwo geschieht, wird die Mehrheit auch der Studierenden betrachtet werden müssen, wie alle Mehrheit im ganzen menschlichen Leben, als der Gegensatz und das Prüfungsmittel, an dem die Tugend der Bessern erscheine, und sich stähle; und ich will diese Ansicht den Bessern, mit denen allein ich mich in's Gespräch habe setzen wollen, hiemit empfehlen. Uebrigens haben

Alle, die hier zugegen sind, ohne Ausnahme, die Erlaubniß, sich zu diesen Bessern zu zählen, und, wo etwa das Gewissen einen stillen Einspruch dagegen machte, von nun an durch kräftige Freiheit sich wirklich unter die Zahl derselben zu versetzen.

Predigt

über

Luc. 22, 14. 15.

Gehalten in der Evangelischen Kirche zu Warschau am Frohnleichnamstage den 23. Jun. 1791.

Eingang. Unsere anders denkenden Mitchristen, in deren Mitte wir leben, th. Fr., widmen den heutigen Tag der dankbaren Betrachtung der Einsetzung des heil. Abendmahls. Eine Menschheit, Ein Vaterland, Ein Staat hat uns mit ihnen vereinigt; vereint mit ihnen feiern wir dies Fest: laßt es uns der Betrachtung eben dieser Wahrheit widmen, damit gemeinschaftlich, obwohl nicht ganz gleichlautend, unser Aller Dank für Eine Wohlthat zum Throne unsers Herrn Jesus Christus emporsteige. — Ich will mich heute nicht in die Untersuchung des Geheimnisses dieser heiligen Lehre vertiefen, nicht die Schwierigkeiten, welche dieselbe umgeben, zu erleichtern, nicht die Nebel, welche auf ihr ruhen, zu zerstreuen suchen; und eben so wenig mag ich die Formeln, mit denen wir nur unser Glaubensbekenntniß darüber abzulegen pflegen, wiederholen. Das ist's am Wenigsten, was Ihr nöthig habt, Th.; denn rechtgläubig zu werden oder zu bleiben, — daran fehlt es Euch in dieser Gemeinde warlich nicht an Gelegenheit, und in dieser Rücksicht möchten meine Bemühungen wenigstens überflüssig, wo nicht gar schädlich sein. Alles, was Ihr einem durchreisenden Mitbruder und Glaubensgenossen heute erlauben sollt, ist dies, sich in Eurer Mitte einigen Empfindungen zu überlassen, die der Genuß dieser heiligen Mahlzeit mehrmals in ihm erregt hat; zu versuchen, ob er sie auch in Eurer Seele erregen könne, um durch dieselben sein Herz gemeinschaftlich mit dem Eurigen zu neuer Ehrfurcht gegen unsere Religion und den göttlichen Stifter derselben, zu wärmerer Liebe gegen unsre Mitchristen, und zu festerer Erwartung eines einstigen bessern Lebens zu entflammen. Betet mit mir rc.

Luc. 22, 14. 15.

Und da die Stunde kam, setzte er sich nieder, und die zwölf Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Mich hat herzlich verlanget, dies Osterlamm mit Euch zu essen, ehe denn ich leide.

Abhandlung. Jesus sagte diese Worte, m. th. Fr., bei seiner letzten Mahlzeit mit seinen Jüngern; bei eben der Mahlzeit, da er das Gedächtniß-Mahl seines Todes stiftete. Sie stehen also mit der Einsetzung dieses Gedächtniß-Mahles in enger Verbindung; die ganze Mahlzeit über wirkte Jesus unaufhörlich, um auf die Herzen seiner Jünger einen bleibenden Eindruck zu machen, eine bleibende Rührung in ihren Seelen hervorzubringen. Wir können also Alles, was er hier that und sagte, als eine einzige fortgehende Handlung betrachten.

Um den Sinn der verlesenen Worte zu fassen, haben wir Nichts zu thun, als uns, soviel eines Jeden Empfänglichkeit für die gesellschaftlichen Empfindungen es ihm erlauben will, in die Stelle Jesu zu versetzen, als er sie sagte. — Hier saß Er mitten unter dieser Versammlung, in der er alle Freuden seines Lebens genossen hatte; hier hatten sie, deren Seelen so ganz an ihm hingen, sich um ihn versammelt, hingen an seinen Augen, horchten lehrbegierig auf seine Worte, ergossen ihre ganze Seele in Liebe und Anhänglichkeit gegen ihn. Im frohen Wahne, daß es ewig so dauern werde, ohne Furcht und ohne Ansprüche für die Zukunft, überließen sie sich bloß der Empfindung ihres gegenwärtigen Glücks. Und was ging unterdessen in der Seele Jesu vor? — Er sah sich in wenigen Stunden herausgerissen aus dieser Gesellschaft guter Seelen, hingeworfen unter rohe wüthende Halb-Menschen; sah die Martern, die er erdulden würde; sah die Freude, die bei jedem Ausdrucke seiner Schmerzen sich auf ihren Gesichtern zeigen würde; hörte den frohlockenden Hohn, mit dem sie einander zur Freude über seine Qualen auffordern würden; — sah seine Freunde, die noch in dieser Stunde so innig vereinigt sind, auseinander fliehn, an ihrem so lange geliebten Herrn und Meister irre werden; sah den Muthigsten und Stärksten unter ihnen seine Gesellschaft abläugnen und abschwören; sah die gänzliche Zerrüttung aller ihrer Gedanken, in die sie verfallen, den Abgrund von Zweifeln, in die sie versinken würden: — sah, daß Ihm selbst zwar ein unendlich seligeres und erhabneres Dasein bevorstehe, daß er aber doch eben diese menschlichern Freuden, die Freuden der Freundschaft und Zärtlichkeit in langer Zeit nicht mehr genießen würde; — und diese Empfindungen waren es, welche in die Worte ausbrachen: Es hat mich herzlich verlanget, noch dies Abendmahl mit Euch zu halten — noch einmal und das letztemal in diesem Leben Euch Alle um mich versammelt zu sehen, noch einmal die Wonne der Freundschaft und der Liebe, die höchste, die die Menschheit hat, mit Euch zu genießen: denn ich sage Euch, daß ich es hinfort nicht mit Euch essen werde, bis daß es erfüllt werde im Reiche Gottes — daß es für dieses Leben das letztemal ist.

Ohne Zweifel waren es wichtige Absichten, die Jesus durch die hohe Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab, in ihren Herzen erreichen wollte. — Sie hatten ihn bisher für ihren Herrn und Meister anerkannt; sie hatten ihn dadurch, daß sie an seinem Tische speisten, sein Brod aßen und seinen Trank tranken, feierlich und allgemeingültig dafür anerkannt; sie hatten ihm, als solchem, bisher unverbrüchlich Treue gehalten. Jetzt aber nahte die Stunde der Prüfung heran; jetzt wurde es nöthiger und schwerer zugleich seinen Namen zu bekennen, und seine Ehre zu retten — und dann noch eine kurze Zeit, so sollten sie auftreten vor allen Völkern, in aller Nationen Ohren rufen: wir haben ihn gekannt, wir haben mit ihm gegessen vor und nach seiner Auferstehung, wir sind seine auserwählten Zeugen. Dies war's, was Jesus durch die letzte feierliche Erinnerung an dies Mahl recht tief in ihre Seelen einprägen wollte, daß Seine Ehre ihre Ehre, und Seine Schande die ihrige sei; daß sie Seinen Namen nicht könnten lästern lassen, ohne daß zugleich der ihrige gelästert werde; daß, so gewiß derjenige ein Unmensch und eine Schande der Schöpfung sei, der, während er das Brod seines Freundes ißt, auf seinen Untergang oder auf seine Beschimpfung sinnen könne, so gewiß würden sie diese Unmenschen sein, wenn sie seine Sache je könnten sinken lassen.

Ihre Treue also gegen ihn, ihre unzerstörbare Anhänglichkeit an seine Person und seine Lehre, bei den sehr bedenklichen Schicksalen, denen er eben jetzt entgegenging, war es, welche er durch die Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab, in ihrem Herzen stärken und erneuern wollte. — Alle diese Jünger Jesu, wie sie jetzt, so innig vereinigt und nur Ein Herz und Eine Seele, um Jesum herumsaßen, waren ehemals einander ganz Fremde gewesen. Sie waren von verschiedenen Eltern, aus verschiedenen Geburts-Orten, von verschiedener Lebensart; die Einen Fischer, die Andern Zöllner, die Dritten von anderem Gewerbe; sie waren von verschiedener Denkungsart und Charakter. Jetzt waren sie auf das Innigste vereint; und welches war denn ihr Vereinigungspunkt? was war es, was alle ihre persönlichen Verschiedenheiten verschlang und vernichtete? Was Anderes, als ihre innige Liebe zu Jesu! Sie konnten über alle andern Dinge vielleicht sehr verschieden denken; in dem Einigen, daß Jedem unter ihnen Jesus über Alles theuer sei, waren sie vollkommen Eins. Und in dieser Stunde, bei diesem letzten traulichen Mahle dachten sie Nichts, als wie lieb ihnen Jesus sei. Ihrer Aller Seele war also nur Eine Seele, sie waren durch die Bande der süßesten Uebereinstimmung vereinigt. Und so sollten sie es immer bleiben, auch wenn Jesus selbst nicht mehr unter ihnen sein würde. »Er saß auch mit unter uns«, sollte Jeder bei Erblickung eines seiner Mit-Jünger denken, »als die liebevolle Seele Jesu zum letztenmale in diesem Leben sich gegen uns aufschloß; er liebte Jesum wie ich, er ward von ihm geliebt wie ich; wir sind Brüder.« Sie sollten ihr ganzes Leben hindurch die bewundernswürdigste Gesellschaft von Freunden bilden. Dies zu bewirken, war eine der Absichten Jesu bei der hohen Feierlichkeit, die er seiner letzten Mahlzeit mit ihnen gab. — Endlich war es die dritte Absicht Jesu, bei dieser Feierlichkeit eine feste und sichre Erwartung eines einstigen bessern Lebens in ihre Seelen zu gießen. »Ich werde forthin nicht mehr mit Euch essen und trinken, bis, wie es in den Parallel-Stellen Matth. 26, 29. Marc. 14, 15. heißt: **bis an dem Tage, da ich's neu trinken werde in meines Vaters Hause.«**

— **Glaubt's nicht, m. Br.,** wollte er sagen, daß die Stunden der süßen Vertraulichkeit, der sanften Herzens-Ergießung nun auf ewig vorbei sind. Nein, wir wollen einander wiedersehen, wollen Alle uns wieder so um einander versammeln, wie wir hier versammelt sind, wollen seligere Güter so mit einander theilen, wie wir hier dies Brod einander brechen und reichen; wollen alle Seligkeiten des Himmels so gemeinschaftlich genießen, wie wir hier aus einem Becher trinken. Dann wird's besser sein!

M. th. Fr. — das Abendmahl der Christen ist im eigentlichsten und buchstäblichsten Sinne **Wiederholung dieser letzten Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern.** Alles, was hierbei für Jene galt, gilt auch für uns; Alles, was Jesus durch diese Mahlzeit für Jene that, thut er durch das Abendmahl für uns. — So wie er Jenen gegenwärtig war, ist er's unsichtbar uns; so wie Jene um ihn versammelt waren, sind wir's um ihn, wenn wir Abendmahl halten, und er ist dann warlich in unsrer Mitte. Dies ist denn auch der eigentliche Sinn unsrer Evangelischen Lehre vom Abendmahle. Wir lehren **eine überall kräftig wirkende Gegenwart des menschlichen Leibes Jesu:** eine Vorstellung, die gegen alle Angriffe des Unglaubens gesichert ist. Denn jeder Gegner des Christenthums muß uns wenigstens die **Möglichkeit** dieser körperlichen Gegenwart Jesu zugestehen; wenn er nur zugesteht, daß die menschliche Seele, und also auch die Seele Jesu unsterblich sein könne; daß diese Seele, wenn sie den irdenen Körper verlassen hat, in einen feinern gekleidet werden könne, und gekleidet werden müsse, wenn sie, als ein endlicher Geist, fortdenken und fortempfinden solle; daß diese Umkleidung entweder allgemein bei allen Menschen, oder bei Jesu als eine Ausnahme bald nach seinem irdischen Tode vorgegangen sein könne; daß, nach Annahme dieser Voraussetzungen, noch jetzt ein Jesus, und ein körperlicher Jesus vorhanden sein müsse, wenn je einer dagewesen ist; daß, so wie bekanntermaaßen das Licht in unendlich undenkbarer Geschwindigkeit sich von einem Orte zum andern fortbewegt, und an tausenden zugleich erscheint, eben so leicht ein Körper, der noch unendlich feiner sein kann, als der feinste Licht-

strahl, in einer noch weit undenkbarern Geschwindigkeit sich von tausend Orten an tausend Orte bewegen könne. Dies angenommen, — und wir sind sicher, daß Niemand aus Vernunft-Gründen uns die Unmöglichkeit dieser Sätze zeige, ob wir gleich aus Vernunft-Gründen ihre Wirklichkeit eben so wenig darthun können, — muß jeder Gegner uns die Möglichkeit dieser körperlichen Gegenwart zugestehen, und ihre Wirklichkeit anerkennt der Christ, der den Worten Jesu glaubt: Ich bin bei Euch alle Tage rc. — Wo zwei oder drei versammelt rc.

Jesus ist also gewiß in unsrer Mitte, wenn wir Abendmahl halten; das Brod, das sein Diener uns in seinem Namen reicht, überreicht Er uns; den Becher, woraus wir trinken, überreicht Er uns; wir speisen an Jesu Tische, wir essen unter seinen Augen, mit ihm, wie die Jünger mit ihm aßen, und verbinden uns durch diese Mahlzeit zu Allem, wozu die Jünger sich verbanden. — So wie sein Diener uns das Brod giebt, uns den Kelch reicht, ist es, als ob Jesus uns ihn reichte, und uns sagte: Ich nehme Euch hiermit feierlich in meine Gemeinschaft auf; in Eure Hände übergebe ich die Ehre meines Namens und meiner Religion; nach Euren Werken soll man über den Geist meiner Lehre urtheilen. So wie wir das Brod nehmen, und aus dem Kelche trinken, ist es, als ob wir sagten: Wir erklären uns hierdurch feierlich für Diener Jesu Christi; was Er gelehrt hat, das wollen wir glauben; was er befohlen hat, das wollen wir thun; was Er über uns verfügen wird, das wollen wir leiden; die Reinigkeit unsers Wandels soll für Ihn zeugen; unser Gut und Blut wollen wir willig für seine Ehre aufopfern. Sowie wir an den Altar hinantreten, an welchen unsere Mit-Christen mit uns treten, von dem Brode essen, von welchem sie mit uns essen und aus dem Kelche trinken, aus welchem sie mit uns trinken, ist es, als ob wir sagten: Wir anerkennen hierdurch feierlich alle diejenigen, welche je aus diesem Kelche getrunken haben, oder je aus demselben trinken werden, aus dem wir jetzt trinken, für unsre Brüder: wir versprechen ihnen Allen — und ihr Alle, die ihr hier gegenwärtig seid, seid Zeugen! — unverbrüchliche Liebe und Freundschaft; wir fordern sie hiermit

öffentlich auf, in jeder Noth, in der wir ihnen helfen können, so sicher auf uns zu rechnen, als auf sich selbst; Alles, was von unsern Gütern oder von unsern Kräften ihnen nützlich sein kann, anzusehen, als ihr eigen. So wie des Herrn Diener uns das Brod und den Kelch reicht, ist es, als ob Jesus selbst uns ihn reichte, und uns sagte: so gewiß ich dir dies gebe, und du es nimmst und es issest, so gewiß ist's, daß ich dich, wenn du in der Treue zu mir verharrest, zu mir in meine Herrlichkeit aufnehmen will; so gewiß du jetzt dies Brod siehst, so gewiß wirst du einst mich selbst, der ich dich jetzt unsichtbar umschwebe, mit deinen Augen sehen; so gewiß jetzt diese Speise dein ist, so gewiß werden einst alle Seligkeiten des Himmels und meine Gesellschaft dein sein — und so wie wir es annehmen, ist's, als ob wir sagten: ich erkläre hierdurch feierlich, daß diese Erde nicht mein Vaterland, daß im Himmel allein mein wahres Bürgerrecht ist, und daß ich mich von nun an auf der Erde nicht anders betrachten will, als wie einen Fremdling. Das ist es, wozu der Genuß dieser Mahlzeit mit Jesu uns verpflichtet: zu unverbrüchlicher Treue gegen Jesum, dessen Mahl wir essen, zu innigster Liebe gegen alle unsre Mitbrüder, in deren Gesellschaft wir sie essen, und zu fester Erwartung eines einstigen bessern Lebens, als dessen Unterpfand wir sie essen. M. th. Fr., die Meisten in unsrer Versammlung sind schon oft bei diesem Mahle Jesu erschienen; ein Theil derselben — denn ich darf wohl annehmen, daß diese zugegen sind — werden morgen diese Handlung wiederholen. O! mit welcher Erschütterung, mit welchen feierlichen Vorsätzen erschient Ihr dabei zum erstenmale! Wie flossen damals die Thränen der Rührung! Welche Entschließungen faßtet Ihr damals auf Euer künftiges Leben! Ich rufe jene Augenblicke in Eure Seelen zurück! — Ihr seid seitdem wieder, vielleicht unzähligemal — mit verstärktem oder erkaltetem Eifer? mit gereinigtern Begriffen, oder wie Maschinen? — dabei erschienen. Doch seid so kalt, seid so gedankenlos dabei gewesen, als Ihr wollt: — der Bund steht darum doch fest: Ihr habt Euch darum doch durch diese Handlung zu allem dem verpflichtet, was wir Euch jetzt dargelegt haben. — Die Jünger Jesu er-

füllten diese Verpflichtungen, ungeachtet ihnen die Erfüllung derselben weit schwerer ward, als uns. Sie mußten ihr Vaterland, ihr Vermögen, fast alle Rechte der Menschheit für die Religion aufgeben. Uns wird alles dies bloß durch die Religion gesichert. Sie trotzten der Schande und dem Tode, um diese Religion zu bekennen. Wir müssen ihr fast trotzen, um sie zu verläugnen. Sie verließen ihre Güter. Wir sollen sie behalten; sollen sie nur mit dem dürftigen, dem hungernden, dem unbekleideten Mitbruder theilen. Sie achteten ihres Lebens nicht, und ließen für ihre Religion sich freudig tödten. Uns mag Niemand tödten; nur unsre Lüste, nur das uns anhangende Verderben sollen wir tödten. Sie liebten ihre Feinde und Verfolger, flehten Heil und Segen und ewiges Leben vom Himmel auf die herab, die ihnen die Freuden dieses Lebens, und dieses Leben selbst raubten. Wir haben nur Mit-Christen, Mit-Erlöste, Mit-Erben unsrer Seligkeit zu lieben. So hielten die Jünger Jesu ihre Verpflichtungen; wie halten wir sie?

Wir haben uns zum Glauben und zur Treue gegen Jesum verpflichtet. Wie halten wir diese Verpflichtung? — Es kommt hierbei, z. B., gar nicht darauf an, ob wir fein fromm Alles wegglauben, was uns aus irgend einer Quelle her für Bestandtheil der Religion anempfohlen wird, und ob in unserm Glaubensbekenntnisse recht viel Artikel stehen: auf unsern Wandel kommt es an; darauf kommt es an, ob Jeder, der uns handeln sieht, denken muß: welch' eine vortreffliche, liebenswürdige Lehre muß es sein, die diese Leute bekommen; welch' eine Kraft muß sie haben, die Herzen zu reinigen und zu bessern; möchten wir doch mit keinen andern Menschen, als mit solchen zu thun haben; möchten wir doch Alle selbst solche gute Menschen sein! — Oder ob wir durch unsre Härte, durch die Rohheit unsrer Sitten, durch Ausgelassenheit den anders Denkenden, unter denen wir leben, Veranlassung geben, ein Vorurtheil gegen unser Glaubensbekenntniß sowohl, als gegen die Nation, von der wir größtentheils herstammen, und nach deren Namen wir uns nennen, zu fassen.

Wir haben uns zu gegenseitiger inniger Freundschaft mit

einander verpflichtet, uns verpflichtet, uns als Glieder Eines Leibes zu betrachten. — Schauet rund um Euch, schauet über Euch, schauet unter Euch. Allen, die ihr erblickt, habt Ihr so oft ewige Freundschaft zugeschworen, so oft Ihr Euch zu diesem Altar genaht habt. Fühlt Ihr bei dem Anblicke Keines unter ihnen Allen eine Empfindung des Widerwillens, des Neides, des Hasses in Euerer Seele? Erinnert Euch der Anblick Keines unter Allen einer ungerechten lieblosen Handlung, einer bittern Verläumdung, eines harten bösen Worts gegen ihn? Fühlt Ihr Euch in diesem Augenblicke fähig, für Jeden, den Ihr erblickt, wenn er in diesem Augenblicke zu Euch käme, und Eurer Dienste, oder Eures Vermögens bedürfte, — fühlt Ihr Euch fähig, es für Jeden gern und mit Freuden aufzuopfern?

Wir haben uns zum Absterben der Welt und zum steten Trachten nach dem Himmel verpflichtet. Fragt Euch, m. Th., ob dies wirklich die erste, die einzige Triebfeder aller Eurer Handlungen ist; oder wenn es mir erlaubt ist, zu fragen, so möchte ich Viele unter Euch fragen: Ist es der Himmel, den Ihr sucht, wenn Ihr Tag und Nacht Euch bemühet, und anstrenget und arbeitet, um Schätze dieser Erde zu sammeln? Sind es die Freuden des ewigen Lebens, zu deren Genusse Ihr Euch vorbereitet, wenn Ihr Euch Tag vor Tag in die Lüste der Sinne stürzet, Euch darin berauschet und Euch in einen unaufhörlichen Taumel einwiegt? Wenn in dieser Minute sich der Tod Euch ankündigte, um Euch in diese andere Welt zu bringen; in diesem Augenblicke Eure Glieder anfingen zu erschlaffen, und Euer Auge zu brechen, würdet Ihr — aber besinnt Euch wohl, ehe Ihr antwortet; die irdischen Güter, die Ihr besitzt, müßtet Ihr dann freilich verlassen, die Freuden der Erde, die Ihr so wohl kennt, würdet Ihr dann freilich nicht mehr genießen; — würdet Ihr froh Eure Häupter aufheben, weil Eure Erlösung sich naht, oder würde Euch banges Entsetzen, und der ohnmächtige Wunsch, länger zu leben, ergreifen?

Habt Ihr diese Prüfung jetzt mit mir angestellt, Th.? und wie habt Ihr Euch in derselben gefunden? — Wohl und abermals wohl dem Manne, der sich in diesem Augenblicke sagen

kann: ich bin mir der bestmöglichsten Erfüllung dieser Verpflichtungen; ich bin mir des reinsten Wunsches, der angestrengtesten Bestrebung bewußt, sie immer vollkommen zu erfüllen! Welche Freuden müssen in diesem Augenblicke das Herz desselben überströmen! — Sollten aber Andere sich in dieser Prüfung nicht bewährt gefunden haben, sollten sie nach Erforschung ihres Herzens entdeckt haben, daß es leer an Liebe zu Jesu und zu Gott und zu ihren Mit-Christen, und voll von Liebe zur Welt sei, dann — verzeiht mir, Brüder, aber ich muß Euch die Wahrheit sagen, wenn ich nicht die Stelle, an der ich hier vor Gott stehe, entehren will — ich müßte Euch sagen, daß Ihr vor der ganzen christlichen Gemeinde, vor den Augen aller Engel und Gottes, vor Erde und Himmel feierlich eine Lüge betheuert habt, so oft ihr an diesem Altare erschienen seid; daß Ihr, wenn Ihr gesonnen seid, morgen oder je ohne den festen Vorsatz, Euer Herz zu reinigen, wieder an dieser Tafel zu erscheinen, gesonnen seid, wissentlich und gewarnt, und mit völliger Ueberlegung und Bewußtsein Euren Meineid förmlich zu wiederholen: — ich müßte Euch sagen, daß Ihr es seid, von denen geschrieben steht: Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel; daß Ihr es seid, denen einst die Stimme erschallen wird: Ich habe Euch nie gekannt; weichet von mir. Ich müßte Euch endlich, so weh es mir thun würde, sagen, daß, wenn Ihr nur noch heute ohne ernsthafte Gedanken, und ohne Besorglichkeit um Euren Seelenzustand aus diesem Hause gehen könnt, für Eure Besserung überhaupt wenig zu hoffen ist.

Und Du, o Jesu, der Du jetzt warlich in unsrer Mitte bist, warlich siehst, was in diesem Augenblicke in eines Jeden Herzen vorgeht, der hier sitzt — wir sind ja Alle Dein; für das Heil eines Jeden unter uns hast Du ja Dein Leben auch aufgeopfert, und nach einem so großen Opfer sollte Eine Seele aus dieser Gemeinde verloren sein? O, unser Aller Herzen, die Du kennst, ergießen sich gegen Dich. Reinige Du selbst sie, Allmächtiger, und wir wollen Dir nicht widerstreben! Amen!

Der

Patriotismus

und

sein Gegentheil.

Patriotische Dialogen vom Jahre 1807.

Vorbericht.

Die Aufsätze, deren in der tiefer unten folgenden Vorrede vom Julius 1806 erwähnt wird, standen in einer Berliner Zeitschrift, welche, ausser einigen sehr guten Aufsätzen, die eben durch die sogleich zu erwähnende Vorspiegelung sich dahin verloren hatten, sogar schlechter war, als es dergleichen Zeitschriften erlaubt zu werden pflegt. Ausser dem sichtbaren Bestreben, durch unanständige, und gegen die wahre Achtung laufende Schmeicheleien sich an die höchsten Personen zu drängen, erregte sie vorzüglich dadurch Indignation, daß sie vorzuspiegeln suchte, diese höchsten Personen nähmen an ihr ein besonderes Interesse; als ob dieselben ihren unfeinen Weihrauch und ihre Verläumdungen anderer Gelehrten sich unter die Augen bringen ließen, und an ihren eben so gemein gesagten, als verworren gedachten Produkten Geschmack fänden. Die im ersten Gespräche angeführten Beispiele sind aus dieser Zeitschrift entlehnt. Worauf auch die Vorrede berechnet war, wird der geneigte Leser daher leicht aus dem Zusammenhange ersehen. — Es traten bald andere Sorgen und Rücksichten ein, und so blieb der Aufsatz bis jetzt ungedruckt. Ich lasse diese temporären Beziehungen, als Beiträge zu der damaligen Zeitgeschichte stehen, zugleich auch als Beispiele dessen, was nicht nachzuahmen, sondern zu vermeiden sei; in Absicht des Inhaltes dafür haltend, daß derselbe noch immer nicht ausser der Zeit und veraltet sei. Die Nothwendigkeit, bei der jetzigen Zeit durch das hinzugefügte Gespräch, welches hier an

der ersten Stelle steht, das früher abgefaßte zu ergänzen, spricht sich selbst aus. Königsberg im Junius 1807.

Vorrede zum ersten Gespräche.

Die Abfassung des folgenden Gesprächs wurde zunächst veranlaßt durch einige Aufsätze, die dem Verfasser ohne sein Begehren unter die Augen gebracht wurden, und durch die, von ihm eben so wenig hervorgerufene Einladung zu gewissen Beiträgen. Er hält inzwischen den Inhalt desselben für bedeutend genug, daß er den auf diese Weise einmal zur Existenz gekommenen Aufsatz eben mittheilt. Die Regeln, nach welchen eine schriftstellerische Composition zu Stande gekommen, zu finden, überläßt man am Schicklichsten dem Leser. Ich aber habe einige Ahnung, daß, in Absicht des folgenden Gespräches nicht jedweder Leser diese Aufgabe sogleich lösen werde, und daß daraus sonderbare Mißverständnisse entstehen könnten. Ich finde darum zweckmäßig, ausdrücklich zu bemerken, daß dasjenige, was ich als den einzig möglichen Patriotismus unseres Zeitalters und unserer Nation erkenne, hier durch seinen Gegensatz erklärt werden sollte, und daß deßwegen dieser Gegensatz mit starken und kräftigen Zügen ausgezeichnet werden mußte. In der Wirklichkeit sind nun mit diesem Bilde diejenigen gemeint, denen es gleicht, und diejenigen, denen es nicht gleicht, sind nicht gemeint; und mir, für meine Person, wäre es am Allerliebsten, wenn kein Mensch sich fände, der ihm gliche. Ferner sind, wie dies die Regeln einer solchen Composition gleichfalls erfordern, alle Züge dieses Gegensatzes auf Eine Person zusammengetragen, ohne daß wir deßwegen zu behaupten gedächten, daß diese Züge auch in der Wirklichkeit irgendwo vereinigt und beisammen sich befänden. Endlich sind, wie gleichermaaßen auch dieses geschehen muß, wenn eine Erscheinung verständlich werden soll, die innersten Principien und Grundmaximen dieses Gegensatzes mit dem Begriffe klar durchdrungen, sichtbar gemacht und zur Besonnenheit

erhoben worden. Wir sind weit davon entfernt, zu glauben, daß bei dem also Handelnden diese Klarheit und diese besonnene Zweckmäßigkeit Statt finde, indem wir sie lediglich für arme Sünder halten, welche nicht wissen, was sie thun, durch ihren dunkeln Hang und durch eine Liebe, die sie selber nicht verstehen, unwiderstehlich fortgerissen. Jedes Gemälde der consequent gemachten Verkehrtheit sieht nothwendig aus, wie Uebertreibung, deren Jene bei diesen Gelegenheiten uns allemal beschuldigen. Aber sie vergessen, daß wir auch eben nicht ihr Porträt haben liefern wollen, sondern vielmehr den innern Geist herausziehen aus ihrem sündigen Leibe. Gern mögen wir übrigens glauben, daß, wenn es ihnen nur einmal gelänge, sich selber in ihrer wahren Gestalt, und in den verborgenen Principien, und den nothwendigen Folgen ihrer Sinnesart zu erblicken, sie über sich erschrecken würden.

Innerhalb dieser Beschränkungen nun, welche die Gerechtigkeit und Billigkeit erfordern, könnten uns, sollte ich denken, Jene sehr wohl erlauben, daß wir ohne Scheu sagen, was sie selber sich nicht scheuen, wirklich und in der That zu thun; indem ja offenbar die That, welche auch wohl ohne unser Sagen in die Augen fallen wird, ein weit größeres Aergerniß anrichtet, als das nachherige Sagen von der That. Und obgleich durchaus Nichts verhindert, daß diejenigen, welche von Amtswegen die Aufsicht über den öffentlichen Bücherdruck führen, für ihre Personen zu einer von den beiden dermalen im Streite liegenden Hauptparteien gehören, so können sie das Interesse dieser ihrer Partei doch nur sodann wahrnehmen, wenn sie selber als Schriftsteller auftreten; als öffentliche Personen aber haben sie gar keine Partei, und sie müssen dem Verstande, der ohnedies weit seltner bei ihnen um das Wort nachsucht, als der Unverstand, dasselbe eben so wohl geben, wie sie dem letztern täglich erlauben, nach aller seiner Lust das Wort zu führen; und sie sind nicht befugt, irgend einem Tone deßwegen zu verwehren, laut zu werden, weil er an ihre Ohren fremd und parador anschlägt. So sollte es sich nun meines Erachtens verhalten. Ob es in der wirklichen Praxis sich eben so finde, wird sich ja zeigen. Berl. im Jul. 1806.

Die Patrioten.

Erstes Gespräch.

A. (Verlegen und ängstlich, rückt mit dem Stuhle, sieht in die Uhr).

B. Es scheint, daß Ihnen meine längere Gegenwart lästig wird. Sie wollen, daß ich gehe. Was haben Sie?

A. Wenn ich es Ihnen denn frei heraussagen soll, so möchte ich mir Ihren Besuch auf eine andere Zeit erbitten. Es hat 5 Uhr geschlagen! Diese Stunde ist in meiner Tagesordnung zur Ausübung des Patriotismus angesetzt. Ich versäume keine meiner Pflichten weniger gern, als diese.

B. Nun, es wird doch damit nicht so eilen! — Ausübung des Patriotismus? Wie machen Sie denn das, wenn Sie patriotisch sind?

A. Ich erkundige mich, welche neuen öffentlichen Einrichtungen und Anordnungen gemacht worden sind, ergründe sodann die Weisheit derselben, und preise diese Weisheit endlich laut und öffentlich!

B. Finden Sie denn diese Einrichtungen allemal nur weise und preiswürdig?

A. Das versteht sich. Ein guter Patriot muß nur loben, und immer loben, und Alles ausschließend also, wie es bei ihm ist, loben. Fände, wider Erwarten, sich je Etwas, das sich durchaus nicht loben ließe, so muß man dieses mit Stillschweigen übergehen. Dadurch wird so recht das schöne Band der Liebe und des Vertrauens der Regierten zur Regierung, und hinwiederum das Vertrauen der letztern, welcher unser Lob ja

unendlich schmeichelhaft sein muß, und die nicht anders wissen kann, als daß es nur der Ausdruck der allgemeinen Stimmung sei, zu den Regierten geknüpft und befestigt.

B. Lassen wir die Regierten, welche, wenn es wahr ist, daß sie weislich regiert werden, wohl am Natürlichsten durch das Schauspiel ihres Glückes die Wohlthätigkeit ihrer Regierung verkündigen und preisen werden. Was Eure weise Regierung anbelangt, so will ich, gerade weil sie weise ist, hoffen, daß sie, ohne von Euren Lobpreisungen Notiz zu nehmen, still und ernst ihren Gang vom Guten zum Bessern und immer Bessern fortschreite. Wäre sie, wie Ihr sie voraussetzt, thöricht und eitel genug, um Eure Lobsprüche sich gefallen zu lassen; so wäre zu befürchten, daß Ihr sie durch dieselben verdürbet, und daß sie, glaubend, das Ideal erreicht zu haben, sich zur Ruhe setzte, und das Streben nach dem Vollkommenern aufgäbe, und so hättet Ihr denn durch Eure gute patriotische Meinung einen höchst schädlichen Effekt hervorgebracht.

A. Aber Patriotismus muß doch sein, und muß doch Etwas sein, und muß geübt werden; und ich wüßte nicht, wie man ihn anders üben könnte, als auf die beschriebene Weise!

B. Wie, wenn nun hierbei Jemand der Meinung wäre, daß es gar keinen Patriotismus, als abgesonderten und für sich bestehenden Akt und Zustand gebe, eben so wie es auch keine Religiosität, als abgesonderten und für sich bestehenden Akt und Zustand giebt; sondern daß der Patriotismus nur das bleibende Element und die Grundform all unseres bürgerlichen Lebens sein solle, eben so wie die Religiosität das bleibende Element unseres höheren geistigen Lebens überhaupt?

A. Ich kann hierin Sie eben nicht so recht verstehen.

B. Meine Meinung ist, daß jeder Einzelne an seinem Orte und in seiner Lage das Seinige aus aller Kraft thun solle; und daß sodann, indem es mit allem Einzelnen gut steht, es ohne irgend Jemandes Zuthun, und ohne Hülfe eines besondern Patriotismus auch mit dem Ganzen gut stehen werde. Die innern Angelegenheiten sind sodann gut bestellt. Dem Staate auch äusserlich diejenige Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, die

Würde und den gebietenden Einfluß, die er im allgemeinen Staatenverhältnisse haben kann und soll, zu verschaffen und zu erhalten; und so auch die äussern Angelegenheiten anzuordnen, überlasse auch fernerhin Jeder, den weder sein Beruf treibt, noch sein Geist berechtigt, Rathschläge darüber abzugeben, ruhig der obersten Behörde; noch überdies überzeugt sein könnend, daß durch seine und anderer Einzelner Pflicht nur selbst diesem Geschäfte trefflich vorgearbeitet werde.

A. Dacht' ich es doch, daß Sie Gelegenheit finden würden, die alte Trivialität, daß nur Jeder an seinem Orte seine Schuldigkeit thun solle, anzubringen, und an das Sprüchlein des ehrlichen Luther zu erinnern: Jeder lerne seine Lection u. s. w. Aber das ist Nichts. Das wissen wir schon und wollen es nicht wieder hören. Das könnte ein Jeder thun; wir aber wollen etwas Besonderes und Ausnehmendes, ein opus supererogativum thun, wobei auch besonderes Verdienst und Ehre zu erwerben sei. Deßhalb muß uns noch ein besonderer und ausdrücklicher Patriotismus verschafft werden, indem wir allenthalben gesonnen sind, die Absonderungen, welche der Untersucher in den Begriffen macht, auch im Leben dargestellt zu sehen, da sie ja ausserdem keine Realität haben würden.

B. Nun, so müssen wir denn eben sehen, was wir, — aber redlicher Weise und innerhalb klarer Erkenntniß, — für Ihren patriotischen Eifer um einen reinen Patriotismus thun können! — Ohne Zweifel soll doch der Patriotismus ein Gegensatz, und eine weitere Bestimmung des Kosmopolitismus sein?

A. Mag sein!

B. Wir würden daher den Patriotismus begreifen, wenn wir zuerst wüßten, was Kosmopolitismus sei, und sähen, wie dieser im Patriotismus weiter bestimmt werde!

A. Mag auch sein!

B. Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder

wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht.

A. Nun, das will ich einmal annehmen.

B. Es wird Ihnen, wenn Sie den aufgestellten Begriff noch mehr in der Nähe ansehen, zugleich einleuchten, daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben könne, sondern daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse.

A. Ich bin nicht Freund vom Ansehen in der Nähe; ich habe dagegen meine Gründe. Inzwischen ist diese Ihre Behauptung so sehr nach meinem Geschmacke, daß ich mir es wohl gefallen lassen will, wenn Sie selbst mir den Begriff mehr in die Nähe rücken.

B. Wo irgend der herrschende Wille ist, daß der Zweck des Menschengeschlechtes erreicht werde, da bleibt dieser Wille nicht unthätig, sondern er bricht aus, arbeitet und wirkt nach seiner Richtung. Er kann aber nur eingreifen in die nächsten Umgebungen, in denen unmittelbar als lebendige Kraft er lebet und da ist. So gewiß er nun in irgend einem Staate lebt; so stehen diese Umgebungen unter den Wirkungsmöglichkeiten des Staates, in dem er lebt, welcher Staat durch seine eigene organische Einheit sich scheidet von der übrigen Welt, und so die Wirksamkeit jenes seines guten Bürgers zwar in seinem Medium und nach seinen Gesetzen, innerhalb seiner selbst, fortleitet; da aber, wo er selber sich abscheidet von der Umgebung, auch dieser Wirksamkeit den ihn selbst als Einheit haltenden Damm vorsetzt. Und so wird dann jeglicher Kosmopolit ganz nothwendig, vermittelst seiner Beschränkung durch die Nation, Patriot; und Jeder, der in seiner Nation der kräftigste und regsamste Patriot wäre, ist eben darum der regsamste Weltbürger, indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, daß diese Bildung sich verbreite über das Geschlecht.

A. Wenn ich von diesem Allen auch wirklich ein Wort verstände, wie es doch der Fall nicht ist, so sehe ich doch immer nicht ein, wie ich dadurch den Patriotismus, den Ich gern haben möchte, den Patriotismus, der der meinige werden soll, erhalten könnte.

B. Um einzusehen, welchen Patriotismus Sie zu dem Ihrigen machen könnten, müßten Sie eben für's Erste den Punkt der Zeit, in dem Sie leben, und sodann den Punkt im Raume, in welchem Sie sich bewegen, nach seinem Sinne verstehen; und daraus erst würden Sie begreifen können, auf welche bestimmte Weise von dem Zeitpunkte aus, in dem Sie leben, und von der Nation aus, deren Mitglied Sie sind, der Endzweck des Menschengeschlechtes zu erreichen sei.

A. Habe ich Ihnen denn noch nicht deutlich genug gesagt, daß ich gar Nichts begreife oder verstehe, wie ich denn sogar nicht sonderlich verstehe, was Sie so eben sagten. Jedoch will ich mir gefallen lassen, daß Sie mir es weiter auseinandersetzen.

B. So will ich Ihnen denn zuvörderst die Zeit, in der Sie nun einmal zu leben nicht umhin können, deuten. — Alles, was bis jetzt für die Entwickelung des Menschengeschlechtes geschehen ist, ist geleistet unter der Leitung des dunkeln Vernunftinstinktes, der wenige Auserwählte begeisterte und ergriff, und durch derselben Wirksamkeit das menschliche Geschlecht weiter gestaltete. Dieser Instinkt ist ausgestorben im Geschlechte über den ganzen Kulturstaat hin, und die Genialität ist erstorben; und es läßt darum von ihr nichts Weiteres für das Geschlecht sich erwarten. Der flüchtigste Blick in die Zeit überführt uns dessen. Nur in neuen Schöpfungen zeigt sich das Genie. Was aber hat unsere Zeit Neues geschaffen? Unsere politischen Unternehmungen sind Nachahmungen der Vorwelt; unsere Kunstbestrebungen Nachklänge. Eine Quelle, aus welcher ursprünglich und frisch das Leben hervorginge, ist unter uns nicht mehr vorhanden.

An die Stelle dieser dunkeln und sich selbst-unbekannten Genialität ist die Wissenschaft getreten; und seitdem die Vernunft aufgehört hat, als dunkler Instinkt, und in der Form des unmittelbaren Lebens selber zu wirken, ist sie in ihrer Einheit durch den Begriff klar durchdrungen worden. Sogar ist diese Erscheinung der Wissenschaft selbst der Grund des Verstummens und Verschwindens des Vernunftinstinktes; denn dieser Instinkt war in seinem Wesen nur die vorbereitende und vorauszusetzend Möglichkeit der künftigen Wissenschaft; wo es aber zur Wirklichkeit

gedeiht, ist die bloße Möglichkeit vernichtet; und der Funke, der irgendwo herausbricht aus der Menschheit, ist eben deßwegen von nun an nicht mehr verborgen in der Menschheit. Die Quelle der Genialität, durch welche allein bis jetzt die Menschheit gestaltet wurde, ist versiegt. Die Wissenschaft ist an ihre Stelle getreten. Von nun an kann nur von dieser klaren Wissenschaft aus, und nach den klar eingesehenen Gesetzen derselben, und nur durch besonnene Kunst, von demjenigen Punkte aus, wo die dunkele und nicht besonnene Kunst der Genialität die Menschheit stehen gelassen, dieselbe weiter vorwärts geführt werden.

A. Ihre Lebhaftigkeit reißt Sie fort. Sie bekommen Visionen! Die Vernunft sei in ihrer Einheit durch den Begriff klar durchdrungen worden; und dies sei in unserm Zeitalter, und unter unser Aller Augen vorgefallen, und weder mir, noch irgend einem meiner Bekannten sei davon die geringste Notiz geworden! Ueberdies müßte ja, wenn man Ihrem Vorgeben Glauben beimäße, eine totale Umschaffung des Menschengeschlechtes und aller seiner Verhältnisse Statt gefunden haben, was dem Axiome, dem ich und alle meine Bekannten den festesten Glauben zugeschworen haben, daß die Welt immer sich gleich bleibe, und nichts Neues unter der Sonne geschehe, geradezu widersprechen würde.

Lassen Sie sich jedoch nicht stören, sondern fahren Sie fort. Es scheint, daß bei Ihren Reden sich sehr bequem schlafen lasse, und ich hoffe, daß ich darüber einschlafen werde.

B. Daß weder Ihnen, noch irgend einem Ihrer Bekannten von der wahrhaft großen Begebenheit unserer Tage, welche die Schöpfung erst geendet, die Menschheit auf ihre eigenen Füße gesetzt und sie vor aller Bevormundung durch das Ungefähr mündig erklärt hat, einige Notiz gekommen, ist daher entstanden, daß man sich diese Begebenheit nicht nur so, als ein Fremdes, kann erzählen lassen, sondern daß man als thätiger Mitarbeiter selbst einwirken muß, wenn sie an uns gelangen soll. Was aber Ihr und Ihrer Bekannten Axiom anbelangt, daß die Welt im Ganzen sich stets gleich bleibe, so schreckt mich dies so wenig, daß ich selbst ganz unabhängig von demjenigen Faktum, welchem Sie dadurch zunächst zu widersprechen gedenken, und bloß an

sich dasselbe für die größte Ungereimtheit halte, welche der menschliche Wahnwitz ausgebrütet, und Ihre und Ihrer Bekannten Geistesträgheit für gut aufgenommen hat.

Inzwischen bediene ich mich Ihrer Erlaubniß, die angefangene Erörterung fortzusetzen, und komme darauf, Ihnen den Ort im Raume zu deuten, an welchem Sie sich befinden. Nicht wahr, Sie sind ein Deutscher?

A. Nein, kein Deutscher; ich will kein Deutscher sein. Ich bin ein Preuße, und noch dazu ein patriotischer Preuße *).

B. Nun, verstehen Sie mich nur recht. Die Absonderung des Preußen von den übrigen Deutschen ist künstlich, gegründet auf willkührliche und durch das Ungefähr zu Stande gebrachte Einrichtungen; die Absonderung des Deutschen von den übrigen europäischen Nationen ist begründet durch die Natur. Durch gemeinschaftliche Sprache und durch gemeinsamen Nationalcharakter, welche die Deutschen gegenseitig vereinigen, sind diese von jenen getrennt. Jeder besondere Deutsche, und da Sie von Preußen reden, der Preuße wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preußen, so wie nur der rechte wahre Deutsche ein rechter Preuße ist. Es versteht sich freilich, daß, wie ich schon früher sagte, der preußische Deutsche nur innerhalb seiner Gränze, welche freilich die organische Einheit des preußischen Staates ihm giebt, sich bewegen kann und wirken.

A. Eine gemeinschaftliche Sprache der Deutschen! Das begreift sich. Aber ein gemeinsamer Nationalcharakter derselben? Haben denn die Deutschen sogar einen Nationalcharakter?

B. Wenigstens haben unsere Voraltern merklichen Ernst, Ausdauern, Suchen des redlichen Gewinnes, und Streben mehr nach dem Wesen, als nach dem Schein, sich als ihren bezeichnenden Charakter zuzueignen gesucht. Ich will nicht wissen, ob die gegenwärtige deutsche Generation mit einigem Glücke sich

*) So nämlich ließ ich mir in Berlin antworten, wo ich dieses Gespräch abfaßte. Mein deutscher Leser an irgend einem andern Orte wird mit demselben Fuge sich antworten lassen können: Ich bin ein Sachse, Bayer, Oestreicher u. s. w. Und so in der fortgesetzten Anwendung.

jene Prädikate zueignen könnte, oder ob sie dieselben auch nur wollen würde, wenn man sie ihr, selbst ohne Aequivalent, darböte. Wie aber wäre es, wenn gerade dies die, der Menschheit im Deutschen zu allererst anzumuthende Bildung wäre, daß er, und zwar mit Besonnenheit, seinen Nationalcharakter, und zwar den oben genannten, der wohl sein natürlicher sein dürfte, den des redlichen Ernstes in dem, was in dem ewigen Zeitabflusse gerade jetzt an der Tagesordnung ist, falls dieser Charakter verloren sein sollte, wiederherstellte.

Der in der preußischen Staatseinheit lebende und wirkende Deutsche wird nur wollen und wirken, daß in dieser Staatseinheit zunächst, und am Allervollendetsten der deutsche Nationalcharakter hervortrete; daß derselbe von hier aus sich verbreite über die verwandten deutschen Stämme, und von diesen aus erst, wie dies denn auch ohne alles sein Wollen von selbst also erfolgen wird, allmälig über die gesammte Menschheit. Dieses wünsche nun ich, als deutsch-preußischer Patriot mit einer Wärme, daß weder Sie, noch irgend Jemand es mit einer größern kann. Was hingegen der Preuße, als reiner Preuße, im Gegensatze gegen die übrige Menschheit, sei oder bedeute, und wie er, ausser dem so eben angegebenen Interesse des preußischen Deutschen, als Preuße noch ein anderes Interesse haben könne, als daß die Theile der Monarchie zu Einem Staatskörper vereinigt bleiben, in gutem, reinem Wohlstande blühen, und den gebührenden Rang im europäischen Staatensysteme behaupten, und wie zu diesem Zwecke Jemand auf andere Weise beitragen könne, als daß er an seinem Orte seine Schuldigkeit thue, bekenne ich nicht zu begreifen, und werfe es eben darum, da ich nur das klar Begreifliche zugebe, völlig weg; überzeugt, daß jener dunkele und verworrene Begriff eines besondern Patriotismus eine Ausgeburt der Lüge und der ungeschickten Schmeichelei sei.

Fassen wir Alles zusammen! Der Patriot will, daß der Zweck des Menschengeschlechtes zuerst in derjenigen Nation erreicht werde, deren Mitglied er selber ist. In unserer Zeit kann jener Zweck nur von der Wissenschaft aus befördert werden. So-

nach ist die Wissenschaft und ihre möglichst größte Verbreitung in unserer Zeit selber der allernächste Zweck des Menschengeschlechtes, und dasselbe kann und darf sich gar keinen andern Zweck setzen, als diesen.

Der deutsche Patriot insbesondere will, daß dieser Zweck zuerst unter den Deutschen erreicht werde, und daß von diesen aus der Erfolg sich über die übrige Menschheit verbreite. Dies kann der Deutsche wollen, denn unter ihm hat die Wissenschaft begonnen, und in seiner Sprache ist sie niedergelegt. Es ist zu glauben, daß in derjenigen Nation, welche die Kraft hatte, die Wissenschaft zu erzeugen, auch die größte Fähigkeit liegen werde, die erzeugte zu fassen. Nur der Deutsche kann dies wollen; denn nur er kann, vermittelst des Besitzes der Wissenschaft, und des ihm dadurch möglich gewordenen Verstehens der Zeit überhaupt, einsehen, daß dieses der allernächste Zweck der Menschheit sei. Jener Zweck ist der einzig mögliche patriotische Zweck; nur der Deutsche demnach kann Patriot sein: nur er kann, im Zwecke für seine Nation, die gesammte Menschheit umfassen; dagegen von nun an, seit der Erlöschung des Vernunftinstinktes und dem Eintritte allein des Egoismus in Klarheit, jeder andern Nation Patriotismus selbstisch, engherzig und feindselig gegen das übrige Menschengeschlecht ausfallen muß.

A. Wissenschaft, höre ich, und immer wieder Wissenschaft! Es läßt sich schwer begreifen, wie durch den erlangten Besitz einiger abstrakten Formeln und Sätze die Menschheit sehr gefördert werden könne.

B. Muß ich es wiederholen, daß durch die Wissenschaft die Vernunft, d. h. die Gesetze, nach denen das Menschengeschlecht systematisch fortgebildet werden muß, eingesehen und klar durchdrungen werden; daß eine, den Besitz dieser Wissenschaft voraussetzende Kunst von nun an, nach den Regeln jener, sicher und systematisch fortschreitend, alle menschlichen Verhältnisse wirklich ordnen und fortbilden werde; daß daher gar nicht von dem Besitze einiger trockenen Formeln, damit man diese Formeln habe, sondern von der Wissenschaft und bildenden Kunst des wirklichen Fortlebens der menschlichen Gattung die Rede sei? Z. B. um

bei dem nächsten Gegenstande Ihres Patriotismus stehen zu bleiben, wie glauben denn Sie und Ihre Bekannten, daß die Staaten regiert werden?

A. Durch Erfahrung, durch Routine, und allermeist durch die göttliche Barmherzigkeit! Man schlägt bei vorkommenden Schwierigkeiten in den Chroniken nach, wie weise Männer vor unserer Zeit in ähnlichen Lagen sich benommen; man hat gewisse Handgriffe u. s. w., und so findet sich dann hinterher, daß eben regiert worden sei, ohne daß Jemand so recht eigentlich sagen kann, wie es gemacht worden!

B. Das Nachschlagen in den Chroniken kann Nichts helfen, und hat nie Etwas geholfen; denn das Vergangene kehrt nie auf dieselbe Weise zurück; und so gewiß die ehemals genommene Maaßregel für die vorliegende Lage passend war, so ist sie unpassend für die gegenwärtige; denn diese ist nothwendig in irgend einer Beziehung eine andere. Eben so wenig hat, aus demselben Grunde, jemals Routine Etwas geholfen. Oft unsichtbar bleibend, vereinigte sich mit der allein sichtbar gewordenen Erfahrung und Routine Regentengenie; und durch dieses allein ist Alles, was in der Vorwelt recht gemacht worden ist, hervorgebracht worden. Dieses Genie scheint, so wie alles Genie, aus der Menschheit verschwunden; und von nun an ist das Regieren zu einer Kunst geworden, die ihre feste und unwandelbare Wissenschaft hat. Beide müssen gründlich erlernt werden, und ohne dieses Erlernen wird nichts Kluges mehr zu Stande kommen, sondern es wird allenthalben nur Rückgang, Verschlimmerung und Verfall erfolgen.

A. Erlernt, so wie ein Handwerk?

B. Nein, nicht wie ein Handwerk und mechanisch, sondern aus klarer wissenschaftlicher Vernunft-Einsicht heraus. Eben so ist jeder besondere Zweig der Regierungskunst, z. B. die Führung des Krieges, eine Kunst, die ihre strenge Wissenschaft hat. Kurz, es giebt überhaupt gar keine menschliche Angelegenheit mehr, in der nicht der bisherige Geist der Divination erloschen und ausgestorben sei, und welche nicht ein neues Leben bloß und lediglich von der Wissenschaft erwarte. Und so kann von nun

an aller Eifer für die Angelegenheiten der Menschheit ganz allein auf die Verbreitung der Wissenschaft gerichtet sein, indem in dieser alle übrigen menschlichen Angelegenheiten eingeschlossen und befaßt sind.

In diesem einzig nützlichen Patriotismus mögen nun die besondern deutschen Staaten mit einander wetteifern, Jeder ringe mit aller Kraft in seiner Sphäre, der Preuße in der seinigen. Wo kräftiger gerungen werden wird, dahin wird der Sieg sich wenden.

A. Das mag gut sein für die wenigen wissenschaftlichen Menschen, die es in Deutschland giebt: für uns Andere aber ist dies kein Patriotismus. Denn von uns Andern aus den gebildeten Ständen sind auf das Hundert wenigstens neun und neunzig die allergrößten Ignoranten und Idioten. Daß aber die Wissenschaft auf die Anordnung der menschlichen Angelegenheiten und des Staates einigen Einfluß habe, ja, wie Sie sagen, daß diese Anordnungen lediglich auf die Wissenschaft sich gründen, haben wir niemals gehört, und wir werden es nie glauben; und wollen Sie es etwa laut sagen, so können Sie sicher sich darauf verlassen, daß Ihnen ein unauslöschliches Gelächter entgegenschallen wird.

B. Gleichwohl, obschon Ihr Ignoranten seid und beschlossen habt, es zu bleiben, könnt Ihr doch Euren Patriotismus darlegen durch einigen Respekt vor Wissenschaft und wissenschaftlichem Ernste. Zwar fragt der, der schon in der Wissenschaft einheimisch ist, Nichts nach Eurer Achtung; von den Unentschiedenen aber würden Mehrere geneigt sein, Ernst mit derselben zu machen.

A. Mit aller Achtung für Ihren wissenschaftlichen Amtseifer muß ich dennoch bemerken, daß derselbe Sie in's Deliriren bringt. Wie könnten wir doch Respekt vor Wissenschaft fassen, ohne den Respekt vor uns selbst, die Sie Ignoranten nennen, aufzugeben, und uns selber im Herzen gering zu schätzen, was allenfalls noch hingehen möchte? Wie könnten wir aber ferner äußerlich in unserm Benehmen diesen Respekt für die Wissenschaft zeigen, ohne dadurch alle Welt des Respektes vor uns zu entbinden, und sie zur Verachtung gegen uns laut einzuladen? Dazu hoffen Sie uns zu überreden?

B. Ich sollte doch denken, daß, wenn Sie nur recht entschieden Ihren Anspruch auf Wissenschaft aufgäben und laut bezeugten, daß Sie in diesem Felde zu glänzen verschmähten, Niemand Ihnen den verbetenen Maaßstab der Schätzung Ihres Werthes aufdringen würde; und daß Sie sodann, mit Ihren zu verhoffenden übrigen guten Qualitäten, und besonders mit Ihrem ungeheuchelten Respekte gegen den Ihnen abgehenden Verstand, erträglich ehrenvoll durch die Welt kommen würden.

A. Abermals delirirt! Ja, wenn sich der Anspruch auf Verstand aufgeben ließe! Aber darin eben liegt das Unglück, daß Keiner so sehr Dummkopf zu sein vermag, daß er es doch nicht lieber sehen würde, wenn er verständig wäre; und, da das Sein sich nicht so leicht findet, der nicht wenigstens für verständig gelten möchte. Man gönnt dem Andern eher alle andern Vorzüge, die der Geburt, des Standes, der Reichthümer, als daß man ihm von Herzen den Vorzug des Verstandes und des Talentes gönnen sollte. Und zwar ist diese Scheelsucht auf fremden Verstand bei Jedem um so größer, je größer sein eigener Mangel an Verstand ist, indem derjenige, der seines Werthes in irgend einem Fache sich bewußt ist, Andern leicht vergönnt, in dem ihrigen zu glänzen; derjenige aber, der gar keinen Verstand hat, auch an Andern gar keinen dulden will.

B. Da Ihre Partei inzwischen, wie Sie bekennen, in der That keinen Verstand hat, wie wird es ihr möglich, einen glaubhaften Schein desselben hervorzubringen?

A. Zuvörderst; die Grundlage unseres Gebäudes ist die Schriftstellerei. Wir schriftstellern, weil dies dermalen das sicherste Mittel ist, daß man Verstand wirklich besitze, zu documentiren.

B. Aber zur Schriftstellerei selbst bedarf es ja wiederum des Verstandes. Wie finden Sie sich denn aus diesem Zirkel heraus?

A. Ueber die Schriftstellerei befinden Sie sich, wie ich sehe, in einem Cardinal-Irrthume. Verstand ist zu derselben so wenig erforderlich, daß vielmehr die schriftstellerische Ader um so reichlicher fließt, je weniger Verstand Jemand hat; und so Jemand gar keinen hätte, so würde sie bei diesem die allerreichhaltigste sein.

B. Ich bitte, erklären Sie mir die Möglichkeit!

A. Bedenken Sie, es ist in unserer Sprache so Vieles, und von allerlei Art geschrieben, daß diese Sprache sich gleichsam von selber schreibt, und ungesucht die Worte derselben sich eben in Reihe und Glied stellen. Wir haben mancherlei gelesen, und lesen auch jetzt täglich mancherlei durch einander. Wenn wir uns nun nachher zum Schreiben niedersetzen, so fällt uns das Gelesene wieder ein, und zwar zum Glücke nicht so, wie es dastand, indem wir es eben nie also gelesen und aufgefaßt haben, sondern auf solche Weise verändert, daß es aussieht wie etwas Neues. Wir haben nun nichts weiter zu thun, als diesen Fluß des Erinnerns und Einfallens mit emsiger und eiliger Feder aufzufassen, und es ist da, wo er eben aufhört, das schriftstellerische Werk vollendet. — Belieben Sie selbst zu bedenken, ob bei dieser Operation irgend eine Function dessen, was Ihresgleichen Verstand nennt, eintrete? So aber Jemand mit dem Verstande ein Buch schreiben wollte, so würde derselbe vorher über seinen Gegenstand nachzudenken, die Materialien zu ordnen und zu sichten und einen Plan für das Ganze zu entwerfen haben, welches Alles doch für die wirkliche und ausübende Schriftstellerei baarer Verlust ist an Zeit und Kraft.

B. Ich begreife dermalen sehr wohl, wie auf diese Weise eine Schrift, als ein körperliches Produkt, existent werden könne; aber noch begreife ich, bis nach Ihrer bessern Belehrung, nicht, wie eine so entstandene Schrift aussehen könne, als ob sie verständig sei, welches Letztere doch die eigentliche Absicht ist; und, wie aus einer Sache, bei deren Erzeugung der Verstand nicht mitgewirkt hat, hinterher, und wenn sie nur erst fertig ist, Verstand, Absicht und Besonnenheit hervorblicken könne. Es kann ja nicht fehlen, daß das, durch das blinde Ungefähr zu Stande Gekommene, blind bleibe, und ohne innere Einheit und Plan; daß die Begriffe, die nicht bestimmt und klar gemacht worden sind, eben unbestimmt und unklar bleiben müssen, so daß kein Mensch, und die Urheber selbst am Allerwenigsten wissen, was sie haben sagen wollen, weil sie gleich anfangs nicht wußten, als

sie schrieben; endlich daß ein solches Ganze sich gegenseitig zerreiße, vertilge und aufhebe.

A. Zuvörderst wissen wenige Leser, daß in einem Buche Einheit, Klarheit, Bestimmtheit und innere Uebereinstimmung sein müsse; und es trifft sich höchst selten, daß ein Leser auf den Gedanken gerathe, eine Schrift wirklich verstehen zu wollen, und daß er so ihr Verstand anmuthe: sondern in der Regel werden alle Schriften also verbraucht, wie auch wir sie verbrauchen, um durch flüchtiges Durchlaufen die Einbildungskraft zu eigenen, den unsrigen ähnlichen, Produkten zu schwängern. Sodann aber haben wir auf den Fall, daß jene Zumuthung des Verstandes dennoch an uns ergehe, ein heroisches Universalmittel, welches die sichere Erreichung aller unsrer übrigen Zwecke verbürgt und mit dem allerglorreichsten Erfolge uns krönt.

B. Ich werde immer begieriger, Sie anzuhören!

A. Wir läugnen mit entschlossener Stirn ganz und gar ab, daß der Verstand möglich sei, daß er jemals in der Zeit wirklich gewesen, oder jemals wirklich werden werde. Wir erklären nicht nur für eine Abgeschmacktheit, sondern zugleich auch für eine boshafte Unverschämtheit die Behauptung, daß es irgend eine feste und ausgemachte Wahrheit gebe; wir erklären für unwidersprechliches Axiom, daß es unabänderliches Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes sei, in derselben Planlosigkeit, Verworrenheit und denselben Widersprüchen umher geworfen zu werden, in denen auch wir uns befinden. Wir lehren, daß da durchaus keine Ausnahme sei, noch jemals sein werde, daß wir Alle sammt und sonders arme Sünder seien, und hierin Keiner vor allen Andern Etwas voraus habe. Jetzt mag man uns Unbestimmtheiten, Ungereimtheiten und Widersprüche nachweisen, so viel man will; triumphirend erwiedern wir: Seid Ihr denn so unverständig gewesen, daß Ihr es anders erwartetet? Wußtet Ihr denn nicht, daß es Menschenwerk sei; und kann denn irgend ein menschliches Werk anders ausfallen, ausser unbestimmt, ungereimt und widersprechend?

Sie sehen, welche brüderliche Gleichheit, und welche liebevolle Verträglichkeit aus diesem Systeme hervorgeht. Wir las-

sen uns herab zu Allen, um Alle zu uns heraufzuheben, um uns
mit Allen zu trösten. Sie sehen, welches erfreuliche Evangelium
diese Lehre ist für alle durch die Ahnung, daß ausser ihnen Et-
was vorhanden sein möge, das ihnen abgeht, betrübten, und nie-
dergeschlagenen Gemüther; welches uns ihres Beifalls auf ewig
sicher macht.

B. Aber geht Ihnen denn diese, allerdings kühne, und Ih-
ren Schaden von Grund aus heilende Behauptung so ganz ohne
Widerspruch durch?

A. Es fehlt sehr wenig daran. Die ungeheuerste Stimmen-
mehrheit entscheidet bejahend für die Wahrheit unseres Evange-
liums. Eine sehr kleine Zahl schwebt unentschieden zwischen dem
Ja und Nein; in der Stunde, da etwa gerade ein Enthusiast
des Verstandes sie bearbeitet, freilich geneigter für das Nein;
in der nächsten Stunde aber, nachdem Jener geschwiegen hat,
wiederum geneigter für das Ja. Diejenigen aber, die uns ent-
schieden widersprechen, und eine feste Wahrheit annehmen, auch
dieselbe gefunden zu haben glaubten, sind leicht zu überzählen;
und wir suchen ihnen denn auch für ihren hartnäckigen Wider-
spruch das Leben nach allem unsern Vermögen sauer zu machen.

B. Aber wenn es solche Menschen gegeben hat, oder noch
giebt, welche eine feste und ausgemachte Wahrheit zu besitzen
vorgaben, auch wohl dieselbe wirklich aufstellten, wie kamt Ihr
denn mit Euerm bloßem Abläugnen durch? Ihr werdet in die-
sem Falle doch wohl die Lehre, welche Jene als Wahrheit aufstell-
ten, zu untersuchen und zu widerlegen gehabt haben?

A. Nichts weniger. Wir sagten denn nur kurz und gut, es
sei eben nicht wahr, und sie wüßten auch nicht mehr, denn wir;
und es könne ihnen mit jener Behauptung gar nicht Ernst sein,
sondern sie sei purer Scherz. Nur wenn sie an ihre Brust schla-
gen und sagen würden: wir sind eben auch arme Sünder, so
wie ihr Andern, werde es ihr Ernst sein. Da es einmal gar
keinen Verstand und gar keine Wahrheit gebe, so verstehe sich
ohne alle weitere Untersuchung ganz unmittelbar, daß auch sie
deren nicht hätten.

Und auch zu ihrer äussern Bekämpfung haben wir Mittel

in Menge. Zuvörderst denunciiren wir dergleichen Leute bei dem
Publikum eben darüber, daß sie eine feste und ausgemachte Wahr-
heit behaupten.

B. Nimmt ihnen denn dieses das Publikum so übel?

A. Freilich, wenn wir es nur in den so eben gebrauchten
Ausdrücken sagten, so dürfte es wenig Effekt machen. Aber die
Kunst ist, es also zu wenden, daß es aussieht, als verkleinernd
für die Thoren. Denn jedweder Thor ärgert sich, und sein Haß
wird erregt jedesmal, wenn ihm Jemand gezeigt wird, der klü-
ger sein zu wollen scheint, denn er. Lasse man z. B. drucken:
der Mann hält sein System für das Maximum der Intelligenz,
so denkt jeder Thor, der das lieset — und allein auf Thoren ist
unsere Schriftstellerei berechnet: — Ei, da hält derselbe seine In-
telligenz auch wohl für größer, denn die meinige: und erzürnt sich.

B. Ich sollte doch glauben, jede neu erfundene Wahrheit,
als ein durchaus Unveränderliches, dem Nichts hinzugefügt wer-
den kann, sei ein Maximum der Intelligenz in dem Fache die-
ser Wahrheit; und so sei z. B. der Erfinder des pythagoräischen
Lehrsatzes zu seiner Zeit das Maximum der mathematischen In-
telligenz gewesen. Wer darüber eifersüchtig wird, der bedenke,
daß er durch die Sichaneignung derselben Wahrheit auf der Stelle
sich in den Besitz desselben Maximum versetzen, und jenen Ersten
des Alleinbesitzes entsetzen könne!

A. Aber er müßte kein Thor sein, wenn er das bedächte.

B. Begegnet Euch denn bei dergleichen Anführungen nicht
zuweilen so etwas von grober Ignoranz?

A. Fast allemal. So macht einer der Unsern denselben Mann
mit dem Maximum der Intelligenz, der noch obenein sich das
Ridicüle zugezogen, daß er die Berliner selig leben lehren wollte,
zum Naturphilosophen; da doch bekannt ist, daß derselbe die Na-
turphilosophie bestreitet. Aber was schadet es? Er schreibt für
Leser, denen Schelling und Fichte durch einander laufen. —
Ferner, wir verspotten das wissenschaftliche Streben und den
Ernst desselben.

B. Ihr spottet? Wie könnt Ihr? Solltet Ihr Witz ha-
ben, da Ihr keinen Verstand habt?

A. Dessen können wir gänzlich entbehren. Der gute Wille unseres Lesers ersetzt ihn. Er thut Nichts lieber, denn lachen, und über Nichts lieber, als über den Verstand. Wir geben ihm darum nur so einen Wink, daß wir bei der und der Stelle gern gelacht hätten, so lacht er schon.

Sodann erzählen wir gern große Reputationen herabsetzende Anekdoten. Nichts z. B. geht uns über das Vergnügen, wenn wir ein Späßchen von Kant, das der gute Ehelose in einer vergnügten Stunde einem Freunde gegenüber sagte, auftreiben, und es Jahre nach seinem Tode der Nachwelt im Drucke berichten können.

B. Warum macht Euch dieses so viel Vergnügen?

A. Indem wir auf den Mann in dieser einzelnen Aeusserung halb mitleidig herabsehen, sieht es aus, als ob wir aus derselben Höhe zugleich auch auf die Kritik der Vernunft herabsähen; auch wird der Leser über seine Person in dieselbe optische Täuschung versetzt, und das gefällt ihm. Wir und unsere Leser kommen auf diesen Augenblick mit dem großen Kant gleichsam auf du und du zu stehen: und es geht uns Nichts über die Wonne, einen großen Mann zu uns herunter zu ziehen.

B. Lassen Euch denn die wissenschaftlichen Menschen dieses Alles immer so hingehen?

A. Fast immer. Die Verachtung, welche sie gegen uns vorgeben, ist so unmäßig, daß sie höchst selten einen Blick auf unsere Schreibereien werfen. Und wenn sie es ja einmal thun, und Etwas erwiedern, wie vermöchten sie mit uns fertig zu werden? Wir sind sicher, daß wir sie niederschreiben; denn die Thorheit hat tausend Federn in Bewegung gesetzt, ehe der Verstand eine einzige findet.

B. Wenn nun aber doch einmal diese Eine sich findet?

A. So schelten wir selbst sie darüber, daß sie unser Wesen nicht mit der gewöhnlichen stillschweigenden Verachtung übergangen haben.

B. Ihr selber? Werdet Ihr denn dabei nicht schamroth und ausgezischt von Euern Lesern?

A. Keines von beiden. Es zeigt sich sodann ganz klar, daß

wir selber sehr wohl wissen, wie es denn auch unsere Leser wissen, daß unser Wesen gar nichts Ernsthaftes, sondern ein bloßes Possenspiel sei. Dem Ernste aber muthen wir sehr consequenter Weise an, sich mit uns gar nicht zu befassen. Ausser diesen schriftstellerischen Hülfsmitteln haben wir noch andere, im gesellschaftlichen Umgange in die Ohren zu zischeln, Gerüchte in Umlauf zu bringen, Aeusserungen fallen zu lassen, die unsern schriftstellerischen Bemühungen erst den eigentlichen Commentar und die Nutzanwendung hinzufügen.

B. Ich erlaube Ihnen, davon zu schweigen. Es geht aus Allem, was Sie gesagt haben, schon klar genug hervor, daß Sie recht ordentlich systematisch zu Werke gehen. Ueberhaupt, nach Allem, was Sie mir gesagt haben, ist das eigentliche Vaterland, für welches Ihr Patriotismus kämpft, und dessen Blüthe und Wohlstand er zu befördern sucht, das Reich der Unwissenheit und des Unverstandes; der Fremde aber und Feind, den Sie zu verdrängen suchen, Verstand und Wissenschaft?

A. So ist es.

B. Euer Patriotismus ist sonach von demjenigen, den ich oben beschrieben habe, die gerade Umkehrung; und so wie ich sagte, daß die abgesonderten deutschen Staaten mit einander um den Preis der Wissenschaftlichkeit ringen sollten, so ringen solche Patrioten, wie Sie es sind, mit den übrigen deutschen Stämmen um den Preis der Ignoranz, der Frivolität, des undeutschen Sinnes?

A. Warum nicht?

B. Ich sehe Ihr System vollkommen durch und glaube, daß Sie bei so trefflichen Mitteln unmöglich des Erfolges verfehlen können. Freilich werden, wenn es Euch gelingt, alle Staaten, so wie der ganze gegenwärtige Kulturstaat überhaupt, darüber zu Grunde gehen. Uebernimmt nicht der Deutsche durch Wissenschaft die Regierung der Welt, so werden zum Beschlusse von allerhand Plackereien aussereuropäische Nationen, die nordamerikanischen Stämme, sie übernehmen, und mit dem dermaligen Wesen ein Ende machen; aber Ihr werdet bis dahin unter jeder Veränderung in sicherer Ehre und

Wohlstand blühen; denn die Thorheit ist allenthalben beliebt, und wenn der Deutsche sie nicht abschüttelt, so schüttelt sicher keine andere europäische Nation sie ab, und Europa wird zu einer einzigen continenten Thorheit und Unwissenheit.

A. Daß unser Treiben jenen traurigen Erfolg haben werde, glauben wir eben nicht, und Niemand Euersgleichen soll uns dessen überreden; den glücklichen Erfolg aber, den Sie gleichfalls ankündigen, begehren wir; und so fahren wir denn eben fort, und behalten durch unsere Unwissenheit zugleich ein unbeflecktes Gewissen.

Indessen sind mir bei dieser Unterredung mit Ihnen unvermerkt, und über alles mein Hoffen, die Grundsätze und Regeln unseres Verfahrens klar geworden, und fast hat sich eine vollendete Kunst dieses Verfahrens in mir gestaltet. Ich wünschte dieses Vortheils auch die übrigen Jünger unserer Kunst theilhaftig zu machen. Würden Sie zu diesem Zweck wohl erlauben, daß ich dieses unser so eben gepflogenes Gespräch durch den Druck publicirte?

B. Es steht unbeschränkt zu Ihren Diensten.

A. O vortrefflich! Sie geben mir Muth, noch eine andere Bitte an Sie zu wagen.

B. Fordern Sie getrost!

A. Im Grunde könnte es scheinen, und ich bin gewiß, daß es so scheinen wird, als ob Sie uns angegriffen, und überhaupt gar geringen Respekt für unser ganzes Werk und Wesen gezeigt hätten. Ich sehe voraus, daß die Sache so kommen könnte, daß es uns Allen großen Vortheil brächte, Sie über die so eben zwischen uns Beiden vorgefallene Unterredung zu verunglimpfen.

B. Ich selber sehe es voraus. Aber wie gedenken Sie das zu machen?

A. Ich werde Sie angreifen theils über dasjenige, was Sie selbst gesagt haben, theils über dasjenige, was ich gesagt habe; welches Letztere, obwohl es die innigste Seele meines Lebens, Thuns und Treibens ist, ich doch gewöhnlich nicht auszusprechen pflege, sondern Sie es mir nur durch Ihre scheinbare Unbefangenheit abgelockt haben. Sie selber haben zuvörderst die Mög-

lichkeit eines concreten und besondern preußischen Patriotismus geradezu abgeläugnet. Mit diesem Begriffe haben wir bisher geglaubt unsern Hof zu machen.

B. Ist Ihnen das gelungen?

A. Wir wissen es selber nicht recht; aber wir glauben es. Jenen Begriff eines ausschließend preußischen Patriotismus haben Sie zu vernichten gesucht, und das ist das Erste, was Ihnen, so Gott will, schlecht bekommen soll.

B. Wahr ist's, daß ich die Realität dieses Begriffes geläugnet habe, weil ich durchaus nicht begreife, was er bedeuten möge. Oder sagen Sie doch es mir auf eine verständliche Weise! Sie sollen mich höchst gelehrig und höchst willig finden, meinen Irrthum zurückzunehmen.

A. Ja, wer sich mit Ihnen auf das Feld der klaren Begriffe begäbe, wie Sie's nennen! Dahin sollen Sie mich nie bringen. Vielmehr werde ich Sie gerade darüber angreifen, daß Sie Alles klar begreifen wollen. Ich werde sagen, daß es Ihnen an Gefühl, an Sinn, an Takt, durch welche sinnlosen Wörter wir uns in jeder wissenschaftlichen Noth zu helfen pflegen, durchaus fehle. Ich werde hierauf ein Gewirre erregen von den liebenswürdigen Empfindungen, des gegenseitigen Zutrauens, und der vertrauenden Liebe, die Sie auszutilgen streben, und von ähnlichen Redensarten; also, daß Ihnen die Ohren gellen, und alle Narren zu Stadt und Land Sie für ein Ungeheuer und eine moralische Mißgeburt halten sollen.

B. Ich glaube, es wird sich thun lassen!

A. Ferner werde ich zeigen, daß Ihre Gesinnungen höchst unpatriotisch sind. Ich werde meinen Beweis dabei aus dem Princip führen, daß ein Patriot loben müsse. Das aber, was Sie mir abgelockt haben, sieht aus wie Tadel, und wie sehr harter Tadel.

B. Höchstens ein Tadel Ihrer und Ihresgleichen; Ihrer Gesinnungen, die Sie selber sich nie klar gemacht haben, und Ihrer Schriftstellerei. Sind denn aber diese das Vaterland?

A. Freilich nicht, aber ich werde es schon so zu setzen wis-

sen, daß die Majestät des Staates angegriffen scheine, wenn unsere stümperhaften Werke angegriffen worden sind.

B. Wie, wenn ich die Quelle alles Uebels im Hause, Staate und der Welt hätte aufdecken und durch strengen Tadel eben bessern wollen; wäre nicht sodann mein Bestreben höchst patriotisch?

A. Bessern wollen? Die Hand auf's Herz! glauben Sie, daß durch dieses Gespräch irgend Etwas würde gebessert werden?

B. Da Sie mich denn also beschwören, so muß ich freilich bekennen, daß ich Ihresgleichen für völlig unverbesserlich halte; imgleichen, daß ich Ihre Obergewalt über das Lesepublikum für unbestreitbar anerkenne. Inzwischen, was kann, nach unzähligen vergeblichen Versuchen, noch Ein vergeblicher Versuch mehr schaden, dachte ich, und so versuchte ich es in Gottes Namen. Es wäre mir recht, und ich wünschte von Herzen, daß dieser Versuch Etwas bessern könnte.

A. Da werde ich Ihnen denn freilich ganz andere Absichten unterlegen. Ich werde sagen, daß Sie nur Ihrer Galle hätten Luft machen wollen, da bekanntlich die ganze vernünftige Welt über Sie lache; daß Sie bei Ihrer Empfehlung der Wissenschaft nur sich selber wollten geltend machen; daß Sie selber in Ihrer eigenen Person die Wissenschaft zu sein glaubten; daß Ihnen überhaupt Nichts recht sei, denn Sie selber; ich werde zum zweiten Male sagen, daß Sie sich für das Maximum der Intelligenz hielten: und noch vielerlei dergleichen; und Sie können versichert sein, daß alle meine Leser mir dies auf's Wort glauben werden.

B. Ich zweifle nicht daran. Was begehren Sie denn nun zu diesem Zwecke noch von mir?

A. Sie sollen mir versprechen, daß Sie alle diese und andere Verunglimpfungen, die wir Ihnen von nun an zufügen werden, mit stillschweigender Verachtung übergehen wollen.

B. Warum soll ich denn das? Ich habe verstanden, daß Sie Ihres Publikums also sicher sind, daß Nichts, was ich gegen Sie sagen könnte, bei demselben Etwas ausrichten werde.

A. Wohl wahr; doch nicht so weit, daß nicht, so lange Sie reden, diesem Publikum scheine, Sie hätten Recht. Erst, in-

dem ich Ihre Rede nach meiner Weise commentire, erhalten Sie Unrecht und ich wiederum Recht. Wer das letzte Wort behält, der hat bei diesem Publikum immer Recht. Nun würde es mir zwar ohne Zweifel ein Leichtes sein, Ihre letzte Rede allemal wieder zu widerlegen; jedoch würde mir das immer einige Mühe verursachen, imgleichen auch Ihnen, welcher wir Beide uns überheben können. Es ist daher mein Wunsch, daß Sie mir gleich jetzt und im Guten das letzte Wort lassen, das ich auch ohnedies sicher behalten würde.

B. Ich finde, daß Sie Recht haben. So gebe ich Ihnen hiermit feierlich mein Wort, mein theurer Hausfreund, daß ich Ihre ferneren Verunglimpfungen insgesammt mit Stillschweigen übergehen werde.

Zweites Gespräch.

C. (Das erste Gespräch zurückgebend). — So haben Sie über den Patriotismus gedacht vor einem Jahre, zur Zeit des tiefsten und sichersten Friedens, wie es der Menge schien. Heute denken Sie hoffentlich auf andere Weise, wie Sie ja auch seitdem in Einigem anders gehandelt haben.

B. Auf andere Weise wohl kaum, vielleicht aber, daß ich dasselbe sich gleich bleibende Denken nur auf noch andere Gegenstände auszudehnen für nöthig finde.

C. Ich konnte diese Antwort voraussehen. »Die Principien werden durch keine Zeit, und keiner Zeit Ereigniß geändert; nur die Anwendung derselben wird bestimmt durch den Stoff, den die Zeit darbietet.« — Wer kennt nicht diese Axiome? Sollte es aber wirklich nur eine Ausdehnung der Sphäre sein, und nicht vielmehr eine Umänderung des Princips selber, das sich Ihnen als unzulänglich bewährt hätte, was ich Ihnen zutrauen und an Ihnen zu bemerken glaube?

B. Lassen Sie uns sehen. Meine Gedanken über Patriotismus setzten allerdings den Staat in tiefem Frieden voraus und betrachteten innerhalb dieser Voraussetzung denselben in doppelter Rücksicht. Theils daß er, in Absicht seiner Form fest auf sich selber ruhen und beharren müsse: und für diesen Zweck kann meinem noch immer fortdauernden Erachten nach Keiner mehr leisten, als daß er an seinem Orte seine Schuldigkeit genau, und so wie sie von ihm gefordert ist, vollbringe. Jedes Darüberthun würde in einem wohlgeordneten und nach allen seinen Theilen gehörig in einander greifenden und genau berechneten Staate nur Unordnungen und Störungen verursachen. Sodann, daß der Staat innerhalb dieser seiner beharrenden Form, und

gedeckt von dieser, immerfort sich neu gebäre zu einem höhern und geistigen Leben. Das Letztere, sagte ich, sei nach sichtbarer Erlöschung des Vernunftinstinktes nur durch klare Wissenschaft, und auf klare Wissenschaft gegründete Vernunftkunst möglich; wer daher für den Staat noch mehr thun wolle, als das, was die Schuldigkeit seines Standes und Berufes eben mit sich bringe, der könne es nur thun entweder durch thätige Beförderung der wissenschaftlichen Klarheit, oder, falls dieses sein Vermögen ihm versage, durch herzliche Verehrung, welche er der Wissenschaft bezeuge. So im Frieden! Ganz anders aber, wenn durch Krieg die Fortdauer der stehenden und festen Form, innerhalb welcher allein alle Fortentwickelung des bürgerlichen Lebens möglich ist, gefährdet wird, und die Bürger verhindert sind, in dem hergebrachten geordneten Gange die Pflichten ihres Berufes zu erfüllen. Dann muß wohl das höhere Leben, das in seinen bedingenden Umgebungen angegriffen ist, einen Augenblick anhalten, um vor allen Dingen des ihm streitig gemachten Standpunktes seines geistigen Waltens sich zu versichern. Dann kommt der ganze Staat in eine revolutionäre Spannung, und der Bürger muß mehr thun, als von ihm gefordert ist, und als von ihm innerhalb der bloßen Sphäre des Rechtsbegriffes gefordert werden kann. Jetzt tritt thätiger Patriotismus, freie Aufopferung und Heldensinn an die Stelle des vorher allein erlaubten ordnungsmäßigen Gehorsams. Das Eigenthum, mit dessen guter und regelmäßiger Verwaltung vorher dem Staate am Meisten gedient war, werde jetzt aufgeopfert; das Leben, das vorher für alle bürgerlichen Zwecke, so lange es sein kannte, erhalten werden sollte, werde jetzt der Gefahr entgegengestellt; denn der Staat ist nicht in seiner natürlichen Lage, sondern er ist in Noth, und mit ihm ist das Heil Aller gefährdet. Eine genaue Berechnung, was jeder Einzelne thun solle, ist jetzt nicht möglich; der Staat bedarf aller seiner Kraft, und je früher diese ganz in Thätigkeit versetzt ist, desto früher tritt der Zustand der Ordnung und der gesetzmäßigen Vertheilung der Lasten wieder ein; aber seine Kraft wird ganz in Thätigkeit versetzt nur dadurch, daß jeder Einzelne die seinige ganz darbietet. So soll im Kriege der Bürger mehr thun, als

im Frieden. Eben so soll er, besonders in einem gefahrvollen Kriege, Manches unterlassen, was im tiefen Frieden er mit seinem vollen Rechte, und vielleicht zu großem Heile des Ganzen, thun kann und soll. Was etwa z. B. für eine bessere Grundorganisation noch zu thun sein möchte, zu erörtern, ist eben nicht an der Tagesordnung, wenn der Boden aller wirklichen, oder möglichen Organisation schwanket. Zumal dieses vor aller Welt Ohren bitter und zankend aufzurücken in solchen Zeiten, und dadurch die Gemüther der ohnedies betäubten, befangenen, und Gegenstände der Rache für seine Drangsale suchenden Menge noch mehr zu verwirren, heißt, auf's Billigste beurtheilt, nicht sehr besonnen handeln. Sind unter uns Familienzwiste, so lasset uns diese ausmachen, wenn die Existenz der Familie überhaupt nicht mehr gefährdet sein wird. Gerade der Zeit der allgemeinen Noth sich zu bedienen, um zu erzwingen, wovon man glaubt, daß es im Guten nicht zugestanden werden würde, wäre eine gebildeter Menschen sehr unwürdige Impietät.

C. Ich muß gestehen, daß Sie durch die Unterscheidung zwischen ruhigen und zwischen gefahrvollen Zeiten sich gut genug aus der Sache gezogen, und ihre Consequenz gerettet haben. Aber wie steht es denn nun mit Ihrer unbedingten Wegwerfung eines besondern und reinen preußischen Patriotismus? Heute sind Sie doch gewiß nur Preuße, und wünschen gewiß nur diesem Staate und seinen Alliirten Glück und Sieg?

B. Auch dies lediglich aus Noth, weil die übrigen deutschen Stämme gezwungen scheinen, ihre Deutschheit zu vergessen, und die Vertheidigung der deutschen Unabhängigkeit aufzugeben.

C. Inzwischen betrafen auch diese meine Fragen an Sie nur die Nebensache. Ich habe noch einen andern weit bedeutendern Einwurf gegen Ihr System über Patriotismus.

Der Vernunftinstinkt, sagen Sie, sei über den ganzen dermaligen menschlichen Kulturstaat erloschen; was ich Ihnen zugeben will; denn ich sehe voraus, daß Sie dem, der es abläugnete, sagen würden, er verstehe nicht, was Sie unter Vernunftinstinkt meinten, und habe überhaupt keine Erkenntniß von dem in Rede stehenden Verhältnisse; und ihm liege zunächst ob, sich

erst diejenige Bildung zu erwerben, vermittelst welcher allein jenes Verständniß möglich wird, ehe es ihm zukomme, über diesen Gegenstand mitzusprechen.

B. So würde ich allerdings sagen.

C. Da nun alles Heil für die Menschheit lediglich aus der Vernunft kommen könne, wie ich Ihnen dies von Herzen zugebe, so erwarten Sie von nun an die Heilung und Genesung unseres Geschlechtes nur aus der klaren Vernunft-Wissenschaft?

B. So ist es.

C. Ich habe mich sehr gewundert, daß Sie den greiflichen Zirkel in Ihren Erwartungen nicht entdeckt haben, der Sie, wie einen Stockblinden, gefesselt hält.

B. Sie haben einen Zirkel in meinen Erwartungen entdeckt? Das ist vortrefflich. Ich kenne auch einen; zugleich auch desselben Lösung. Entwickeln Sie Ihre Gedanken. Ich will sehen, ob sie mit den meinigen zusammentreffen.

C. Nicht wahr: Sie halten dafür, daß Kant zuerst und einzig unter allen Sterblichen das Princip der Vernunftwissenschaft, die klare Selbstbesinnung und Selbstverständigung entdeckt habe; daß späterhin die Wissenschaftslehre dieses Princip anerkannt, es bestimmt ausgesprochen, und es systematisch und consequent in der Sphäre der allerersten Vernunftprincipien durchgeführt habe?

B. So glaube ich.

C. Halten Sie dafür, daß Kant verstanden worden?

B. Funken der Wahrheit und der bessern Erkenntniß hat Kant nach allen Richtungen der Wissenschaft hin in unzählige Gemüther geworfen, die mit bleibenden Grundirrthümern sich vermischt, und so den Irrthum etwas erträglicher, aber auch kräftiger und hartnäckiger gemacht haben. Sein Princip aber zu durchdringen, und dasselbe zum Mittel reiner Wahrheit und Klarheit zu machen, ist, unter allen Lebenden einzig dem Verfasser der Wissenschaftslehre verliehen worden.

C. Im Vorbeigehen; wissen Sie, daß man Ihnen solche Aeusserungen, wie die jetzige war, unsäglich übel nimmt; daß Sie durch dergleichen Ihre Mitarbeiter im Gebiete der Philoso-

phie beleidigen und diese, so wie die ganze Welt, heftig gegen sich erbittern, und daß man es Ihnen als einen an Wahnsinn gränzenden Eigendünkel auslegt?

B. Sogar habe ich vorhergewußt, daß es also kommen werde, ehe ich noch jemals dergleichen gethan hatte, und bin schon seit vierzehn Jahren gefaßt gewesen, dies als ein unabänderliches Schicksal zu ertragen. Ungesagt kann inzwischen dieses nicht bleiben; denn da ich die Andern zum Verständniß bringen will, so kann ich sie nicht dabei lassen, daß sie es schon verständen, so wie sie dies in der That glauben; da ferner ich es bin, der ihnen das rechte Verständniß lehren will, so muß ich eben sagen, daß ich selber es verstehe. Bewiesen kann es ebenso wenig werden; denn dieser Beweis des Nichtverstehens könnte nur dem geführt werden, der es wirklich verstände; könnte er sonach irgend Einem geführt werden, so wäre Einer vorhanden, der es verstände, was eben geläugnet wird.

So gern ich nun auch den bösen Schein, der gegen mich ist, anerkenne und trage, so kann ich denn doch auch die Andern nicht von aller Unbilligkeit gegen mich lossprechen, indem ich meines Ortes, es nicht im Geringsten übelnehmen oder mich beleidigt finden würde, wenn sie hinwiederum sagten, daß ich nicht verstehe, was ich in der That nicht verstehe.

C. Auf das Letztere fußen Sie ja nicht zu sehr. Sie ertragen es vielleicht, daß man sage, Sie verstehen nicht, was Sie lernen und verstehen nicht gerade wollen; Jene aber werden durch Sie beschuldigt, nicht zu verstehen, woran sie ein halbes Leben gelernt haben, und was sie nun Alles in der Welt gern verständen. Das sind sehr verschiedene Fälle.

Doch kehren wir zurück zu unserm Vorhaben! Kanten also hat nur Einer verstanden. Und wie Viele haben denn wiederum diesen Einen und seine Lehre verstanden?

B. Auch die Wissenschaftslehre hat einzelne Funken von sich gestreut, so wie Kant, aber in ihrem Princip erfaßt hat sie Keiner, der mir bekannt sei. Dieses mir Nichtbekanntsein aber entscheidet in dieser Angelegenheit; denn es ist gewiß, daß, so Jemand diese Erkenntniß hätte, er sie gewiß nicht verborgen hielte.

C. Nun, so bitte ich Sie, denn doch endlich einmal in sich zu gehen! Es sind nun über 13 Jahre, daß Sie diese Wissenschaft darbieten. Was haben Sie nicht seit dieser Zeit geschrieben, gestritten, gekämpft, welche Form und welchen Ton haben Sie unversucht gelassen? Dabei hatten Sie ausgezeichnetes Glück. Sie hatten durch ein von Ihnen selbst, schon als Sie es drucken ließen, für schlecht erkanntes, und nachher öffentlich auch von Ihnen für schlecht erklärtes Buch, als dessen Verfasser Kant eine Zeitlang galt, plötzlich sich einen Namen erworben; die ersten Laute, die über Ihre Entdeckung erschollen, erregten Erwartung, und fast Alles, was ein Sektenhaupt suchte, war geneigt, sich unter Ihre Fahnen zu begeben. Und, so viel ich aus den verschiedenen Urtheilen heraushören kann, rückt man Ihnen auch noch jetzt nicht einmal Unbeholfenheit des Ausdrucks und der Sprache auf, wie dem guten Kant, der nicht schreiben konnte.

B. So? Kant konnte nicht schreiben?

C. So ist's; dies können Sie vernehmen aus dem Munde unserer Mündigen und Unmündigen, die da schreiben können. —

Nachher glaubten Sie, es werde auf dem Wege des mündlichen Vortrages besser gelingen. Welche Form und Wendung dieses mündlichen Vortrages haben Sie seitdem unversucht gelassen? An wie vielen Orten haben Sie nicht Ihren Lehrstuhl aufgeschlagen, und wen nicht in Ihren Hörsaal hineingebracht! Und auch hierbei hat wieder allenthalben hin ein beispielloses Glück Sie begleitet. Und jetzt sagen Sie, nach diesen dreizehnjährigen allseitigen Arbeiten und Anstrengungen: Keiner, durchaus Keiner von Allen, die da leben, hat dasjenige verstanden, was ich ihnen eigentlich verständlich machen will, und worauf allein es ankommt. Sollten Sie denn, als ein Mann, der für verständig gelten will, nicht endlich einsehen, daß dieses allgemeine, und dieses anhaltende, und dieses jedes angewandte Verständigungsmittel brechende Nichtverstehen keineswegs zufällig sein könne, sondern daß ihm ein Princip zu Grunde liegen müsse, zufolge dessen es nothwendig erfolgt? Wie können Sie, wenn Sie nur einen Augenblick hierbei Verstand gebrauchen wol-

len, hoffen, daß, wenn Sie auch noch einmal dreizehn Jahre und, falls es möglich wäre, dreizehn mal dreizehn Jahre fortführen, auf dieselbe Weise wie bisher zu wirken, in irgend einem dieser dreizehn Jahre möglich sein werde, was in den ersten dreizehn als völlig unmöglich sich bewährt hat?

B. O Freund und treuer Rath, ich hoffe ja nicht. Wer sagt Ihnen denn, daß ich hoffe?

C. Warum ruhen Sie denn also nicht, und lassen die Menschheit gehen, wie sie kann, und sorgen nur dafür, daß Sie selber erträglich durchkommen? Sie müssen ja noch viele andere Mittel haben, sich selbst und Andern die Zeit zu vertreiben. Uebersetzen Sie Etwas, halten Sie Vorlesungen über die Geschichte, machen Sie satyrische Dialogen, wozu es Ihnen weder an Stoff noch an Laune zu gebrechen scheint.

B. Verum nequeo dormire!

C. Ter uncti transnanto Tiberim — könnte ich mit dem Texte fortfahren. —

Doch im Ernste und zur Sache.

Geben Sie denn also zu, daß es keineswegs in einem besondern bösen Willen gegründet, sondern daß es vielmehr schlechthin unmöglich ist, daß die gegenwärtige Generation das Princip der klaren Vernunftwissenschaft fasse?

B. Ich bin leider genöthigt, das Letztere anzunehmen.

C. Und worein werden Sie den Grund dieser Unmöglichkeit setzen?

B. In die intellectuelle und moralische Verdorbenheit der Generation.

C. Worein aber setzen Sie den Grund der andern Uebel der Menschheit, welche, nach Erlöschung des Vernunftinstinktes, nur von der Wissenschaft ihre Heilung erwarten soll?

B. In dieselbe intellectuelle und moralische Verdorbenheit der Generation.

C. Und so liegt denn der Zirkel in Ihren Erwartungen klar am Tage. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Ist nun, wie Sie behaupten, dieses Heilmittel das ein-

zige, und kein anderes zu finden, so muß die Menschheit an ihrem Uebel ohne Rettung zu Grunde gehen, wozu es auch jetzt ganz das Ansehn gewinnt; und Sie sind ein Arzt, der zwar ein Mittel in das Blaue hin sich auszudenken vermag, wenn man aber ihn anhält, es anzuwenden, erst dann die Unmöglichkeit gesteht.

B. Die Sache verhält sich genau so, wie Sie sagen; und Sie haben in Absicht des Zirkels, den Sie meinen Erwartungen, inwiefern dieselben in dem von Ihnen gelesenen Gespräche dargelegt sind, vorrücken, vollkommen Recht. Wie aber, wenn ich das Mittel wüßte, die Lücke, welche hier geblieben ist, auszufüllen?

C. Ihre Grundbehauptung, daß die Wissenschaft das einzige Mittel sei, die kranke Menschheit zu heilen, kann mit Ihrem gegenwärtigen Bekenntnisse, daß diese Wissenschaft an die Menschen, so wie sie sind, nicht gelangen könne, und mit der stehenden Voraussetzung, daß dennoch geholfen werden solle und könne, durchaus nur auf die Weise bestehen, daß Sie noch ein zweites Mittel wüßten, welches die Menschheit zunächst zwar nicht von ihrer Krankheit, aber doch zuvörderst von der Unfähigkeit, die Wissenschaft an sich zu bringen, heilte, worauf denn hinterher durch die nunmehr an die Menschen zu bringende Wissenschaft erst die vollständige Heilung vollzogen würde.

B. So ist meine Meinung.

C. So müßten Sie, unabhängig von der übrigen Verdorbenheit der Generation, und in reiner Absonderung, den besondern Grund der Unempfänglichkeit derselben für die Wissenschaft darzulegen und das sichere Mittel anzugeben wissen, diesen Grund zu haben.

B. So gedenke ich in der That zu verfahren.

Der Zweck der Wissenschaft ist, die Grundquelle der Wahrheit und Realität schlechthin, in ihrem absoluten Einheitspunkte, — aus welchem Einheitspunkte alle besondere Wahrheit und Realität, als weitere Bestimmung der ersten, nach bestimmten und gleichfalls erkennbaren Gesetzen abstammt; — in den freien Besitz der Menschen zu bringen. Die Erkenntniß und der freie Besitz des er-

wähnten Einheitspunktes ist jedoch dem Menschen nicht angeboren, sondern er muß erworben werden. Das Höchste, was der Mensch vor dieser Erwerbung vorher hat, ist ein bloßer Stellvertreter, ein Schatten, ein Schema von der Realität, welche er in diesem Zustande, da er nichts Höheres hat, nothwendig für die Realität selbst hält. Sonach ist das allererste Geschäft, welches man, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, mit ihm vornehmen muß, dieses: daß man ihm seinen Schatten, als bloßen Schatten, durchdringe, und so denselben zerstöre.

Nun ist der letzte und höchste Schatten, den bis auf *Kant* das ganze Menschengeschlecht für Realität genommen hat, und wobei der höchste Aufschwung der Erkenntniß darin bestand, daß man nicht selbst diesen Schatten wieder zertheilte und zerrisse, sondern ihn, wie z. B. *Spinoza* gethan, als feste Einheit faßte — dieser letzte und höchste Schatten, sage ich, ist *das Sein*. Kant entdeckte dieses als leeren Schatten, und fing an, es nach allen Seiten hin, in seinen Ausschüssen zu zerstören, ohne jedoch es recht an der Wurzel anzufassen.

C. Indem ich dies höre, fallen mir eine Menge kantischer Stellen bei, die einen Sinn haben können nur unter der Voraussetzung, daß er das Sein als durchaus leer und nichtig anerkannt habe. Ein anderer Schriftsteller jedoch, der *Kant* also gefaßt habe, ist mir nicht bekannt.

B. Darin ist nun die Wissenschaftslehre besser verstanden worden, und dies ist denn also doch ein Fortschritt der allgemeinen Erkenntniß. Daß diese das Sein völlig zerstöre und ausrotte, und in absolutes Nichts auflöse, hat man nach einer Reihe von Jahren endlich entdeckt. Nun aber meint man: das müsse doch falsch sein, und könne auch von jener Wissenschaft nimmermehr ernstlich gemeint werden; denn das Sein sei ja doch; und so helfen sich denn Einige dadurch, daß sie dieses Sein durch den Zusatz der Absolutheit, — wodurch sie ihm aber nur seine Reinheit und Einfachheit als Schatten nehmen, es um eine Stufe niedriger setzen, und es zum Schatten des Schattens machen, — gegen die Vergänglichkeit schützen wollen; Andere es mit einer tiefern Analyse dieses Begriffes versuchen, ob sich nicht

etwa ein feuerbeständiger Theil in ihm vorfinden sollte. Daß nach der Vernichtung dieses eigentlichen Nichts, das in seiner Beharrlichkeit und Ruhe klar das Gepräge des Todes an sich trägt, und nur durch einen offenbaren Widerspruch wieder zum Leben und zur Thätigkeit erweckt werden kann, keinesweges Nichts übrig bleibe, sondern es erst nur zum einzig wahrhaft Realen, *zum unmittelbaren Leben selber* komme, das da *lebt*, keinesweges *ist*, beharrt und besteht; vielmehr ein solches Sein schlechthin vernichtet, das auch nicht ist ausser ihm selber, so wie alles Sein, sondern in ihm selber, — dieses fällt Keinem ein.

C. So sagen Sie es ihnen, so bestimmt und so klar, wie Sie so eben mir es gesagt haben. — Nicht im Sein ist Wahrheit und Realität, sondern allein im unmittelbaren Leben selber; das erstere ist nur der Schatten des letztern; — dessen Entstehung aus dem Leben Sie wohl auch erklären werden?

B. Allerdings.

C. Das unmittelbare Leben selber *im Leben* ist als Höchstes und Absolutes zu fassen. Reicht das nicht hin? Ich sollte glauben, das könne Jeder verstehen; auch ist es, wenn man nur bedenkt, was Sie oben über die Beharrlichkeit des Seins, und daß man in dieses nur durch ein neues, dem ersten Satze eigentlich widersprechendes Kunststück, Leben und Thätigkeit, deren man doch gleichwohl bedarf, wieder hineinbringen könne, unmittelbar überzeugend.

B. Leider reicht dies nicht hin. Denn nun denken sie doch, unmittelbar wie sie es anfassen, dieses Leben wieder zu Tode. Sie denken es hin, als ein leblos bestehendes und beharrendes Ding, dem nur zuweilen die wirkliche Thätigkeit, als ein Accidens, sich beifügt, und sie haben wohl ein anderes Wort, aber keinen andern Sinn.

C. Wie sollen sie es denn anders fassen?

B. Also, daß sie es denken, ohne es also todt zu denken; daß es nicht ausser ihnen zu stehen komme und ersterbe, sondern daß sie Eins bleiben mit demselben: kurz, das Wort kann ich

Ihnen wohl geben — sie sollen es fassen nicht im Denken, sondern in lebendiger Anschauung.

C. Sagen Sie, können Sie anders sich ausdrücken, als ich so eben mich ausgedrückt habe: das Leben ist, und es ist das einzig an sich Wahre, Reale u. s. w.?

B. Keineswegs. Denn die Sprache liegt selbst in der Region der Schatten, und die durchgeführte fällt zusammen mit dem Sein, als desselben erster und unmittelbarer Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber; und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrucke zu verstehen; wie wir denn auch wirklich also immerfort im Leben verfahren. Es ist durchaus nothwendig, daß am Princip der realen Wissenschaft die Sprache zu Ende gehe, und daß über dieses Princip eine Verständigung in bloßem Worte nicht möglich sei.

C. So kann auch Ihr Lehrling sich nicht anders ausdrücken. Wie können Sie denn also, wenn nun derselbe gerade so redet, wie Sie, wissen und ihm beweisen, daß er Sie dennoch nicht verstanden habe?

B. Auf folgende Weise. Die unmittelbare Anschauung des eigentlichen Lebens ist selbst das geistige Leben als erste Modification jenes absoluten Lebens schlechthin und unmittelbar in seiner Wurzel: in dieser Wurzel aber liegen die oben erwähnten weitern Bestimmungen der Wahrheit und Realität, mit allen ihren schematischen Zusätzen, vollständig enthalten und fließen in Jedem, dem nur jene Anschauung oder jenes geistige Grundleben selber geworden ist, ganz leicht und klar ab. Oder anders: man kann das Princip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden; denn wäre man es nicht geworden, so hatte man jenes Princip nur hingedacht, d. h. getödtet; und in einem bloßen Schatten ausser sich abgesetzt. Ist man aber es geworden, so ist man zugleich Künstler und Selbsturheber der Wissenschaft in allen ihren weitern Bestimmungen geworden. Ungeachtet man daher in Worten sich über das Princip nicht verständigen kann, so kann man doch über die Folgen desselben sich sehr leicht verständigen; und die Uebereinstimmung in Worten kann hier durchaus nicht täuschen. Wer, wo der Lehrer den Faden auch fallen lassen, nicht unmittelbar denselben aufnehmen und ordentlich und richtig die Ableitung fortsetzen kann, der hat weder Princip, noch die ersten Folgerungen verstanden, sondern er hat nur Worte auswendig gelernt.

C. Darauf also gründet sich Ihre Behauptung, daß unter Allen, die da leben, Keiner sei, der Ihre Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes verstanden habe?

B. Darauf gründet sie sich.

C. Und ganz gegen die Weise anderer Lehrer, sind Sie sorgfältiger bedacht, zu zeigen, daß man Sie nicht verstehe, als daß man Sie verstehe; werden auch nicht unwillig darüber, daß man Sie nicht verstanden, fürchten nicht, daß auf Ihre Fähigkeit der Darstellung, oder auf Ihre Lehre selber dadurch ein Vorwurf fallen werde, und daß man sage: wie kann dasjenige taugen, was kein Mensch versteht?

B. So ist es; auch fürchte ich nicht im Mindesten diese Urtheile.

C. Und das Resultat von diesem Allen, wenn Sie schon bis zum Resultate sind, ist? —

B. Daß der Grund, warum es dieser Generation unmöglich ist, zur Wissenschaft zu gelangen, darin liegt, daß sie der Anschauung des unmittelbaren Lebens weder theilhaftig noch empfänglich ist. Die höchste Geistes-Operation, zu der sie sich, wo sie noch am Vortrefflichsten ist, empor zu schwingen vermag, ist das Denken, d. h. das aus sich Herauswerfen eines Schattens ihres inwendigen Lebens, welchen Schatten sie nun anschaut, und mit ihm, statt der Sache selber, sich begnügt. Gewöhnlich kommt es nicht einmal zu diesem Denken, sondern es bleibt gar nur bei dem Phantasiren, d. h. bei dem willkührlichen Erschaffen von Schatten aus dem Elemente der gegebenen Schattenwelt überhaupt.

C. Diese Anschauung des unmittelbaren Lebens fehlte aber,

nach Ihnen, auch der gesammten Vorwelt, so lange, bis sie
endlich in Kant zur Wirklichkeit und Klarheit gedieh. Und so
sehe ich nicht, wie Sie aus diesem Mangel gerade unserer Ge-
neration einen Vorwurf machen wollen; noch insbesondere, wie
Sie diesen Mangel mit dem Erlöschen des Vernunftinstinktes,
welchen Sie der Vorwelt lassen, und mit unserer ganzen intel-
lectuellen und moralischen Versunkenheit, welche also tief in kei-
ner vorhergehenden Zeit gewesen sei, in einen nähern Zusammen-
hang bringen wollen. Dies müssen Sie aber gleichwohl thun,
wenn man in Ihrer Ansicht der Zeit nicht Lücken finden und
Gründlichkeit und Bündigkeit an ihr nicht vermissen soll.

B. Das denke ich auch zu thun. Lassen Sie sich nicht entgehen, daß ich unserer Generation nicht bloß die Theilhaftigkeit, worin sie mit der ganzen Vorwelt das gleiche Geschick hat, sondern auch die unmittelbare Empfänglichkeit für die Anschauung des Lebens absprach. Die letztere würde ich der Vorwelt gar nicht so unbedingt absprechen, indem ich vielmehr dafür halte, daß Kant und die Wissenschaftslehre von dem Volke der Griechen, vielleicht auch von den Römern, daß sie im Mittelalter in jedem Lande, wo nur die religiöse Superstition nicht gar zu drückend gewesen wäre, ja daß sie noch zu Leibnitzens Zeiten, und ehe Locke, die Encyclopädisten und unsere Eklektiker und Popular-Philosophen das Zeitalter in die Schule genommen hatten, würden gefaßt worden sein.

Unsere Generation aber ist der Anschauung des Lebens unmittelbar nicht empfänglich deßwegen, weil von dem Augenblick ihrer ersten Entwicklung an ihr überhaupt alle Anschauung entrückt, und sie mit bedachter Kunst von derselben hinweg in Schatten und Nebel getrieben wird, in welcher Fertigkeit eben unsere Erziehung besteht. Kaum entwickelt sich des Kindes Organ zu dem ersten Lallen, und bietet so unserer schon harrenden Kunst eine Blöße, so erhält es Worte statt der Dinge, und Redensarten statt der Empfindungen. Bald werden ihm die lauten Worte, ein der Anschauung noch immer zu nahe liegendes Schema, in todte Buchstaben verwandelt, bis durch Geläufigkeit

auch diese ihre festen Formen verlieren, und die Kinder in einem Meere von ungeformtem Buchstabenelement, als ihrer eigentlichen Welt, schwimmen, und so die Erziehung schon einen ihrer ersten Zwecke erreicht hat. Die höchste Kunst dieser Erziehung ist die, ja auf keinem Schatten niederer Potenz den Zögling einen Augenblick verweilen zu lassen, denn das ist Zeitverlust für den Zweck der Erziehung, und Faulheit und Stumpfsinn am Zöglinge; sondern ihn schnell zum Schatten des Schattens und zum Schatten wiederum des letztern, und so immer weiter fortzutreiben, in welche Fertigkeit zu eilen eben das Genie des Zöglings besteht. Auf diese Weise ist denn der Generation nur noch eine Nebel- und Schattenwelt, ohne irgend einen sie tragenden Kern von Anschauung, Wahrheit und Realität übrig geblieben. Die höheren wissenschaftlichen Bestrebungen derselben aber bestehen darin, die also zu Stande gebrachten Schatten höchster Potenz wiederum zu raffiniren, zu sublimiren und dadurch immer höher zu potenziren, und sodann diese Educte unter einander zu begatten, daß eine wo möglich von aller Wahrheit und Realität ganz reine Nebelwelt aus ihnen erzeugt werde; welches Geschäft freilich in's Unendliche fortgesetzt werden kann, dennoch aber niemals der beabsichtigte Zweck, eine von Wahrheit ganz reine Nebelwelt zu erhalten, ganz erreicht werden wird. Es giebt wackere, obwohl schlechtberichtete Männer in Deutschland, welche die Wissenschaftslehre für eine hohe Meisterin halten in dieser, den Nebel zu sublimiren, und die ihr darum, aus einem dunkeln Gefühle, es müsse nicht so sein, von Herzen abgeneigt sind. Ich ehre und liebe die Quelle dieser Abneigung!

Ist es nun ein Wunder, oder kann es anders erfolgen, als daß diejenigen, welche niemals, seitdem sie zum Bewußtsein gekommen, in irgend einer Region des Wissens sich im Zustande der Anschauung befunden haben, in die allerhöchste Anschauung, und in den Quellpunkt aller übrigen, nicht hineinkommen können, sondern in dem, worin sie aufgewachsen sind, und worin sie gelebt haben, im Schatten und Nebel verharren? Wie vermöchten Solche die höchst feinen

und tief versteckten Operationen des geistigen Lebens, durch welche z. B. das Sein überhaupt zu Stande kommt, und deren Einsicht zur Vernichtung des Seins schlechthin erfordert wird, zu bemerken und richtig aufzufassen, welche vielleicht ihr ganzes Leben hindurch nicht ein Stuhlbein richtig, und so wie es wahrhaftig da ist, aufgefaßt haben? Sie wissen durchaus gar Nichts und man hat sie nirgends bis zum Wissen haften lassen, sondern immer sie fortgetrieben zu einem andern provisorisch in's Gedächtniß Fassen; wie sollten sie je von dem Wissen selber wissen können? Eine solche Generation und die Wissenschaft leben in völlig entgegengesetzten Elementen; die letztere muthet der erstern nicht etwa Entwickelung, Fortbildung oder dergleichen an, sie muthet ihr an, von Neuem geboren zu werden, und dies ist eine reine Unmöglichkeit. Gebt ihr dagegen Menschen, die nur irgend Etwas recht und genau wissen, weil sie es in lebendiger Anschauung gefaßt und es zu ihrem freien Besitzthum gemacht haben, so befindet sie sich mit diesem schon in dem gemeinsamen Elemente; sie haben ein Vermögen, das sie schon wirklich besitzen, und welches immer dasselbe bleibt; nur zu erhöhen und bis zu der letzten Stufe, die es erreichen kann, zu steigern; und diese Steigerung des schon vorhandenen Grundvermögens ist sogar nicht einmal sehr schwer.

C. In der Erziehung unserer Generation sonach, zufolge welcher sie mit bedachter Kunst von der Wahrheit und Unmittelbarkeit der Anschauung zum bloßen stellvertretenden Schatten hin, und in dieser Schattenwelt immer weiter vorwärts getrieben wird, finden Sie den Grund ihrer Unempfänglichkeit für die Lehre der Wahrheit, für die Wissenschaft!

Ich will Sie nicht bemühen mit der Herleitung der übrigen Versunkenheit der Generation aus diesem Umstande. Denn da die Eine und ewige Wahrheit das Einzige ist, was die Menschen zu Einigkeit der Gesinnung verbindet, und dieselben als Einheit in ihren ewigen Urquell einsenkt; so ist unmittelbar klar, daß, wie die Wahrheit ausgetilgt ist aus dem Geschlechte, und jeder Einzelne nur in seiner selbstgeschaffenen Nebelwelt lebt,

nothwendig reine Selbstsucht die einzige Triebfeder des menschlichen Lebens werden, Bürgersinn aber, Moralität und Religion nothwendig verschwinden müsse.

Wohl aber möchte ich von Ihnen hören, wie aus derselben Ursache die Erlöschung des Vernunftinstinktes erfolgen möge?

B. Auf folgende Weise. So wie das Wesen der Wissenschaft darin besteht, daß sie die in unmittelbarer Anschauung gegebene Wahrheit, innerhalb des klaren Bewußtseins, mit besonnener Kunst, nach einer Regel weiter entwickelt und mannigfaltiger gestaltet; so besteht das Getriebensein durch den Vernunftinstinkt darin, daß gleichfalls eine in unmittelbarer Anschauung gegebene Wahrheit sich selbst, ohne sichtbares Zuthun des Individuums und innerhalb des dunkeln Bewußtseins entwickle und fortgestalte, und, da nur im Leben die Realität ruht, so das Leben des Individuums ergreife, und in ihm lebe ihr eigenes Leben. Nun ist es klar, daß, wo durchaus keine Anschauung, und eben darum auch keine Wahrheit ist, keine sich entwickeln könne, eben so wenig innerhalb des dunkeln Bewußtseins, im Wege des Vernunftinstinktes, als innerhalb des klaren Bewußtseins, im Wege der Wissenschaft; daß daher eine Generation ohne Anschauung, so wie sie durchaus ohne Vernunft da ist und lebet, auch ohne den Instinkt der Vernunft leben müsse.

Zwar tragen sogar die Schatten und Nebel darin das Zeichen ihrer Abkunft aus dem Leben, und ihrer Verwandtschaft mit der Realität, daß auch sie durch sich selber, zuweilen mit vieler Agilität und in sehr buntem Gewimmel, sich regen, sich bewegen und sich gestalten; zwar immer innerhalb des dunkeln Bewußtseins, und die besonnene Kunst nothwendig ausschließend, indem die Schatten überhaupt nur in der Dunkelheit sich halten, die eintretende Klarheit aber sie zerstören und an ihre Stelle das Wesen setzen würde. In dieser Regsamkeit der Schatten besteht das bekannte Phantasiren, auf welches nothwendig die Selbstdenkerei und alle ideale Schöpfung einer solchen Generation beschränkt bleiben wird. Und so ist denn in der, als Selbstentwicklung eines Unbekannten im dunkeln Bewußtsein, das schwär-

mende Phantasiren dem Antriebe des Vernunftinstinktes ganz gleich; im Wesen aber sind beide gar sehr verschieden: theils darin, daß dem letztern Wahrheit, dem erstern Traum und Schatten zu Grunde liegt, theils deßhalb, weil das letzte das wirkliche Leben ergreift und nach sich gestaltet, während das erste nur Theorien gebiert, mit welchem im Leben Ernst zu machen, und dasselbe daran zu setzen, Keiner sich getraut.

C. Ich hätte hierbei freilich noch eine Frage auf dem Herzen. Jedoch es kommt vielleicht eine noch schicklichere Gelegenheit, dieselbe anzubringen. Jetzt lassen Sie uns nun erst alles Gesagte auf Einheit zurückführen.

In der Erziehung der Generation läge somit nach Ihnen der Grund aller ihrer Uebel überhaupt, so wie insbesondere der ihrer Unempfänglichkeit für klare Vernunftwissenschaft; und zwar in derjenigen Beschaffenheit der Erziehung, daß sie den Zögling durchaus nicht in der Anschauung haften und einwurzeln läßt, sondern denselben von ihr hinweg zu Schatten der Worte und zu immer abgezogenern und von der Realität entfernteren Schatten abstrakter Begriffe treibt. Das Heilmittel würde sonach darin bestehen, daß diese Art der intellectuellen Erziehung ganz und gar abgeschafft würde; ja vielleicht meinen Sie es auch so, daß, wenn einmal intellectuelle Erziehung sein, und diese Etwas bedeuten will, dieselbe gerade den entgegengesetzten Weg einschlagen, und ihren Zögling zur Anschauung führen, und ihn in derselben recht befestigen und einwurzeln lassen solle. Auf diese Weise werde an das Geschlecht wiederum Wahrheit gelangen für eine mögliche instinktartige Entwicklung; so wie Fertigkeit, mit dem Organe für Wahrheit, mit der Anschauung, frei zu walten für wissenschaftliche Entwicklung.

B. So meine ich es.

C. Ich fürchte, Sie sind in einen neuen Zirkel gerathen. Wenn die ganze jetzt lebende Generation sammt und sonders für lebendige Anschauung verdorben ist, wie wollen Sie denn in dieser Generation Lehrer finden, welche das beginnende Geschlecht in dieser Kunst der Anschauung zu unterrichten vermöchten?

B. Das ist eben das unendliche Hohe, Große und Siegreiche dieses Gedankens, daß diese Kunst nicht gelehrt zu werden bedarf; wie sie denn auch nicht gelehrt werden könnte, sondern daß nur Leitung nöthig ist, und daß diese Leitung geben, und die Regeln derselben gar leicht begreifen kann Jedweder, dem es für die eigene Person an jener Kunst ganz fehlen mag. Die Natur des Menschengeschlechtes ist noch nicht versiegt, noch in der Wurzel ausgetilgt. Zum Glück werden unsere Kinder noch immer so geboren, wie vom Beginn an alle Kinder der Menschen geboren wurden, mit Fähigkeit und Trieb zur Anschauung. Sie selbst begehren die Schattenwelt nicht; nur unsere unselige Kunst ist es, die mit ihrem Widerstreben sie in dieselbe treibt. Diese Kunst soll wegfallen, und es soll dagegen eine andere eintreten, sie in der Anschauung selber zweckmäßig zu leiten, so daß ihr Haften an der Realität befestigt, und ihre Freiheit, die Anschauung zweckmäßig zu handhaben, entwickelt werde. Es bedarf somit gar keines andern Dinges, als zuvörderst nur der Ueberzeugung, daß es sich so verhalte, wie eben auseinander gesetzt worden; sodann, daß man die Regeln der Kunst, die Anschauung richtig und der natürlichen Ordnung gemäß zu leiten, erlerne; — und diese Regeln zu erlernen ist nicht schwer.

C. Hoffen Sie die Generation auch nur des Erstern zu überführen, daß es also sei? Hoffen Sie dieselbe von der unbedingten Werthschätzung dessen, worin allein sie geistiges Talent und Wissenschaft setzt, jener Fertigkeit nämlich, zu abgezogenern Schatten von den einfachern herauf zu steigen, jemals zurückzubringen?

B. Ob zu hoffen war, oder nicht zu hoffen, darüber lassen Sie uns ruhig den Erfolg abwarten. Gesagt, und durch Sagen versucht, muß es doch einmal werden; denn dieses ist das letzte Mittel, den gegenwärtigen Kulturstand vom Untergange zu retten; und zum Glück sage dieses Letztere wenigstens ich nicht allein, und nicht zuerst, sondern es ist schon gesagt, und ihnen laut in die Ohren gerufen worden. Auch hier ist es wiederum die deutsche Nation, welcher der erste Urheber des Vorschlags angehört, welcher zuerst der Vortrag gemacht worden, welcher

noch unter allen übrigen europäischen Nationen die nöthige Selbstbesinnung und Selbstverläugnung, so wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am Ersten sich zutrauen läßt. Und so heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutsche den Kulturstand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet, und durch dieses ihm einzig übrige Zwischenmittel zum höhern und absoluten Heilmittel, der Wissenschaft, herauf gerettet, so versinkt der zweite menschliche Kulturstand eben so in Trümmer, wie der erste in Trümmer versank, und es ist die Frage, ob nach Jahrtausenden neue Kultur entstehen, und ob auch diese wiederum zu Grunde gehen, oder würdiger sich behaupten werde, als ihre beiden bekannten Vorgängerinnen.

C. Genug der Einschärfungen! Bleiben wir beim Vorliegenden: — Sie seien nicht der Einzige und auch nicht der Erste, der dies sage? Wie habe ich das zu verstehen?

B. Ich sage noch mehr; ich sage, daß diese Kunst, die Anschauung der Zöglinge zu leiten, schon in ihrem Grundrisse ziemlich vollständig dem Publikum vorgelegt worden, und irgendwo fleißig getrieben werde.

C. Sie meinen doch nicht die Theorie Pestalozzi's, der die Kinder unverstandene Worte und Reden auswendig lernen läßt, und der überhaupt, so sagt man von ihm, einen unerträglichen Mechanismus einzuführen sucht, und welchen gerade in Ihren frühern Worten, daß man dem kaum lallenden Kinde ein Wort anstatt der Sache gebe, ich für getadelt hielt; diesen Mann, der seine totale Unwissenheit und Unbeholfenheit in allen Dingen, seinen trübseligen Egoismus und seine absolute Unfähigkeit zu aller Philosophie selber gesteht, und der bei diesem Bekenntnisse, dessen buchstäbliche Wahrheit in seinen Schriften am Tage liegt, nicht etwa nur bescheiden ist; der der Philosophie überhaupt nicht sehr hold zu sein, sondern unter diejenigen zu gehören scheint, welche dieselbe für die Kunst halten, den Nebel zur höchsten Feinheit zu sublimiren, — diesen Mann empfiehlt ein Philosoph, der Urheber der Wissenschaftslehre ist, als den letzten Retter und Heiland der Menschheit!

B. Auch Pestalozzi muß man aus ihm selbst, keinesweges aus den Relationen seiner Recensenten kennen lernen. Jenes Auswendiglehren unverstandener Worte, das nicht zu empfehlen ist, und zum Wesen der Methode durchaus nicht gehört, vielmehr dem Geiste und Ausgangspunkte derselben widerspricht, das übrigens in diesem Zusammenhange durchaus den Nachtheil nicht hat, den es in jedem andern bei sich führt, bringt ihm die Noth auf, wie Sie dieses Bekenntniß bei ihm selbst lesen können.

Pestalozzi's Gedanke ist unendlich mehr und unendlich größer, denn Pestalozzi selbst; wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältniß zu seinem scheinbaren Urheber dasselbe ist. Nicht Er hat diesen Gedanken gedacht, oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geschichte der Enthüllung dieses Gedankens, wie sie mit einer für sich selbst zeugenden Wahrheit, und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Pestalozzi's Schriften vorliegt, konnte man, was wir oben sagten, daß eine Wahrheit, die den Menschen einmal ergriffen, ohne Wissen, oder eigenes Zuthun des Menschen, sich in ihm fortgestalte, und trotz der allermächtigsten Hindernisse dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in sinnlicher Deutlichkeit darlegen. Die Seele des Pestalozzischen Lebens war Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke: seine Liebe wurde ihm so gesegnet, daß er mehr fand, als er suchte, das einzige Heilmittel für die gesammte Menschheit. Daß er zugleich das einzige Mittel gefunden habe, eine Generation zu bilden, die fähig sei, die Vernunftwissenschaft zu verstehen, wird ihm selber, wenn er erfährt, daß dies von mir gesagt worden, sogar wunderlich vorkommen; wenn nicht etwa gerade von da aus ihm ein Licht aufgeht über den eigentlichen Zweck der Wissenschaftslehre.

In dieser Bedeutung nun, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, sondern als die absolut uner-

läßliche Elementar-Erziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an, muß man zuvörderst den Pestalozzischen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen. Dem Urheber selbst, ungeachtet die letzte höhere Ansicht ihm gar nicht fremd ist, und er sie oft auch ausspricht, kommt in der Beschreibung der Ausführung dennoch immer wieder die erste beschränkte Ansicht, als die wesentliche in den Weg, theils, weil er selber nur von dieser ausgegangen ist, und an ihr seine Praxis sich organisirt hat, theils weil er stillschweigend vorauszusetzen scheint, daß diese Bedrückung und Armseligkeit der größern Menge immer bleiben werde, und nicht wagt, einzusehen, daß, wo irgend seine Erziehung zur Nationalerziehung gediehe, jene Bedrückung gar bald und nothwendig wegfallen würde; endlich, weil er bei aller seiner Abneigung gegen das Buchstabenwesen dennoch in dieses Wesen, eben als Waffe gegen die Bedrückung für das große Volk einen viel zu hohen Werth legt. Lediglich aus dieser vorherrschenden Rücksicht auf die ausschließenden Bedürfnisse des großen Volkes sind alle diese Nebenzüge entstanden, die zu dem Grundgedanken so wenig gehören, daß sie ihm vielmehr widersprechen; welche indeß den meisten Anstoß erregt, und die laufende Pädagogik sogar in den Stand gesetzt haben, vornehm zu thun gegen die neuere.

Zweitens ist es nöthig, daß man den Grundgedanken selber bis in seine Wurzel verfolge, und so der Praxis das Fundament gebe, dessen sie gegenwärtig noch ermangelt.

C. Die Praxis, deren Princip Sie empfehlen, ermangelt des Fundamentes?

B. Es leistet auch so gute Dienste, und die gütige Natur hilft nach, wie sie dies ja sogar noch Geringerem thut. Soll aber das System erscheinen in seinem ganzen Werthe, und erscheinen als das, was es ist, als Elementarbildung des ganzen Menschengeschlechtes; so muß ihm dieses Fundament seiner Praxis gegeben werden.

C. Machen Sie Ihre Meinung deutlich.

B. Natürlich wissen Pestalozzi und seine Anhänger und Mitarbeiter es auch nicht anders, als daß das Sein das Letzte und Absolute und die Wahrheit sei, und daß es über das Sein nicht hinaus gehe; sie heben daher die Entwickelung der Anschauung an den objektiven, im Raume verbreiteten Dingen. Sie sollten wissen, daß alle Besinnung und alle Bildung zur Freiheit der Anschauung vom Subjekte ausgeht.

C. Pestalozzi sagt dasselbe, was Sie so eben sagen, sehr entschieden, und schärft es nachdrücklich ein; und gerade in dieser Rücksicht beschäftigt sein erstes Elementarmittel der Entwicklung, das Buch für Mütter, sich mit dem Kinde selber, und giebt ihm die Kenntniß seines Körpers.

B. Er sagt es, und sieht ganz gewiß durch sein Wahrheitsgefühl ein, daß es so sein muß; aber er versteht nicht, was er einsieht, und, wie er sich darüber erklärt, und es zur Praxis kommt, sagt und thut er das Gegentheil. Ist denn der Körper des Kindes das Kind selbst? Sicher glaubt das Pestalozzi nicht. Hierdurch wird das Kind sich objektivirt, und zwar viel zu früh sich objektivirt, indem es dem regelmäßigen Gange der Entwicklung nach, auf den Pestalozzi anderwärts mit ganzem Rechte so ernstlich hält, seinen Körper erst muß brauchen lernen, ehe es ihn objektive von sich absondern und ihn kennen lernen soll. Hätte Pestalozzi irgend eine andere Anwendung seiner an sich richtigen Voraussetzung, daß die Bildung vom Subjekte ausgehen müsse, finden können, so würde er gewiß entdeckt haben, daß dieser Anfang mit der Kenntniß des Körpers seinem eigenen Grundprincipe widerspreche.

Es ist noch ein zweiter an sich eben so richtiger, von dem Urheber selbst aber eben so unrichtig verstandener und angewendeter Grundsatz in der Pestalozzischen Theorie, dessen besseres Verständniß ihn zugleich über den oben gerügten Punkt in's Reine gebracht haben würde. Nach Pestalozzi gehört unter die drei Mittel, dem Menschen von dunkeln Begriffen zu klaren zu verhelfen (wir mögen ihm seine Sprache lassen, wir unseres Ortes würden statt dessen sagen, ihm zu freier und besonnener

Anschauung zu verhelfen), und steht unter diesen Mitteln sogar oben an der Schall, als Medium der Wörter und der Sprache, welche letztere er eigentlich meint.

Näher angesehen ist dies in der Region, in welcher die Pestalozzische Entwickelung beruht, schlechthin nicht wahr. Die Figur eines Gegenstandes im Raume ist klar geworden, d. h. sie ist in die besonnene Freiheit der Anschauung gekommen; dadurch, daß man sie in allen ihren Theilen ganz genau nachconstruiren, und so nach Belieben sie erneuern kann; und damit ist denn die Klarheit ganz und vollständig, und es läßt sich ihr kein mögliches Ingrediens zusetzen. Dadurch, daß man Name und Wort für sie erhält, bekommt man bloß das Vermögen, sich mit Andern darüber zu verständigen, wodurch, als in eine ganz andere Region uns verweisend, die Anschauung selber keinen Zuwachs erhält. So verhält es sich mit der Sprache überhaupt in Beziehung auf die ganze objektive Welt, von der Gestalt der einfachsten Linie, bis zu der allerzusammengesetztesten Operation der Vernunft; sie ist nur das Mittel der Verständigung mit Andern, und das Element der Einmüthigkeit einer aus mancherlei Individuen bestehenden Geisterwelt; das Mittel der Selbstverständigung aber ist in dieser objektiven Welt nur die freie Construction in der Anschauung. Dagegen ist ein solcher Gebrauch der Sprache, wie Pestalozzi ihn empfiehlt, als eines schon vorhandenen Fachwerks um Anschauungen zu ordnen, recht eigentlich das Mittel zu dem Ueberspringen der Anschauung und zur frühern Maulbraucherei, denen die Pestalozzische Theorie, wo sie consequent einhergeht, mit vollem Rechte so sehr Feind ist; und es wird dieser Gebrauch der Sprache, zuwider der Theorie, ihrem Urheber aufgedrungen durch die schon oben erwähnte provisorische Sorgfalt für's Volk. Und doch ist der Pestalozzische Satz wahr, und es liegt in ihm eine unendlich tiefe Wahrheit, nur ist er es in einer andern Region. Nicht zwar die Sprache, aber das Sprechen selber, d. h. daß gesprochen und der Mensch ausgesprochen werden solle, ist das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung. Das Kind liegt da in einem dumpfen Chaos aller Gefühle, die unaufhörlich in einander verschwimmen. Wie hebt

es jemals aus dieser Fluth irgend Etwas einzeln und abgesondert heraus, und taucht in diesem Herausheben selber empor aus der Fluth, und gebiert sich zur Ichheit? Was giebt ihm das Bedürfniß dieses Heraushebens und den Anstoß dazu, so wie zu diesem sich selbst Erzeugen? Offenbar, bei seiner absoluten Hülfslosigkeit, die Nothwendigkeit, das Dringendste, das seine Erhaltung am Unmittelbarsten Fordernde oder Bedrohende auszusprechen gegen die zu seiner Hülfe bereitstehende Menschheit, die eben durch kein anderes Medium mit ihm zusammenhängt, ausser durch das der Sprache. In allen höhern Regionen ist die Sprache nur Princip der weitern Bildung des ganzen Geschlechtes vom begünstigtern Individuum aus; hier allein ist sie das absolute schöpferische Princip einer Geisterwelt überhaupt. Auch bei dieser Klarmachung des Gefühls wird, ganz wie bei der Anschauung, etwa eines Objekts im Raume, das Einzelne des Gefühls abgesondert aus der ganzen übrigen Unendlichkeit desselben, und mit Freiheit durchdrungen und nachconstruirt. Die Besonnenheit demnach und das Ich ist in seinem ganzen Wesen dabei vorhanden. Der Unterschied von der eigentlichen Anschauung ist nur der, daß diese Nachconstruction des Gefühls an die Gleichzeitigkeit mit dem wirklichen Gefühle gebunden ist, dagegen die Nachconstruction der eigentlichen Anschauung ungebunden waltet durch alle Zeit; und daß wir darum nicht also nach Willkühr den Geschmack z. B. des Zuckers in uns herstellen können, als wir jeder Figur Anschauung in jedem Augenblicke uns wiederholen können. Aus diesem Grunde auch ist es allein das Gefühl, was da wahrhaftig an Realität, oder besser, an Wahrheit und Gesetz bindet; dagegen die, von Pestalozzi als das Allererste kultivirte, Anschauung der Raumbeschränkung nur ein zweiter Schatten, ein Schatten des Schattens ist.

Die Leitung der Besonnenheit auf diese Gefühle, nach einer festen Regel, und in einem, Besonnenheit entwickelnden Stufengange, wäre somit das allererste Geschäft der Erziehung; und dieses wäre das der Pestalozzischen Theorie ermangelnde Fundament. Dem ABC der Anschauung, die immer frei ist, müßte

ein ABC der Besinnung auf die Nichtfreiheit, deren Entsinnung somit der absolute Anfang aller Freiheit ist, vorausgehen; welches ABC das eigentliche Buch der Mütter ausmachen würde. Das Kind müßte zu allererst fähig gemacht werden, bestimmt anzugeben, ob es hungere oder vielmehr schläfrig sei, ob es schmecke oder rieche u. s. w., ob es Rosen oder Nelken rieche, Violinen= oder Flötenton höre u. s. w., indem gerade diese Merkmale das eigentliche und letzte Objektive und Reale an der ersten Erscheinungswelt sind, dagegen der Raum und zumal die Schemen noch höherer Abstraktion, lediglich schematische Formen sind jener Objektivität. —

C. Sie geben also doch gegen den kategorischen Ausspruch Ihres frühern Dialogen zu, daß, auch seit Kant, denn diesen werden Sie wohl stillschweigend ausgenommen, und von ihm aus erst datirt haben, Jemand, durch den Vernunftinstinkt getrieben, etwas wahrhaftig Neues, und vorher noch niemals also Dagewesenes erfunden habe?

B. Es könnte Rechthaberei scheinen, wenn ich darauf bestände, daß Pestalozzi, als gleichzeitig mit Kant, keinesweges als auf irgend eine Weise sein Nachfolger, oder durch ihn mit gebildet, betrachtet werden müßte, indem Pestalozzi von seinem Geiste gewiß schon längst ergriffen und fortgerissen war, ehe der Kantische Geist in einiger Klarheit sich offenbarte; ingleichen, daß nach allem Vorliegenden Kant auf Pestalozzi's Entwicklung durchaus keinen Einfluß gehabt hat. Ich will nicht als rechthaberisch erscheinen; halten Sie also für zugestanden Alles, was Sie verlangen können.

C. Ihre Meinung daher ist, wenn schlechthin alle in einem Staatsvereine stehenden Individuen diese Elementarbildung, wie Sie die von Pestalozzi in Anregung gebrachte fassen, erhielten, d. h. wenn diese Erziehung Nationalerziehung würde; — meinen Sie also?

B. Allerdings. Man hat gar viel von Nationalerziehung gesprochen, ehe es eine Erziehungskunst gab. Diese haben wir nun; gebt sie den Bürgern, und Ihr werdet zugleich eine Nation erhalten, und diese Erziehung wird im höchsten Sinne des Wortes als Nationalerziehung sich bewährt haben. —

C. Wenn also dies geschähe, würden die Menschen zunächst von ihrem Schwindel, und von allen daraus hervorgehenden Lastern geheilt werden, und überdies Einzelne unter ihnen fähig werden, die Vernunftwissenschaft und die Vernunftkunst, als die sichern Unterpfänder des regelmäßigen und ununterbrochenen Fortganges der Menschheit zu ihrer Bestimmung, sich zum Eigenthume zu machen?

B. Also meine ich.

C. Und Sie hoffen, diejenigen, welche an der Spitze der Nationen stehen, zu überreden, daß sie auch nur den Gedanken einer Erziehung ihrer Nation, oder daß sie gar den Entschluß, wirklich das Nöthige für eine solche Erziehung aufzuwenden, fassen sollten?

B. Wie ich schon oben mich erklärte, über das zu Hoffende und nicht zu Hoffende mag ich nicht einmal mit mir selber in's Reine kommen; und es ist, unter allen den dunkeln Stellen, die in meinem Wissen noch sonst sein mögen, diese wenigstens die einzige, die ich mit gutem Bedacht dulde, und in welche ich Klarheit nicht gebracht wissen will.

Folgendes aber weiß ich, und kann es bis zur Evidenz eines gewöhnlichen Rechenexempels erheben. Setzen Sie, daß ein Staat, der funfzehn Jahre Frieden gehabt hat, und in diesem Frieden Alles, was er diese Jahre über aus seinem Lande nur irgend ziehen, und von andern unentbehrlichen Ausgaben ersparen konnte, auf die Erhaltung seines Heeres gewendet, welches Heer er, wie sich's treffen kann, nach ausgebrochenem Kriege in der ersten Schlacht total verliert; statt dessen die Hälfte seines Heeres abgedankt, und was die Erhaltung dieser Hälfte gekostet haben würde, auf eine Nationalerziehung, wie Pestalozzi und ich sie denken, gewendet hätte; so will ich darthun, daß dieser Staat beim Ausbruche des Krieges auch die andere Hälfte seines Heeres hätte abdanken können, und daß er dagegen eine Nation unter die Waffen zu stellen gehabt hätte,

welche schlechthin von keiner menschlichen Macht hätte geschlagen werden können.

C. In der Sache können Sie Recht haben; und da Sie so keck entschlossen sind, eben zu hoffen, so will ich Sie auch in Ihren süßen weltbürgerlichen Träumen nicht weiter stören.

Ideen

für die

innere Organisation

der

Universität Erlangen.

(Im Winter $\frac{1805}{1806}$ geschrieben).

Der Hauptzweck aller unten folgenden Vorschläge ist kein geringerer, als der, eine Akademie, die wahrhaft Akademie sei, überhaupt irgendwo erst zu erschaffen. Nur in dem Begriffe dieses Zweckes werden die einzelnen Vorschläge verständlich und ein organisches Ganze, und nur als ein organisches Ganze können sie gefaßt und ausgeführt werden.

Die gewöhnliche Praxis auf allen Akademien macht die Akademien völlig überflüssig und vernichtet ihr Wesen. Der Lehrer redet eben seine Rede fort, ohne mit dem Lehrlinge in Verbindung zu treten, wie er diese Rede eben so vor leeren Wänden auch hätte halten können; und der Lehrling, falls er ja kommt, hört hin, wie es ihm eben wird, und läßt sich gefallen, was von dem Vortrag ihm bleibt. — Warum blieb der junge Mann nicht in seiner Eltern Hause, und ließ sich die Hefte oder das Buch kommen, in welchem in alle Wege auch wohl stehen wird, was sein Lehrer sagt; wo er sie gemächlicher lesen konnte, und das, wobei er zerstreut war, oder was er nicht verstanden, und was um deßwillen der Lehrer ihm nicht noch einmal sagt, sich wiederholen und vollständig aneignen mochte mit Ersparniß von Zeit, Geld und Verwilderung? So kommt er in einen Zustand des träumenden Hingebens hinein, in welchem er aus sich werden läßt, was eben gerathen will, so wie eine Pflanze, die man in eine gewisse Atmosphäre brächte, damit sie in derselben wachse, wie sie kann.

Man beziehe sich hierbei nicht auf die, auf Universitäten denn doch auch eingeführten praktischen Uebungen; denn diese

sind größtentheils etwas für sich Bestehendes, und sind weit davon entfernt, das eigentlich Theoretische im Großen und Ganzen und allseitig praktisch zu machen.

Auf diese Weise wiederholt die Akademie nur, und zwar auf eine sehr wunderliche und unvollkommene Weise, das Buchwesen; und wird dadurch völlig überflüssig.

Soll daher die Akademie wirklich existiren, so muß sie Etwas leisten, das durchaus weder ein Buch, noch irgend etwas Anderes in der Welt ausser ihr zu leisten vermag.

Sie muß sein eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches: sie muß schlechthin Alles, was im Buche, theoretisch und todt, auch stehen kann, praktisch und zu einem lebendigen Besitzthume des Schülers machen.

Der gesammte Vortrag der Akademie muß, aus fortfließender Rede, deren Form er im Buche hat, sich in wechselseitige Unterredung verwandeln. Auch der Schüler muß sich äussern, damit der Lehrer gerade Ihn kenne, und gerade an seine Rede die eigene anzuknüpfen vermöge. Eben so müssen die Schüler selbst sich gegen einander äussern über wissenschaftliche Gegenstände, damit die Ansicht und der Gewinn jedes Einzelnen Gewinn des Ganzen werde, und so nicht vereinzelte und in sich verschlossene Lehrlinge, sondern ein ganzes, dem Lehrer wohl bekanntes, und von ihm im Ganzen zu fassendes, lernendes Publikum dastehe.

Dem Verfasser für seine Person ist es ehemals in Jena, zwar nicht in Beziehung auf das Ganze der Wissenschaft, wozu theils der Mangel an äusserm Gelten, theils sein eigener innerer Mangel an klarer universeller Bildung, zu der es gewöhnlich nur im reifern männlichen Alter kommt, ihn unfähig machte, — wenigstens jedoch in Beziehung auf Philosophie gelungen, ein Bild eines solchen Zustandes hervorzubringen. In Erlangen hat er in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes es nicht erreicht, daß die Zuhörer ihm Rede gestanden hätten, sondern er hat sich damit begnügen müssen, daß sie nur etwas ordentlicher und etwas aufmerksamer zuhören lernten, als es bis dahin ihre Sitte gewesen sein mochte.

Was ich mit dieser Verwandlung der fortgehenden Rede in Unterredung meine, und wie ich glaube, daß dies zunächst hervorgebracht werden könne, wird deutlicher erhellen aus meinem Entwurfe zu einer fortlaufenden Schrift der Akademie Erlangen; welcher Entwurf nur im Geiste des genannten Endzweckes zu fassen ist.

Diese periodische Schrift sollte sein, was die folgende Benennung ausdrückt: Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst auf der Akademie Erlangen.

Auf der Akademie, ist gesagt. Was Jemand, der nebenbei auch Lehrer an dieser Akademie ist, als gelehrter Forscher in Beziehung auf die ganze Republik der Wissenschaften entdecke, oder als gebildeter Schriftsteller für Welt und Nachwelt niederlegt, gehört nicht hierher. Nur was auf akademische Mittheilung sich bezieht, und in diesem Verhältnisse mitgetheilt worden; der eigene periodische Fortschritt des Lehrers in seinem Fache, zu klarerer Einsicht und befriedigenderm Mittheilungsvermögen, werde niedergelegt. Das auf der Akademie Mitgetheilte bedingt den Gehalt, die neue und höhere Klarheit, den Fortschritt, dieser Jahrbücher. Auf der Akademie, ist gesagt; und deren zweiter integrirender Theil ist der Schüler. Die Jahrbücher müssen daher auch desselben Fortschritte darlegen, an denen zugleich der Lehrer den Erfolg seines Lehramtes documentirt. Der Lehrer soll nicht nur sagen, wie er es gemacht, sondern er soll auch vorzeigen, was er gemacht hat.

Nun ist der Fortschritt des Lehrlings keinesweges daraus zu ermessen, daß er wieder sage, was er gelernt hat, welches er ja nur auswendig gelernt, oder gar aus dem Hefte oder dem Buche abgeschrieben haben kann; sondern dadurch, daß er es, durch den eigenen freien Gebrauch, als sein lebendiges Besitzthum bewähre. Es wird darum ein Haupterforderniß eines Lehrers an einer solchen Akademie werden, daß er die Kunst untrüglicher Experimente besitze, durch welche es sich verrathen müsse, wie es mit seinem Lehrlinge in der angegebenen Beziehung bewandt sei. Er muß Aufgaben an sein Auditorium stel-

len, bei deren Lösung es sich zeige, ob sein Lehrling das Mitgetheilte zu seinem freien Eigenthume bekommen hat.

Dergleichen Aufgaben sind nicht etwa bloß in den speculativen Wissenschaften, sondern sie sind auch in den historischen möglich. Z. B. der Lehrer des römischen Rechtes fingire einen Fall, und gebe seinem Auditorium auf, ein Gesetz für denselben zu geben, das consequent in das Ganze der römischen Gesetzgebung passe und daraus hervorgehe; oder der der Geschichte fingire ein Ereigniß und gebe auf, zu sagen, was in der und der bestimmten Zeit, in dem und dem bestimmten Lande aus jenem Ereigniß am Wahrscheinlichsten erfolgt sein würde: so wird sich ohne Zweifel gar klar ergeben, ob seine Zuhörer das römische Recht, oder die Geschichte wirklich durchdrungen haben. (Nebenbei wird, aus der Möglichkeit, solche Fragen zu stellen, und ihre Auflösungen zu beurtheilen, sich auch ergeben, ob der Lehrer selbst seine Wissenschaft durchdrungen, oder sie nur auswendig gelernt habe; somit, ob er überhaupt zum Lehrer an einer wirklichen Akademie tüchtig sei).

Solche Aufgaben hätten demnach, zum Behuf der Jahrbücher, die Lehrer in jedem Fache, nach vollendetem Kursus, an die Zuhörer zu stellen; und die gelungensten würden, mit Nennung ihrer Verfasser, in den Jahrbüchern, als der zweite wesentliche Bestandtheil derselben, abgedruckt.

Um bei Erlangen stehen zu bleiben: es ist klar, daß, so wie es, — was aus tiefer unten anzuführenden Gründen sehr bald geschehen wird, — so wie es nur Einigen gelungen sein wird, ihren Aufsatz mit Lob in den Jahrbüchern abgedruckt zu sehen, die Uebrigen das dargebotene Gespräch des Lehrers mit Dank und Eifer annehmen werden, um auch an diese ausgezeichneten Mitstudirenden sich anzuschließen, und so die eben beschriebenen Phänomene allmälich eintreten.

Es ist klar, daß durch diese Ereignisse alle zusammen genommen, der Lehrer sein Publikum erst kennen lernt; und daß daraus das fortdauernde Verhältniß seines Vortrages zu seinem Auditorium entsteht, daß jedes Wort, das er sagt, eine Antwort wird auf eine vom letztern geschehene Frage, und wiederum eine

neue Frage an das letztere. Dieser Erfolg bringt neuen Erfolg. Jeder Jüngling von einiger Kraft hat eine gute Meinung von sich selber, und glaubt, daß er nicht zu seinem Nachtheile sich zeigen werde; und zwar will er da sich zeigen, wohin seine achtenden Blicke schon gerichtet worden sind. Jedes muthigere Talent wird uns zuströmen; jeder gute Kopf durch unsere Hände gehen. Die Ausgezeichnetsten werden wir behalten, und sie wieder als Mittel neuer Erfolge gebrauchen; über welches Letztere tiefer unten.

Ein solches Jahrbuch ist offenbar die fortgesetzte Rechenschaft der Lehrer über die fortdauernde Verwaltung ihres Amtes; immer einhergehend nach den beiden Principien: 1) wie habe ich es gemacht? 2) welches ist der Erfolg gewesen?

Es wäre zu wünschen, und es ist zu erwarten, daß eine solche Rechenschaftsablegung von Erlangen aus, nachdem man durch das Muster einen Begriff von ihr bekommen und den Erfolg gesehen, auch über die übrigen Universitäten der preußischen Monarchie sich verbreiten wird. Würde sie auch auf diesen durch ein periodisches gedrucktes Werk beliebt, so könnten diese Berichte aller Universitäten zusammengedruckt, und in ein einziges Werk verschmolzen werden, als Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst in der preußischen Monarchie. Die Redaction müßte dann freilich in die Hauptstadt verlegt, und einer besondern Studien-Commission, die ein Zweig des Generaldirectoriums darüber wäre, übertragen werden.

Es würde dadurch 1) ein Wetteifer zwischen den Universitäten, deren jede es der andern zuvorthun wollte, entstehen, der für die Kultur der Wissenschaften in der preußischen Monarchie die ersprießlichsten Folgen haben würde. 2) Das Ehrgefühl der Lehrer sowohl, als der Studirenden, die nicht, wie bisher in einem abgelegenen Winkel unbemerkt und ungeachtet ihr Wesen trieben, sondern vor dem höchsten Regierungs-Collegium, vor der Monarchie und dem deutschen Vaterlande an's Licht treten müßten, wieder angefeuert werden. 3) Die Regierenden würden theils im Allgemeinen am lebendigen Beispiele einsehen lernen, daß Jemand ein vielwissender Gelehrter, und auch sonst ein höchst

brauchbarer Mann sein könne, ohne entweder jemals zum akademischen Lehrer getaugt zu haben, oder ohne, nach entflohenem jugendlichen Feuer, noch ferner dazu zu taugen, und würden die unendlich mannigfaltigen und offenbar vorliegenden Mittel, ausgediente Professoren anderweitig zu versorgen, entdecken; theils würden sie dies in jedem bestimmten Falle ersehen können, und es wichtig genug finden, dem Fehler abzuhelfen. 4) Erhielte eben dadurch die Regierung eine vollständige Uebersicht ihrer ausgezeichnetsten Jünglinge und der besondern Talente und Geistesrichtungen derselben, um über sie disponiren und jeden an den rechten Platz stellen zu können.

Es ist in dem vorherigen Absatze immer vorausgesetzt, daß alle jetzigen oder künftigen Universitäten der preußischen Monarchie, eben auf die gleiche Weise als Universitäten der Monarchie, keinesweges aber etwa als Provinzial-Universitäten betrachtet, und auf alle dieselbe Huld des Staates fließen werde, von der jede nur nach aller ihrer Fähigkeit den wucherndsten Gebrauch zu machen hätte. Denn ausserdem ist kein Wetteifer möglich; und die begünstigte schreibt vorgeblich dem Verdienste ihrer Lehrer zu, was sehr wohl auf die Begünstigung sich gründen kann, so wie die zurückgesetzte immer der Lage diejenige Schuld geben wird, die eben sowohl auch in der Beschaffenheit ihrer Lehrer liegen könnte.

Es ist meines Erachtens überhaupt ein schlechtes Bestreben, die Universität so nahe als möglich bei der Schule, die man besucht hat, und bei dem Wohnorte seiner Eltern zu haben, um in dem Umkreise, in welchem man herangewachsen, eben so fortwachsen zu wollen; und es ist dieses Bestreben auf keine Weise, weder an den Eltern, noch an den jungen Leuten zu begünstigen. Falls es aus dem sich selbst überlassenen Jünglinge käme, würde es denselben schon als ein schüchternes und phantasieloses Wesen charakterisiren. Der feurigere Geist wird angezogen durch die Ferne und will auch am Unbekannten sich versuchen, dem er mit Muth entgegengeht.

Nicht aber nur unter einander müßten die Universitäten der preußischen Monarchie wetteifern, sondern, als durch die Monarchie zu einem literarischen Ganzen vereinigt, müßten sie wieder mit allen andern deutschen Universitäten, und durch diese zugleich mit dem ganzen literarischen Europa den Wettkampf beginnen. Aber damit der Sieg in diesem Kampfe lediglich vom Verdienste, keinesweges aber von bedingenden Umständen abhänge, und diesen die Schuld anheim gegeben werden könne, muß, so weit die deutsche Zunge reicht, völlig freie Concurrenz sein. Jede deutsche Universität muß immerfort auf das ganze, wissenschaftlich zu bildende Deutschland wirken können, und sie muß durch nichts Aeusseres verhindert werden, jedes Talent anzuziehen, dasselbe zu bilden, und von ihm sich bilden zu lassen, das seine Verwandschaft zu ihr in sich fühlt; und jeder deutsche Jüngling muß auf dem gemeinschaftlichen Boden Deutschlands diejenige Kultur aufsuchen können, die er für sich am Angemessensten findet. Ausserdem wird keine deutsche Akademie und kein aufblühendes deutsches Talent Alles, was es werden könnte.

Ich habe durch das so eben Gesagte ganz bestimmt ausgesprochen, welches Hinderniß die in Deutschland eingeführten gegenseitigen Universitätssperren dem Fortgange der Wissenschaften überhaupt in Deutschland entgegensetzen, so wie den entscheidenden Grund, warum diese Sperren abgeschafft werden sollten, angegeben; und es ist für den, der das Wesen zu durchdringen liebt, hierüber Nichts hinzuzuthun.

Ausserwesentliche, denn doch aber gleichfalls höchst bedeutende Vortheile einer solchen Oeffnung des akademischen Staates in Deutschland lassen sich in Menge anführen. Hier nur so viel:

Jede Provinz, ja selbst jeder größere deutsche Staat hat seine Einseitigkeiten in Sitten, Kultur, allgemeiner Denkweise, welche Keiner jemals an sich, noch an Andern bemerkt, so lange er immer in denselben Umgebungen bleibt. Erst wenn wir Andere sehen, die es ande machen, wird uns klar, daß es auch anders sein könne; wir fangen an, über die Gründe dieser Verschiedenheit, über das Vorzüglichere oder Gleichgültige uns Rechenschaft zu geben, und so wird dasjenige unser freier und klar durchdrungener Besitz, was vorher unsichtbar uns gefangen hielt. Es geht uns überhaupt ein tieferes Licht auf über das ganze menschliche

Leben und seine Angelegenheiten, welches, falls wir überdies studiren, uns z. B. die Geschichte und Alles, was dazu gehört, und falls wir etwa einst in die Geschäfte kommen, auch unsere Geschäfte uns unendlich durchsichtiger macht. Nun sind es nicht die Berge oder die Flüsse des Auslandes, an denen wir dieses lernen, sondern die Menschen desselben; und falls etwa diese auf eine vaterländische Universität zu uns kämen, und, indeß sie bei uns studirten, sich wiederum unserm Studio dargäben: so wären wir im Auslande gewesen und hätten dasselbe kennen gelernt, ohne einen Fuß über die Gränzen gesetzt zu haben.

In einem solchen kräftigen Zusammenleben von Jünglingen aus allen besondern Staaten des deutschen Vaterlandes — ich rede hier aus unmittelbarer Erfahrung: denn zu Jena gab es zu meiner Zeit einen Anfang eines solchen kräftigen Zusammenlebens — bleibt nun als Gemeinsames, worin Alle überein kommen, übrig deutsche Sitte und deutscher Nationalcharakter überhaupt, und wird angeschaut und wird geliebt. Der besondere Volkscharakter geht darum nicht verloren; er wird nur abgesondert und begriffen in seinem Hervorgehen aus dem allgemeinen Nationalcharakter. Wird nun etwa noch überdies, durch eine nicht geistlose Ansicht der Geschichte, der letztere begriffen als hervorgehend aus dem allgemeinen neu-europäischen Charakter: so tritt an die Stelle des dumpfen und unbeholfenen Patriotismus (Spartanismus könnte man es nennen) der sich selbst klare Patriotismus, welcher mit Weltbürgersinn und deutschem Nationalsinn sich sehr wohl vereinigen läßt, und in jedem kräftigen Menschen sich nothwendig damit vereinigt (Atticismus könnte man ihn nennen); und es steht ein allenthalben gewandter und allenthalben sich zurechtfindender Diener des Staates da.

In diesem Zusammenleben werden Bekanntschaften gemacht und Freundschaften geschlossen, welche, auch nach der nachmaligen Zerstreuung der jungen Männer durch alle Theile Deutschlands, dennoch das Leben hindurch dauern, und durch welche sehr oft die jugendliche persönliche Liebe dem Staatsgeschäfte Vortheil bringt. (Auch hier rede ich aus Erfahrung. Ich kenne mehrere dergleichen Zirkel von Freunden, die in Jena sich an

einander anschlossen, welche jetzt durch alle deutschen Provinzen — die preußischen ausgenommen, denn für diese Landeskinder war Jena gesperrt — zum Theil in bedeutenden Aemtern stehen, nicht von einander lassen, und, wovon ich unter andern auch hier, in Berlin, Zeuge gewesen bin, in Aufträgen ihrer Regierungen einander Beistand geleistet haben).

Wissenschaftliche und höhere politische Rücksichten sind sonach durchaus für die Abschaffung dieser Verbote fremder Universitäten. Finanz-Rücksichten könnten dagegen nur bei einem solchen Staate gelten, der sich klar bewußt ist, daß er in akademischen Einrichtungen hinter den übrigen deutschen Staaten zurück ist; der ferner auch nicht den Willen, noch den Vorsatz hegt, ihnen gleich zu kommen; der endlich bei diesem Allen noch so gewissenlos und so unpolitisch ist, daß er, um ein oder zwei tausend Thaler Geld mehr im Lande zu behalten, seinen Unterthanen die bessere Geisteskultur, die sie im Auslande finden könnten, vorzuenthalten beschließt. Denn falls er auch nur rechnete, das Ausland bloß eben so kräftig anzuziehen, als er durch dasselbe angezogen wird; so würden ja z. B. die tausend Thaler, die der Ausländer ihm bringt, die tausend Thaler, die sein Bürger in's Ausland trägt, werth sein.

Könnte dagegen ein Staat rechnen, daß er in akademischen Einrichtungen dem übrigen deutschen Vaterlande voraus sei, so würde ja dieser, bei allgemeiner Aufhebung der Universitätsverbote auch in Finanz-Rücksichten gewinnen. Meines Erachtens würde es der preußische Staat sein, der bei Ausführung jenes Vorschlages für's Erste offenbar gewänne: weil er in den Besitz fast aller alten und berühmten Universitäten gekommen ist, die chur- und herzogl. sächsischen neben ihm sichtbar verfallen, die hessischen, meklenburgischen u. s. w. nie etwas bedeutet haben, und die in Süddeutschland erneuerten oder neu errichteten nicht recht zu Kräften kommen wollen: — ferner, weil er als ein größerer und reicherer Staat mehr aufwenden kann, auch der hergebrachte löbliche Eifer durch die oben vorgeschlagenen Rechnungsablegungen und die weiter unten anzugebenden erlangischen Einrichtungen, mehr Richtung und Klarheit bekommen würde.

Freilich würden die andern Staaten, wenn dieser Erfolg sich entdeckte, Alles thun, um ihm den Rang abzugewinnen, und dies ist eben recht gut und soll also sein, damit der Wetteifer nicht ersterbe. Dagegen hätte nun der preußische Staat desto kräftiger zu ringen, um sich im Besitze zu behaupten; und meines Erachtens würde der Staatsmann, der ihn für alle künftigen Zeitalter in diese harte Nothwendigkeit versetzt hätte, schon allein dadurch einen unsterblichen Ruhm sich bereiten.

Allgemein freilich, durch das ganze Gebiet der deutschen Zunge, und gegenseitig müßte die Aufhebung sein; wenigstens auf hundert Jahr für's Erste und garantirt nicht bloß durch den gegenseitigen Verträg der Souveräne gegen einander, sondern durch eine feierliche Verbindlichkeitsübernehmung der Souveräne gegen ihre Unterthanen, sie in dieser Freiheit nicht zu stören; und als inneres constitutionelles Grundgesetz verbündeter Staaten und Reiche. Jedes müßte seinen Vortheil dabei sehen, damit es einwilligte. Rußland, in Beziehung auf seine deutschen Provinzen, wird freilich kaum rechnen können, daß preußische Unterthanen, oder wohl noch südlichere Deutsche, sein Dorpat oder sein Charkow oder Kasan Studirens halber besuchen dürften; aber es bedenke die starke Auswanderung studirter Deutschen wohl seit 100 Jahren in sein Reich, und daß es ehemals alle seine Hofmeister und neulich auch seine Professoren aus Deutschland gezogen. Es wäre die Frage, ob man es nicht durch einen angedrohten Impost oder Transitzoll auf diesen Artikel bewegen könnte, da es doch fortdauernd unfähig zu bleiben scheint, denselben im Lande zu erzeugen. Oestreich, das seinen protestantischen Ungarn und Siebenbürgern ohnedies verbunden ist, den Besuch deutscher Universitäten freizugeben, wäre durch die Hoffnung, daß die preußischen und anderen deutschen Katholiken seine Universitäten besuchen würden, so wie durch den allerdings frei zu stellenden Besuch der Wiener Universität in medicinischer Rücksicht, zu gewinnen. Frankreich, in Beziehung auf das linke Rheinufer, kann durch das Zuströmen der Deutschen nach Paris, auch durch die zu erwartende Erziehung deutscher Prinzen und und Großen daselbst, sich für hinlänglich entschädigt halten, und

uns deutschen Gelehrten immer erlauben, gegen den französischen Esprit, den es unsern Großen beibringen wird, in seinen deutschen Bürgern etwas deutschen Nationalsinn aufrecht zu erhalten. Mit den sächsischen Häusern, welche ihr absolutes Unvermögen, in der Bewerbung um akademische Docenten die Concurrenz zu halten, Jedem, der es hören will, laut gestehen, wäre vielleicht von preußischer Seite ein Abkommen zu treffen, daß sie, gegen einige auf den preußischen Universitäten ihnen verstattete nutritorische und curatorische Rechte, ihre drei Universitäten ganz aufhöben, und sie mit den preußischen vereinigten. Bayern, wenn ich in demselben mich nicht ganz irre, wird, zufolge seiner guten Meinung von seinen eigenen Anstalten, in dem Vorschlage eine Goldgrube für sich selbst entdecken und ihn mit beiden Händen annehmen.

Eine Hauptfrage bleibt bloß übrig: die, ob es rathsam sei, daß der Antrag von der preußischen Regierung ausgehe; oder ob er nicht vielmehr von einem andern Orte ausgehen sollte, nur zuerst an Preußen gerichtet, welches bloß zuerst einwilligte. Ich habe hierüber eine Idee, welche ich Sr. Excellenz auf einem abgesonderten Blatte vorlege. (A.)

Um auf die Jahrbücher, als den ersten Anfangspunkt, aus welchem die ganze neue Schöpfung sich entwickeln soll, zurückzukommen:

1) Damit es hierbei nicht beim bloßen Reden bleibe, sondern unmittelbar zur Sache geschritten werde, thue ich den Vorschlag, sogleich durch meine ausserdem erschienene Schrift den Anfang zu machen. Diese Schrift sollte ohnedies das Wesen der Speculation klar und jedem Fähigen verständlich angeben; zeigen, auf welchem Standpunkte in derselben das Zeitalter, da, wo es am Weitesten ist, stehe; und durch welche Mittel ich mündlich lehrend in Erlangen, dasselbe weiter zu bringen, und den Zweck, dessen Erreichung durch Druckschriften ich notorisch aufgegeben habe, durch lebendige Kunstentwicklung des Speculirens, weiter zu verfolgen gedenke. — Die Kunstschule des Philoso-

phirens: sollte diese Schrift betitelt werden, und kann es auch noch. Sie ist sonach ganz eigentlich die Rechenschaftsablegung von meiner Qualification zu dem Amte, das ich übernommen, und von den Mitteln, und der Art und Weise, durch die ich es zu verwalten gedenke; und wird so ganz eigentlich an die Spitze eines Instituts gehören, in welchem die wissenschaftliche Kunstbildung von philosophischem Geiste auszugehen bestimmt ist. Auch wird dieses Muster und Exemplar am Bestimmtesten meine Grundidee von solchen Jahrbüchern, und den Beiträgen, die dafür geeignet sind, aussprechen, und können hieraus die Folgenden es lernen.

2) Sollte der ganze Vorschlag und diese bestimmte Weise, ihn zu realisiren, angenommen werden; so wäre mein unmaßgeblicher Rath, daß doch ja nicht etwa darüber ein Gutachten der gewöhnlichen Universitätsgelehrten eingeholt würde, die, wenn man auch nur aus ihren Deliberationen über eine zu E. zu errichtende Recensir-Anstalt, dergleichen doch immer etwas Triviales ist, sie beurtheilen will, nicht sehr qualificirt zu sein scheinen, den gegenwärtigen Plan zu fassen, oder, wenn sie ihn fassen könnte, ihn sehr heilbringend für sich selbst zu finden. Auch halte ich es für weit vortheilhafter für den Erfolg, wenn ich durchaus nicht als erster Urheber oder Anreger, sondern lediglich als der zuerst Befehligte zum Vorschein komme, zufolge des ungefähren Umstandes, daß gerade ich und kein Anderer jetzt seine Professur anzutreten hatte. Se. Excellenz rescribirten an den Senat, daß Sie beschlossen hätten, daß hinführo an der Universität solche Jahrbücher gehalten, und in ihnen fortdauernd Rechenschaft abgelegt würde; Sie hätten mich, da Sie mich in der Nähe gehabt, über Deroselben eigentlichen Plan und Absicht verständigt; ich schiene es begriffen zu haben, und darauf hätten Sie mir aufgegeben, eine Vorrede, enthaltend den Plan des Ganzen, (welche ich, im Falle der Genehmigung des Planes, verfertigen, und sie Sr. Excellenz zur Approbation vorlegen werde) und meine eigene Rechenschaftsablegung über die künftige Verwaltung meines Amtes, auszuarbeiten befohlen; welches Alles hiermit ihnen zum alsbaldigen Abdrucke und Publikation zugefertigt würde.

3) Damit hätten wir denn das erste Heft. Wenn ich nun nur allein auf mich und meine Wirksamkeit zu rechnen hätte: so würde dennoch die Fortsetzung nicht lange ausbleiben. Denn ich hätte, ausser über die Wissenschaftslehre, über die meine dermalige Schrift sich verbreiten wird, auch noch über meine Einleitung in die gesammte Philosophie, die ich für alle Studirenden schon im vorigen Sommerhalbjahr gelesen habe, gar Mancherlei zu sagen, das ich mir jetzt vorbehalte: auch wird es über meine angekündigten Uebungen im Bücherlesen, Schreiben, auch mündlichen Vorträgen Allerlei zu sagen geben. Sodann kann ich, nach den mancherlei Anträgen, die schon bei meinem vorjährigen Aufenthalte von benachbarten Professoren, Doctoren u. dgl. an mich geschahen, voraussehen, daß sich sehr bald ein kleines, aus dergleichen Personen bestehendes, Publikum zu Uebungen in der Philosophie um mich sammeln werde. Diese sollen Aufgaben lösen, und, falls es, wie zu erwarten, lesbar ausfällt, durch den Abdruck derselben in unsern Jahrbüchern bezahlen.

4) Unentbehrlich jedoch ist mir hierbei als Gehülfe der Herr Professor Mehmel. Dieser besitzt theils diejenige Thätigkeit, Pünktlichkeit und das sorgsame Auge für das Detail, die mir durchaus abgehen; theils habe ich durch halbjähriges Zusammenleben mit ihm die feste Ueberzeugung, daß er als eng verbundener, jeder höhern Idee empfänglicher Freund da eingreifen werde, wo ich die Ausführung anderm Geiste überlassen muß. —

Durch dieses Alles hätten wir nun den Anschein, und falls meine Bemühungen mir nicht ganz mißlingen, den Anfang einer Akademie; aber wir wären noch so sehr weit davon entfernt, eine akademische Universität zu sein. Darüber haben wir nun vor der Hand uns nicht sehr zu grämen: denn wo wäre denn auch anderwärts eine solche akademische Universität? Ungeachtet des sich allenthalben zeigenden Bestrebens, doch ja alle Fächer der Wissenschaft zu besetzen, und durch den Lectionskatalog Vollständigkeit zu documentiren, wird doch allenthalben nur dasjenige Fach, in welchem von ungefähr ein Lehrer ist, der me-

thodischen Geist hat, mit Enthusiasmus und Geist, dagegen alle übrigen nur so getrieben, wie ich im Eingange das gewöhnliche akademische Studium beschrieben. So wurde in Jena unter Reinhold und mir nur Philosophie mit Eifer getrieben; ausserdem noch nebenbei Heilkunde unter Hufeland; was sie sonst noch hörten, hörten sie bloß, weil sie mußten. In Halle geht es, soviel mir von voriger Zeit bewußt ist, nur im philologischen Seminarium Wolf's, und sonst nirgends, lebendig zu. In Erlangen war bis zu meiner Ankunft bloß die Physik bei Hildebrandt gutwillig gehört worden; alles Uebrige hatten die leidigen testimonia und examina erzwungen.

Wir aber werden, wie ich glaube, in kurzer Zeit und ohne viele Mühe auch eine akademische Universität werden, wenn wir es nur recht machen.

Ganz unrecht wird es, meines Erachtens, gemacht, wenn man, auf jene Vollständigkeit der Fächer ausgehend, nach den — etwa in Meusels gelehrtem Deutschland durch die Menge der Schriften, und durch lobende Recensionen derselben in der allgemeinen Literatur-Zeitung, oder welches Blatt nun eben unsere Auctorität ist, — berühmtesten Namen forscht, und den Mann mit diesem Namen um jeden Preis kauft. Wie es mit dieser Methode uns bisher gelungen, würde, wenn die Jahrbücher in Gang kämen, sich gar bald klar ergeben; und in dieser Hoffnung überhebe ich mich des unangenehmen Geschäftes, hierüber Etwas zu sagen. Nur die allgemeine Bemerkung sei mir erlaubt, daß jedem Zeitgenossen, der nicht einseitig einer besondern Partei folgt, die übrigen sogar ihrer Existenz nach ignorirend, sondern der einen Blick auf das ganze literarische Deutschland zu werfen vermag, — daß, sage ich, jedem Solchen bekannt ist, daß unsere Parteisucht und die Gleichgültigkeit des Publikums es ausser wenigen Berühmten, wie die Schlegel, Tiek, Schelling, nicht einmal zu einer ordentlichen Verrufenheit, geschweige denn Berühmtheit, hat kommen lassen; und daß alle die vorgeblich berühmten Männer, die wir gerufen haben, oder noch rufen könnten, für den größten Theil des deutschen Vaterlandes sehr obscure Männer sind.

Um an einem Beispiele meine Gedanken, wie wir nach und nach zur Universität werden können, und was ich für rechte Besetzung halte, darzulegen, falle ich aus der strengen Gedankenfolge.

Ich kenne einen jungen, durchaus nur mir und einigen seiner Jugendfreunde bekannten Mann, auf den ich eine ansehnliche Wette setzen wollte, daß, wenn Se. Excellenz ihm die Erlaubniß und Gelegenheit dazu verschaffen wollten, er vom künftigen Semester an uns einen tüchtigen juristischen Lehrer im oben bezeichneten Sinne liefern würde.

Zuerst — um daran zu zeigen, wie ich es zur Bildung von Professoren in Erlangen fernerhin zu halten gedenke, — die Geschichte seiner Bildung. Er studirte noch nicht 20 Jahr alt in Jena die Rechtsgelehrsamkeit und besuchte auch meine Collegia, unbeachtet von mir und meinen übrigen Zuhörern. Ich stellte, zu Ende des Cursus, die Aufgabe an meine Zuhörer, genau und streng die Gränze zwischen Recht und Moral anzugeben, in Abhandlungen mit versiegelten Zetteln, worin die Namen der Verfasser. Ich erhielt an 15 Abhandlungen, worunter eine, die in einer präcisen, bestimmten und lebendigen Sprache, den Gegenstand tief und originell, ohne irgend eine sklavische Anhänglichkeit an meinen Vortrag desselben, erfaßte, und ohne Verhältniß über die übrigen Abhandlungen, worunter nicht schlechte waren, hervorragte. Ich zergliederte diese Abhandlung vor einem Auditorium von mehreren hundert Studirenden, eröffnete den versiegelten Zettel, nannte den Namen Dresler, und wie ein elektrischer Schlag ging es durch die ganze Versammlung: Wer ist dieser, wo ist er? und die Herzen aller Guten waren ihm aufgethan, und hingen von diesem Augenblicke an unabtrennlich an dem seinigen. — Inzwischen war dies der Beschluß meines Lehramtes in Jena; denn während der folgenden Ferien wurde ich, im Verfolge der über meinen Atheismus verhängten Untersuchung genöthigt, meine Dimission zu geben. Ich mußte auch Dresler sich selbst überlassen, und konnte nicht einmal, wie ich als Preis versprochen hatte, seine Abhandlung in meinem philosophischen Journale abdrucken lassen. Inzwischen war er sich selbst aufgegangen; es war ihm Vertrauen auf sich selber und

die Werthachtung und der Umgang aller Ausgezeichneten um ihn her zu Theil geworden; und so hat er selbst, ohne alle weitere Nachhülfe von meiner Seite, sich zu demjenigen gemacht, den ich heute vor Sr. Excellenz mit Vertrauen nennen darf.

Würde wohl Dresler ohne diesen Vorgang sich so entwickelt haben, wie er es hat? Dies sei die erste Bemerkung hiebei. Und die zweite: Dresler war Jurist und ist es geblieben. Er hat bloß seine Wissenschaft mit philosophischem Geiste durchdrungen und erfaßt; wie denn meine öffentliche Wirksamkeit niemals darauf ausgegangen ist, noch je darauf ausgehen wird, nur mich und mein System zu wiederholen, sondern Jedem nur zur Ansicht desjenigen Faches, das ihn eben anzieht, im Geiste jenes Systems zu verhelfen. — Das wird denn hoffentlich auch in Erlangen also fortgehen; und so werden sich unmittelbar bei uns von selber geistvolle Bearbeiter aller wissenschaftlichen Fächer bilden, welche festzuhalten sehr rathsam sein wird. Seit dieser Zeit hat dieser Dresler eine Organonomie der gesammten Rechtslehre geschrieben, die voll Geist ist; auch eine sehr tief greifende Prüfung des Kleinschrodschen Entwurfes zu einem Criminal-Gesetzbuche für Bayern. Ich wüßte durchaus keinen der sogenannten philosophisch-juristischen Schriftsteller, der mit ihm zu vergleichen wäre. Ich besitze diese Bücher, habe sie aber nicht hier, ausserdem hätte ich sie Sr. Excellenz beigelegt. Bemerkt hat dieselben freilich, ausser mir und einigen Jugendfreunden des Verfassers Niemand; denn sie sind ein wenig tief und lassen sich nicht weglesen, wie ein Roman. Der Mann ist daher durchaus nicht berühmt, aber ich hoffe, er soll es bei uns werden. Ich meines Ortes habe dieses Juwel mir immer in der Stille aufgehoben, falls ich etwa einmal einen Wirkungskreis finden sollte, und nenne es jetzt zu allererst vor Sr. Excellenz, herzlich froh, daß es unentdeckt geblieben ist. Sodann — von der Weise, wie ich wünsche, daß dieser Dresler und nach seinem Beispiele hinführo alle jungen Männer in Erlangen angestellt werden. Wir laden ihn ein für's Erste auf ein Jahr, bei uns encyklopädische Vorlesungen über die Rechtsgelehrsamkeit zu halten. Zu Ende des ersten Semesters

giebt er seinem Auditorium Aufgaben, deren schriftliche Lösungen in der Mitte des zweiten bei ihm eingegeben werden; deren beste er, nebst seiner eigenen Rechenschaft über seine Methode und Lehre, in den Jahrbüchern abdrucken läßt. Gelingt dies, wie ich hoffe, daß es bei Dresler gelingen werde, so ist er von nun an bei uns bestallter Professor.

So sollte es nun, meines Erachtens, mit allen in das akademische Lehramt erst Eintretenden, bei uns oder Andern Gezogenen ohne Ausnahme gehalten werden. Jeder liest ein Jahr zur Probe; und ohne eigene Rechenschaft und gelungene Proben seiner Schüler zu den Jahrbüchern geliefert zu haben, wird Keiner permanenter Professor.

Eben so, falls wir ja noch fortfahren sollten, schon anderwärts angestellte Professoren zu rufen, muß Keiner sein Amt antreten dürfen, ohne eine solche Rechenschaft, wie ich durch meine Schrift eine geben werde.

Noch schlage ich auf dieselbe Bedingung der jährigen Probe mit Gratification einen andern jungen Mann vor, der mich mit seinen geistreichern Ansichten der Staatswirthschaft, als gewöhnlich von diesem Fache genommen werden, bekannt gemacht hat, und der staatswirthschaftliche Collegia bei uns lesen könnte. Ich kenne ihn als einen geistreichen Kopf, ungeachtet ich freilich nicht so unbedingt auf ihn hoffe, als auf Dresler. Es muß jedoch nicht Alles gelingen; und es könnte gar nicht schaden, wenn gleich Anfangs nach vollendetem Probejahr einer zurückgeschickt würde, damit man sähe, es sei mit dieser Einrichtung unser ganzer Ernst, und wir hielten eben Wort.

Noch sind in Erlangen ein Paar junge Philologen — — Ich habe von Beiden eine gute Meinung; ohne sie jedoch ganz genau zu kennen. Vielleicht könnte es mit diesen bis zu meiner Ankunft in Erlangen warten. Sie könnten vielleicht zugleich neben einander lesen, und ämulirend sehen, wer dem Andern den Rang abliefe.

Noch gehört zu dieser Bildung akademischer Docenten in Erlangen, daß ich diejenigen, welche Philosophie bei mir studiren werden, vorzüglich, aber auch Andere, — werde münd-

liche Lehrvorträge vor mir und den andern Studirenden halten lassen, dieselbe kritisiren, zeigen, wo gefehlt worden, und sie überhaupt zur nicht unbedeutenden Kunst des Vortrages anführen, also, daß ich mein Uebungsinstitut auch wohl ein Professorseminarium nennen könnte.

Es ist wunderlich, daß, da man homiletische Institute hat, um die Kunst des populären Vortrages zu üben, es Keinem einfällt, auch die des gelehrten Vortrages zu bilden, als ob das eben von selbst käme und bei Jedem, der nur die, oben wieder herzuerzählenden Sachen wüßte, schon ohne Weiteres vorausgesetzt werden könnte; wodurch eben bewiesen wird, daß ihnen gar nicht einfällt, die Akademie sei etwas Anderes, denn das todte Bücherwesen; und wie sonach bei demselben unsere Rede wiederum zurückläuft in den Punkt, von welchem sie gleich Anfangs ausgegangen ist.

Tagebuch
über den
animalischen Magnetismus.

(Im Jahre 1813 geschrieben).

Den 14. September gegen 5 Uhr verfügte ich mich nach der französischen Straße № 36. Gespräch über den Lebens-Magnetismus mit Prof. Wolfart in seiner Krankenstube. Um das dort errichtete Baquet, — einen viereckigen Kasten, nach dessen Bestandtheilen ich mich noch nicht erkundigt, aus welchem heraus eiserne Stäbe gehen, wie Handhaben gearbeitet, welche die Kranken anrühren — befanden sich versammelt: 1) ein Inspector, dessen Nervensystem durch eine gewaltsame Hirnerschütterung (vom Wagen geworfen durch Franzosen) gelitten. Ich sah ihn in leichten Zuckungen, es dröhnte ihm, seiner Aussage nach, während der Behandlung durch die Nerven des Rückgrades, der Arme, der Beine. Er ging mit Schwierigkeit und taumelte. Einige Schläfrigkeit, kein eigentlicher Schlaf. — 2) Ein hiesiger Schullehrer. Er habe, hat man mir gesagt, Nervenzufälle. 3) Mlle F. aus Br.; mir schon ehemals bekannt, und in der Kur beobachtet. Sie ist krank von Kindheit auf. Sie war ehemals sprachlos. Die Sprache ist vollkommen hergestellt. Sie setzte sich nach der Vorbereitung am Baquet, zum Schlafen auf den Sopha, schlief auch, nach einigen Strichen in der Entfernung und Besprengungen, bald ein. Sie ist in einem höchst unvollkommenen Schlafe, hört Jeden mit ihr reden. Doch antwortete sie **mir** nicht, mit dem Erklären an den Magnetiseur, sie könne es nicht. Ihr ist Erleichterung des Antwortens Berührung der Herzgrube. Bei № 4 Berührung des Kopfes, also verschieden. Von der Unterredung mit № 4 bekam sie Beängstigungen, durch die Vorstellung von der Krankheit des Bruders; sie wurde durch

Streichen besänftigt, nicht ohne Mühe. Wie № 4 gegen sie auf den Sopha gerichtet war, wurde sie, von der Hand aus, besonders deren Fingern, gegen dieselbe angezogen; der Leib folgte nachrückend und hinfallend. In diesem Zustande schien sie sehr fest zu schlafen und schnarchte. Da der Magnetiseur abwesend war, ich aber selbst nicht Handreichung zu thun wagte, so mußte die Sache sich selbst überlassen bleiben. Sie berührte mit einer Art Hinneigung die Kranke, und streichelte ihr den Unterleib. — Erwachen, wie angekündigt. Nach der Krise ein sehr gutes Befinden.

4) Madame Br. Sie hat im Unterleibe sehr gelitten: ein Brustgeschwür ist ihr aufgegangen, dessen Rest sie morgen, Donnerstags zwischen 4—5 von sich zu geben, heute ankündigte. Der Arzt erklärte sie im Zustande der vollkommenen claivoyance. Sie ist träge, zu antworten, bedarf auch oft große Zeit, um die Antwort zu demeliren. Sie erklärt sich über den Proceß folgendermaaßen, Sie sehe ihr Inneres, ihr Geschwür, ihr Gehirn. Das letztere bewege sich wellenmäßig, wenn der Magnetiseur ihr die Hand auf den Kopf lege. Sie höre eigentlich weder die Worte des Magnetiseurs, noch ihre eigenen. Ihre Antwort »komme ihr ganz«: (es ist ihr fast so, als antworte s i e gar nicht, sondern es antworte in ihr eine andere Kraft. Wenn sich dies recht in Klarheit bringen ließe! Es wäre zu untersuchen, ob sie eigentlich w o l l e n kann; Freiheit hat; sie selbst einen Zweck sich setzen und ihn verfolgen könne?) Sie sieht den in Rußland kranken Bruder, hat ihm mir unbekannte Mittel verschrieben, empfiehlt einen Arzt: sagt, daß sein Zustand meist Kummer sei, und daß er vom Geist aus am Besten werde curirt werden können.

Die Berührung der Mlle F. und die meinige that ihr schon früher nicht gut; sie erklärte, sie werde nicht fremde Berührung ertragen, wenn die Personen mit ihr nicht in Rapport gesetzt seien. (Doch waren sowohl Mlle F. als ich mit ihr in Rapport gesetzt). Die oben erwähnte Berührung der Mlle F. that ihr so viel Schaden, weil, wie sie sagte, sie schon im Aufwachen begriffen gewesen sei. Sie konnte lange nicht antworten. Der Magnetiseur mußte sie wieder, ihrer Forderung gemäß, einschläfern, und sie schlief noch eine geraume Zeit; 10 Minuten, sagte sie, es wurden aber über 10 daraus. Ueberhaupt habe ich die Genauigkeit in der Zeit, die gerühmte, bei den hiesigen Erscheinungen nicht gefunden.

Fragen. 1) Die oben erwähnte über den Grad der Freiheit der Madame Br. 2) ob Mlle F. ein Bedürfniß eigener Gesundheit habe, Mdme Br. zu berühren? Ob sie etwas Wohlthätiges in der Berührung empfinde?

Das Gespräch mit **W o l f a r t** geht darauf hinaus: das Magnetisiren gebe Belebung, und dadurch Heilung, auch ohne Somnambulismus. Dieser letztere sei nur Eine der Krisen. Indem ich die Sache zugebe, möchte ich doch erinnern, daß die clairvoyance, Darstellung des vollkommenen Bewußtseins in einem fremden Zustande, die vollkommenste, tief erschütterndste Krise sei. Freilich ist es eben darum auch gänzliche Vernichtung der Selbstheit. **W o l f a r t** meint, es möge zu sehr angreifen, man müsse nicht darauf ausgehen, es der Natur überlassen, auch hierin ihre angemessenste Krise sich zu wählen.

Das Verhältniß ist aber immer, fremdes Princip, Anregung durch fremde Lebenskraft; diese setzt Vernichtung der eigenen. Diese letztere kann nun partiell sein oder total. Das Letztere ist sie im Somnambulismus. Es wäre nun allerdings klar, daß die Natur Vernichtung der Selbstheit zugestehen wird, nur inwiefern sie krank ist; anbieten darum müßte man ihr immer die totale. Wie nun weiß man, ob der Nichterfolg auf die Natur (d. i. die partielle Gesundheit) des Patienten, oder ob sie auf die Unthätigkeit des Einflusses sich gründet? Darüber kann wohl nur die vollkommene Heilung entscheiden. Wer ohne Somnambulismus gesund wird, der bedurfte ihn nicht; daß er aber gesund ist, beweist seine Unempfänglichkeit selbst gegen die bisherige Einwirkung. **P h ä n o m e n e** oder niedere Grade derselben muß es also doch geben. Wer ihn bedarf, der wird o h n e i h n n i c h t g e s u n d.

»Memoiren des Grafen Gomer über die Heilung eines Epileptischen« *).

Durch den Baron von Reich wird Mlle Lefèvre, die im Wachen den größten Abscheu, — im Zustande des Somnambulismus die größte Hoffnung auf den Magnetismus hat, von einer schweren Brustkrankheit geheilt.

Correspondenz der Mdme de B. in Paris 1807 höchst wichtig: enthaltend einen sehr faßlichen Unterricht. Mdme de B., die das Mittel nicht will. Wie sie allmälig zum Sprechen kommt; erst durch's Schreiben hindurchgehend, und nur, wenn sie allein mit Mdme N. ist.

Frage: ob im magnetischen Zustande man sich nicht irren könne, indem der gewöhnliche Zustand und das in ihm Gehörte dazwischen komme, wie denn hier die B. aussagt, was ihr Arzt schon gesagt hatte, und so das Wasser von Pomeranzenblüthe sich verschreibt.

Antwort: nein; sie könne sich nicht trügen. Der Arzt könne ja auch einmal Recht haben. Also die ganz positive Versicherung, daß eine Somnambüle wenigstens über ihre Gesundheit sich nicht irren könne.

Halt! »Elle sait, qu'en six ou sept mois elle fera une fausse-couche.« Ich glaube, dies ist durch den Erfolg widerlegt worden: cela arrivera, comme elle le dit, si Vous n'y mettez ordre. Dies also giebt er zu.

Gegenstände der Untersuchung: 1) das Medium, durch welches hier der erste Wille des Magnetiseurs auf die fremde Persönlichkeit wirken mag. 2) Die Analogie mit der Mittheilung einer Evidenz und Ueberzeugung. (Halte ich mich an das Letztere, weil es mehr reizt. Warum erzeugt Aufmerken Aufmerken, Betrübniß Betrübniß u. dgl.? Woher überhaupt die Sympathie? Das Phänomen, daß meine Zuhörer mich verstehen

*) Wir haben von den zahlreichen Excerpten aus den Werken über den Magnetismus nur diejenigen aufgenommen, welche aus seltneren Schriften entlehnt sind, oder durch merkwürdige Beobachtungen oder daran geknüpfte Reflexionen sich auszeichnen.

unter meinen Augen, aus dem Auditorio nicht mehr, ist von gleicher Art). Durchaus Einer ist bekanntlich der äussere Sinn. Durchaus Eine ist auch die Wirksamkeit Aller: nur in Absicht des innern Sinnes, eigentlich nur der Betrachtung der Deliberation sind wir frei. (Das Phänomen der großen Aufmerksamkeit, das ich in meinen Vorlesungen hervorbringe, hat seine Beschränkungen. Woher und wie? Z. B. im Anfang, wo sie aus Neugier kommen, noch betreten werden oder unwillig, mißlingt es. Wer sind dann die Empfänglichsten? (Die Unwissenden, Unbefangenen, Neuen). Alles Wollen ist gemeingültig, imponirend, und Freiheit nehmend aller Welt. Kann ich es darum dahin bringen, die Freiheit eines Andern zu einem Theile der meinigen zu machen, so ist klar, daß sie dem Andern genommen ist. Wie verhält es sich nun in Absicht dieser Formel mit der Aufmerksamkeit? 1) Was thut der, der selbst construirt für sich, was der, der es unter eines Andern Anleitung thut? Was sodann der Lehrer? Der Erste entwirft Bilder, Combinationen, und erwartet die ihn ergreifende Evidenz. Dem Andern werden diese Bilder gemacht; den dirigirenden Geist der Einheit, des Zweckes, der Absicht hat er nicht in sich. Halt: der erste Erfinder handelt so nach dem richtenden Geist in sich: er wird geleitet durch ein ihm ganz unbekanntes Gesetz und Kraft, zu welchen er ungefähr eben so sich verhält, wie der Zuhörer zum Lehrer. Es scheint aber doch noch Ein Unterschied zu sein; das allgemeine Geistige scheint sich anders zum Erfinder zu verhalten, als der Lehrer zum Schüler. So: der Erfinder erscheint sich selbst als das absolut letzte Princip der Construction: in der unmittelbaren Anschauung. (Daß das Letztere Statt findet, ist klar: ich bilde es, sagt er, meinend sein Individuum). Nun hat das Letztere doch keinen Zweckbegriff; es bleibt darum dabei, daß es das unsichtbare Geistige ist, nur sich darstellend in der Anschauung des Individuums. Hier ist eine tiefere Frage und Unterscheidung angesprochen, von der ich nicht weiß, ob sie schon vorgekommen ist. Was will ich allein für das Ich gelten lassen? Antwort: was einen Zweckbegriff schon hat; also, was mit Freiheit sich gemacht hat, sein eigenes Produkt: damit

mag ich nicht Unrecht haben. Dies ist eben die Sache, daß das Ich sich selbst aus dem Zustande der allgemeinen Dunkelheit heraus zum Sehenden mache. — Der Lehrling ist sich dagegen unmittelbar bewußt des Lehrers. Seine unmittelbare Anschauung geht weiter und nach Außen. Wie nun bei rechter Hingebung an den Lehrer? Antwort: es ist eben Anschauung desselben, als Princips der Bilder; er führt sie so vor seine Imagination, die völlig in seiner Gewalt steht, wie sie steht in der Gewalt der Natur bei äusserer Beobachtung. Also dort, bei der Erfindung, die ewige Kraft; hier die freie und sehende eines Individuum ist das die Bildungskraft *Richtende*. — (Zu bemerken ist auch noch die Ansteckung der Aufmerksamkeit. Woher das? Wird etwa auch auf den Lehrer zurückgewirkt?) — Die Evidenz ergiebt sich dann von selbst. Nicht zu erlassen ist das absolut Individuelle, die Aufmerksamkeit; diese aber ist reines Hingeben, reines Vernichten der eigenen Thätigkeit. Hier darum ist schon gänzlich, eben so wie im Physischen des Magnetismus, eine Wirksamkeit des Individuum nach Aussen, und der Grundpunkt aller Individualität gegeben; alles dies vorbildlich für das Hingeben und Sichvernichten vor Gott. — Von der Aufmerksamkeit sodann. Es wird auch daraus recht klar, daß die freie Kunst der Reproduktion das Entgegengesetzte ist, und beim vollkommensten Unterricht gerade am Nöthigsten wird. Jenes ist der Zustand des Somnambulismus, dessen Spuren nun natürlich verschwinden. Das Vehiculum der Bildung ist freilich die *Sprache*, das Element der *geistigen* Mittheilung, wie Luft und Licht der sinnlichen. Das Wort erregt gewisse Bilder im Zustande der Hingegebenheit; das Uebrige ergiebt sich dann von selbst.

Man kann den Proceß bei der geistigen Mittheilung so ausdrücken: die neue Erkenntnisse entwickelnde Kraft ist aus der Hand der allgemein geistigen Kraft gänzlich hingegeben an die individuelle geistige Kraft. Man kann nun überhaupt die Formel aufstellen: jene geistige Kraft geht aus der Nicht-Freiheit über zur Freiheit, *bricht durch* zur Freiheit, d. i. zur Besinnung, zur Einsicht über sich selbst. Der Fortgang der Geschichte

ist eben dieser Durchbruch jener geistigen bildenden Kraft, übrigens ganz denselben Weg nehmend. Man könnte noch das hinzusetzen, daß sie in der Freiheit (Besinnung) allemal nur wiederholend ist, nach einem schon eingetretenen Schema, nicht eigentlich neu bildend oder schaffend. Das Element ist das *Bilden*, das geistige, und die eingreifende Evidenz. (Es liegt hier zugleich sehr viel für die eigentliche Wissenschaftslehre. 1) Das Element der Individualität ist die Freiheit, d. i. die Besonnenheit, das Sehen des Sehens, diese hinzutretende Form, gesetzt ganz allein durch die *Individualität*. 2) Ohne ein solches allgemeines, höheres Element der Individualität kann die Demonstration der W.-L. ihre Klarheit nicht erhalten. So habe ich auch in den neuesten Arbeiten eingesehen).

Welches wäre nun da der Unterschied der physischen Einwirkung der individuellen Freiheit auf die andere? 1) Der Charakter des physischen Bildes im Unterschiede von dem intellectuellen, der freien Phantasie? Es scheint allerdings auch an der strengen Unterscheidung mir noch zu fehlen. Ein Reales entsteht, für mich, nur durch Bilden, (d. h. aber faktisch, was da ist innerhalb der Sphäre des Entstehens und Vergehens. Dagegen das andere ist in der nothwendigen Sphäre). Zu dieser kommt das absolute Intelligiren, der rein formale Verstand, und sagt: es *ist*, und so geht es mit aller Erkenntniß zu. (Die dogmatische Ansicht hat den Verstand, intelligibel, nicht aber desselben *Genesis*). Jenes ist eben *der reine Stoff, der allenthalben zur Bildung hinzutritt*. Er ist nicht ohne sie: es giebt keinen untergeordneten, d. i. unmannigfaltigen Stoff. Was er *bedeutet* jenseits, ist durchaus ein Anderes. Es ist mir nicht bekannt, ob ich je über diesen Stoff mich so klar ausgesprochen habe. In der Gegebenheit ist er *Qualität*, sinnliche, und diese ist — Ausdruck der innern Begränztheit des Sehens überhaupt, NB das sich selbst noch nicht in seine Freiheit gesetzt hat, mithin einen *Ausdruck für das Sein im Gegensatz des Nichtseins noch gar nicht kennt*: (die Erörterung dieses Gegensatzes wäre auch sehr lehrreich). Was ist darum die Qualität? Antwort: das Bild des Seins in der

Anschauung noch ohne das Intelligiren; das Bild der Gebundenheit des Bildens, ehe die Gebundenheit und Verbundenheit intelligirt wird, wie dies nach eröffnetem Gegensatze zwischen Sein und Nichtsein sich ergiebt. Wieder sehr tief und belehrend. Haec hactenus. Habe ich nun dadurch das eigentlich Physische, von welchem hier die Rede sein wird, erklärt? Ich denke bei Weitem noch nicht. — Natur ist nur das Gegebene für's Machen, die Sphäre, durch den Begriff weiter zu bestimmen. Diese hat nun ihre Modificabilität: — die Herrschaft über die Natur steigt: dies kann nichts Anderes heißen, als: dasselbe, was unter Naturgesetzen stand, tritt unter die Gesetze der Freiheit, die Natur selbst in ihrer Entwicklung wird frei: geleitet durch ein höheres ihr eingefügtes Princip. Wie geschieht dies? Auch nur durch ein Ordnen, d. h. immanente Naturgesetze werden einander unter- und beigeordnet. (Das Gesetz geben kann auch hier die Freiheit nicht, sondern nur es erkennen). (NB Ist etwa das, was in der physischen Stellvertretung im Magnetismus angeregt wird, die organisirende Kraft des Lebens, der Gestaltung? — Was im Geistigen die Genialität (für die Bilder-Freiheit), ist im Physischen die Naturkraft, für das Bilden der Gegebenheit. Wie die erstere in der Form des Unterrichts tritt unter Absicht und Begriff; so die letztere in dem sogenannten Magnetismus. Die erstere ist nur durch Ungleichheit möglich, und so auch der letzte). —

Noch möchte es nöthig sein, in den Begriff der Wirksamkeit tiefer hineinzugehen 1) überhaupt in Beziehung auf das System die Frage: was Wirksamkeit sei; 2) einen Unterschied zwischen der unmittelbaren (des Willens) und der mittelbaren, durch irgend ein Werkzeug oder vermittelndes Zwischenglied.

1) Wozu die Verwirklichung des Sittlichen sei, ist bekannt: es ist ein Mittel weiterer Erkenntniß der Erscheinung des göttlichen Bildes, in Ewigkeit also fortgehend. Als zusammenhangende eigene Freiheit erscheint es, also als Aufgabe, die ihr mittelbar bedingendes Glied der Identität haben muß: so, sage ich, erscheint das eigentliche Realbild. Ich glaube es zu verstehen. Aber es würde gut sein, eine Formel zu haben. Die

ewige Entwicklung der göttlichen Realität ist die Sichtbarkeit der ewigen Freiheit. In der Ewigkeit der Freiheit (ihrer Unerschöpflichkeit) liegt der nervus. Aber auch darin, indem die Freiheit, als wirklich, im Wirken in der That angeschaut werden muß. Dadurch theilt sich die Ansicht der Freiheit, und aus der Theilung entsteht die Continuität einer Unendlichkeit. — Kurz, es ist das Bild Gottes in der Form des ewigen Werdens aus sich selber, in welcher Formation es anschaulich ist. Diese Formel greift durch; sie setzt das Princip der ewigen Wirksamkeit. W. d. E. W. In wiefern es hier zur Sache gehört, bleibt dahin gestellt. Aus sich, absolut erschaffend aus Nichts. Das liegt in jenem Begriffe.

2) Die Sache scheint sogar tiefer genommen werden zu müssen, als bisher je. Es scheint in der doppelten Causalität ein allgemeines Gesetz ausgesprochen, das ich bei der Gelegenheit aufstellen möchte. a) Daß in beiden Fällen, der Anschauung des Willens und der des Leibes als des Werkzeuges, angeschaut wird Ein und dasselbe: das Leben, das erscheinende Ich, ist klar und bekannt. b) Es wird denn doch das eine höher gesetzt als andere, und dies zum Werkzeuge gemacht des andern. Hängt zusammen mit dem Obigen, was vielleicht bei Erörterung der Qualität am Bestimmtesten ausgesprochen worden: mit dem Stoffe der Gesetztheit. Die ganze Synthesis demnach liegt in der Analyse des Willens, was einen ganz andern Standpunkt der Wissenschaftslehre giebt.

Fortsetzung der Excerpte. »Recherches physiologiques sur l'homme dans l'etat de somnambulisme 1811.«

1) Comment peut-on provoquer le somnambulisme? 2) Quelle est la conduite, qu'on va tenir à l'égard des somnambules? Commencez d' abord par poser une main, ou toutes les deux sur l'endroit de son corps; ou il ressent de la douleur; ou s'il ne souffre pas, posez une main sur son estomac, et l'autre en opposition sur son dos (avec le désir de soulager et de guérir le malade). A le mettre en somnambulisme vous parvien-

drez souvent, lorsque, portant une main sur sa tête, et la faisant descendre doucement et graduellement sur ses yeux, vous l'y tiendrez quelques instans: votre regard doit aider vos gestes. —

S. 28. Mdme Lefèvre, ein Beispiel des zu großen Glaubens Puysegürs. Sie hat gesagt, daß sie nach einer gewissen Zeit nicht mehr in Somnambulismus fallen würde. Er versuchte es auch nicht, von ungefähr ward es, doch ohne clairvoyance.

S. 43. »Charactères du somnambulisme: 1) l'isolement, 2) concentration, 3) la mobilité magnétiques.« Seit zehn Jahren, daß P. magnetisire, habe er nicht Ein Beispiel, daß ein im Zustande des Magnetismus Befindlicher sich über sich selbst geirrt habe.

S. 59. Man solle sich den Indicationen der Magnetischen, so paradox sie seien, nicht widersetzen. Merkwürdige Beispiele davon.

S. 73. Kap. IV. Vergleichung des natürlichen Nachtwandels mit dem künstlichen. Aehnlichkeiten (mir bekannt: auch das Sehenkönnen, Alles bei geschlossenen Augen).

S. 48. Geschichte eines natürlichen Nachtwandlers zu Lambesc in Provence, 14 Stunden von Aix. Spricht in diesem Zustande mit den Fremden, ohne Rapport. Sieht in das Innere der Körper, z. B. den des Fremden: konnte die Mittel der Kur angeben, und hat sich selbst auf einem zwei Stunden entfernten Berge ein gewisses Kraut zu seiner Heilung geholt, wie er erst jetzt sich erinnert. Wundert sich über die ganz andere Unterhaltung, die ihm jetzt geboten wird. Puysegür selbst kennt einen, der nur mit seinem Meister redet und mit dem er selbst sich erst in Rapport setzen muß, um ihn berühren zu dürfen.

S. 90. Mr. Pinel, de l'institut de France, habe ein mémoire erhalten, nach welchem im Laufe einer langen und schweren Krankheit eine Jungfrau Nachtwandlerin geworden sei, in diesem Zustande von selbst von ihrer Krankheit gesprochen, und die Mittel der Heilung angesagt, lange ohne bemerkt zu werden. Endlich habe die Schwester die Aerzte gerufen: diese

haben nach ihren in dem Zustande gegebenen Verordnungen sie geheilt. Mr. Guéritaut, Apotheker zu Mès, kleine Stadt im Departement der Loire und Cher, habe dem Doctor Pinel den Bericht eingesandt. Weder die Kranke, noch ihre Schwester, noch alle die Akten unterschreibenden Zeugen hatten von dem Magnetismus eine Kunde gehabt.

Bericht eines ungenannten Arztes, der ein sehr ungläubiges und sich mocquirendes Fräulein in magnetischen Schlaf bringt. Sie giebt Auskunft über ihrer Mutter Krankheit, und die eigene.

S. 129. Sehr sonderbare Stelle über Locke, Condillac, seinen Gott-Glauben. Wie mag der Gedanke an Gott von einer Impression herkommen! Condillac schreibt im Schlafe 2 bis 3 Blätter seines Buches und findet im Erwachen dieselben erhaben. Ich möchte sie sehen!

Kap. 9. Merkwürdige Kur des Dachdeckers von Puysegür d. 29. December 1810 angefangen. Er fällt sehr bald in den Zustand und verordnet sich auf seine gequetschten Lenden Bähungen von Chali (Kamillen), Lavendel, Salbei. Chali sei nicht im December zu finden. Angestrengt erblickt er welche in einem großen Dornstrauch, »um die Hand nur so darauf zu legen,« auf einem Berge ¾ Stunden von seinem Wohnorte. Erwacht findet er die Sache, die zu finden eben so schwierig. Lavendel kennt er im Zustande des Wachens kaum. (Aehnliches Beispiel. Eine Somnambüle geht mit ihrem Patienten in diesem Zustande in das Wäldchen von Boulogne, um ein für seine Heilung nöthiges Kraut zu holen, dessen Namen sie nicht weiß.« »Haben denn die Pflanzen Namen?« erklärt sie sich: »die Menschen legen sie ihnen nur bei«).

Den 30. December. — P. führt ihm seinen kranken Sohn Franz zu: in Rapport mit ihm gesetzt, erkennt er ihn, ohne vorher von seiner Anwesenheit gewußt zu haben, giebt ihm, dem wenig fehlt, guten und durch den Erfolg bestätigten Rath. Führt ihn zum Beschlusse dem im Wachen gethanen Versprechen gemäß durch den bloßen Willen aus dem Schlosse, durch Thüre und Treppe den Park in's Dorf. Er knöpft sich unterweges die Weste zu, und findet es kalt. — Der früher nicht dort ge-

suchte Shali findet sich in Dornstrauche, sonst nirgends rund herum.

Es sei selten bei Personen von Geist, Erziehung, Weltkenntniß und Lectüre das Phänomen des Somnambulismus zu finden. Unter die Letztern gehöre Mlle L., alt 34 Jahr. Sie bekommt einen Ausfluß durch den Nabel einer Feuchtigkeit; die Aerzte können nicht helfen, sie nimmt ein Fontanell an den Arm; sucht endlich den Magnetismus. Eine andere Somnambüle, Namens Therese, sagt, sie werde, täglich magnetisirt, in einem Monate Somnambüle werden, schreibt im Voraus ihr Regime vor, und den Gebrauch magnetisirten Wassers. D. 18. Februar in die Kur genommen, d. 4. Mai spricht sie zuerst im Schlafe. Dictirt die 9. Mai bis auf die Minute bestimmten Angaben ihrer Krankheitserscheinungen auf den 23. Vom 24. an werde sie nicht mehr magnetisirt werden.

Bis dahin (zum 23.) verspricht sie, sich mit den Mitteln zu beschäftigen, um ihre Krise weniger schmerzhaft zu machen. — In der folgenden Sitzung giebt sie die 4 Krisen ganz genau an.

S. 169. Mlle L. hört alle Gegenwärtigen, ohne der Rapport-Setzungen zu bedürfen. Ist eine Ausnahme von der Regel.

D. 12. Mai dictirt sie, als die gefundenen Mittel für ihre Krankheit, eine Infusion zum Getränk am Tage des Paroxysmus, und ein Pflaster u. s. w.

D. 13. und folgende Tage verordnet sie sich Bäder, Molken u. s. w.

D. 17. Sie werde »hellsehender« sein nach ihrer Krise, also d. 23. Nachmittags und d. 24. (als dem angekündigten letzten Tag des Zustandes) und sodann das Regime, sowohl für ihre gänzliche Genesung, als für den Rest ihres Lebens geben. — Hört im hellsehenden Zustande Klavier, mit einem Vergnügen, dem im gewöhnlichen Zustande empfundenen unvergleichbar. Ein Paroxysmus, der Punkt 12 kommen sollte, kommt 28 Minuten eher, die Gründe, im Gebrauche der Mittel, werden angegeben. Er ist ½ zwei vorüber, wie angekündigt. Sie verordnet sich das Bett, weil ihre Poren so geöffnet seien, daß sie sich erkälten und enrhumiren könne »für's Leben«: speiset dar-

auf mit dem besten Appetit, und ist sehr lustig, spricht viel, fast zu viel. (Alles Zeichen zweideutiger Ueberreizung!)

In der Krise nach dem Paroxysmus befürchtet sie eine Brustentzündung. D. 24. bleibt sie von 9 Uhr Morgens bis 8 Uhr Abends im Zustande, spricht darin mit dem Magnetiseur.

Um 6 Uhr werde die angekündigte Revolution im Blute sein, dann werde sie hell sehen. So geschieht's, sie spricht ihm dann Muth ein. Die Revolution mache sich durch eine allgemeine und reichliche Ausdünstung. Plexus solaire; clairvoyance par lui? Nein, sie bleibt auch die Nacht in dem Zustande. Des andern Tages um 7 Uhr findet er sie noch darin; sie badet in diesem Zustande bis ¾ auf 9 Uhr. Dictirt dann ihr Testament für's übrige Leben, speist noch mit ihm, und nimmt einen rührenden Abschied. Sie werde ihn nicht mehr sehen: im Wachen sei es das nicht. So bezeugt sie auch des Nachmittags. Endlich ¼ auf 6 erweckt er sie, nachdem er sie erst ihre Thränen abtrocknen läßt. Ihr Schlaf hat 32 Stunden gedauert, in welchem Zustande sie alle Mahlzeiten gemacht, zu Bette gegangen, gebadet.

Denselben Abend d. 25. um 10 Uhr scheitern alle Versuche, sie in den Zustand zu bringen. — Puysegür setzt hinzu: er verschweige Aussprüche von ihr, die mit einer höhern Ordnung der Dinge zusammenhingen, und welche, selbst einfach erzählt, man lächerlich finden würde. Empfiehlt sehr die magnetisirten Bäume, angemessen dem Alter des Patienten; hohe Bäume, hartes Holz, stark bebuscht.

S. 341 sagt der Verfasser: ohne sie würde ihm den 21. August ein Schlagfluß den halben Unterleib gelähmt haben, und den 23. er todt gewesen sein, das sagt sie ihm voraus im März 1809.

S. 392. Consultation einer Somnambüle über einen abwesenden Kranken, vermittelst einiger ausgerissener Haare (besser als abgeschnittene), und einer, einige Tage am Halse getragenen Glasplatte. Agnes heilt ihn, und giebt Rechenschaft über Temperament, Gewohnheiten, Krankheit des jungen Menschen. Dieser kommt, auf ihn wirkt der Magnetiseur Nichts. Man be-

handelt ihn unter Aufsicht der Agnes, als diese aufhört, Somnambüle zu werden, unter der einer Andern, Marie Claude. Da P. durch Krankheit verhindert wird, wird die Mutter des jungen Menschen angewiesen, selbst jenes Mädchen zu magnetisiren. Diese will zu viel wissen, frägt zu viel, nach Marie Claude's Ausdruck, sie will die Heilung ihres Sohnes schnell, verwirrt den Instinkt. So geängstet giebt sie eine trügende Anzeige. P. verbietet, sich derselben weiter zu bedienen, und giebt der Mutter den Abschied.

Dies um die Schädlichkeit des Einflusses eines Magnetiseurs zu zeigen. — —

Alexandre Hébert, traité par Puysegur le 16. Juin. 1812. (Beispiel einer sehr zweideutigen magnetischen Krankheitsgeschichte).

Convulsionen, Weinen, ohne Evidenz des Zustandes nach der Genesung.

S. 13. Prophezeiht im magnetischen Schlafe, er werde erst in 8 Tagen um 4 Uhr einen Paroxysmus haben, und hat ihn gleich am andern Morgen. Wird durch die bloße Handauflegung des Magnetiseur in dem heftigsten Paroxysmus bekräftigt: étendu sur son lit, il sembloit s'y être endormi paisiblement: Petit à petit il sortit de sa stupeur etc. Sitôt qu'il s'en apperçut, il témoigna de la honte et d'un air timide il s'en fut à sa table reprendre le livre, qui l'avait précédemment occupé.

S. 30 ff. Die unruhige Nacht. Sehr verdächtig P. läßt sich zu viel aufbinden.

S. 40. Auch in der Sache scheint Malice zu sein.

S. 42. »Nicht schreiben, nicht auswendig lernen soll er.« Will Tischler werden.

S. 49. Er sei blind. 8 Tage werde er es bleiben: bei offenen Augen. Wir wollen sehen. Auch sagt er das ausser dem magnetischen Schlafe. Macht dann doch die Reise nach Paris. S. 34 ist auf der Reise lustig, interessirt sich für Alles, was er sieht. Er sieht also. Wie leicht ist dieser P. zu betrügen!

S. 68. Gall, erst in Rapport gesetzt, findet keinen Unterschied im Pulse des Magnetisirten.

Gänzlicher Mangel an Erinnerungsvermögen? Ist das immer so, daß er am anderen Tage seinen vorigen vergessen hat, wie war denn die frühere Begebenheit etwas Besonderes?

S. 79. Ist selbst der Mangel an Gedächtniß Verstellung, weil er nicht auswendig lernen will, und sich einbildet, daß man ihm das Gedächtniß mit dem Gehirn ausgerissen? Offenbar ist er eigensinnig und unartig.

Er redet über seine Krankheit, wie die bonne ihm darüber gesprochen haben mag. — Kurz, unkritische Beobachtung!

Jenes fluide universel! ob es nicht in mein System der Wissenschaftslehre eben als das letzte Objektive der Erscheinung, freilich als ein nothwendiges Noumen, in welchem sich jedoch Subjektives und Objektives, Denkendes und Gedachtes vereinigt, eingehen sollte? Es ist z. B. Einheit der Mannigfaltigkeit in der Bewegung der Wirksamkeit.

Ob der Magnetiseur durch seine Gewalt über den Magnetisirten nicht etwas Uebeles thun könne, gelöst durch die Somnambülen selbst. Er könne nicht: sie würden seinen bösen Sinn merken, übel werden, aufwachen. (Läßt sich wohl hören. Das Gefühl der Selbsterhaltung wird erwachen. Bestätigt durch neuere Bemerkungen).

Agnes Rémont, von den Folgen eines Falles auf den Kopf geheilt. Ueber die Kraft der Somnambülen, die Krankheiten Anderer zu entdecken, erklärt sie sich im magnetischen Zustande so: c'est une sensation véritable, que j'éprouve dans un endroit correspondant à la partie, qui souffre chez celui, que je touche; ma main va naturellement se porter à l'endroit de son mal.

So in Beziehung auf sich selbst erklärt dieselbe es für kein prévoir, sondern pressentir.

Die absolute Trennung beider Zustände habe P. ohne Ausnahme gefunden. Das alles sei nur im kranken Zustande. Dem Geheilten bliebe eine Zeitlang die Fähigkeit, in den Schlaf versetzt zu werden, nicht aber die Gabe der Weissagung.

Magnetisirtes Wasser sei dem Wassersüchtigen sehr gut: heilsamer noch als das Magnetisiren selbst.

S. 108. Gute Kritik des Mesmerischen und von ihm stammenden Verfahrens.

Gänzlich geheilt sei Keiner, der für Magnetismus empfänglich bleibe, besonders weil dieser verborgene Krankheiten enthülle und verfrühe. — Mittheilung der Ansteckungsstoffe an die magnetisirenden Kranken. Uebrigens haben P's Kranke sehr sonderbare Humoralpathologien, ganz gleichend seinen eigenen medicinischen Vorstellungen. —

Petetin médecin à Lyon *).

S. 225. Abenteuerliche Begebenheit zwischen Baron v. B. und seiner Richte. Zeuge Arzt Boissière zu Nantes. Der Onkel magnetisirt ohne seinen Willen, um zu spotten, seine nicht kranke Nichte. (Dies gegen die Analogie). Sie sieht ihn in seiner Abwesenheit zu Nantes, den Rock, den er anzieht, die Hindernisse, die er auf dem Wege hat, den Streit, den er bekommt, weiß gegen die Versicherung des allein erscheinenden Arztes, dessen ihr unbekannte Person sie auch beschrieben hat, daß der Onkel angekommen. Schreiber des Berichts Sogrettier, propriétaire à Nantes.

S. 310. Tardy de Montravel meldet aus Valence: eine Somnambüle befragt, ob sie über entfernte Kranke Rechenschaft geben könne, sagt, daß dies durch 8tägige Tragung eines Glases, welches der Kranke eben so lange auf der Herzgrube getragen, möglich sein werde. Die Duchesse v. B. schreibt indessen an Tardy, um ihn zu consultiren. Er läßt sie ein solches Glas tragen: der Graf v. B. überbringt es. Die Somnambüle, nachdem sie es getragen, sagt aus: die Duchesse habe Gift bekommen, habe so und so gekränkelt. Alles das bestätigt Graf B. aus den Berichten der Aerzte. Uebrigens fühlt die Somnambüle seit der Zeit dieselben Schmerzen welche die Duchesse

*) Petetin mémoire sur la découverte des phénomènes, que présentent la catalepsie et le somnambulisme, Lyon 1787.

fühlen soll. Die Geschichte ist hier zu Ende. Die Fortsetzung wäre zu wünschen. —

Extrait des Journaux d'un magnetiseur attaché à la société des amis réunis à Strasbourg. 1786.

Zuerst die Geschichte einer an gefährlichen Nervenleiden darniederliegenden Frau, die im höchsten Grade des Somnambulismus sich selbst verordnete und mit der größten Sicherheit sich aus den verwickeltsten Lagen half. Zweimal schon in völliger Agonie, wurde sie das eine Mal, als man sie schon verschieden glaubte, nur durch Einwirkung des Magnetismus, besonders durch Hauchen, in's Leben zurückgerufen.

S. 45. Ueber ihren Zustand in der Clairvoyance: dans l'état, où je suis, les sens extérieurs étant suspendus, occupée uniquement de moi, de mon bien-être, un sixième sens, que je sens me mettre en relation avec la nature entière, est dans toute sa force. — Un homme de génie devine la nature, à laquelle il tient plus immédiatement, que l'homme d'esprit. Moi je la vois, je la sens, et Vous ne me trouverez jamais en défaut etc.

Artig contrastirt in dieser Geschichte die innere Sicherheit des Kurplans und des Erfolges, wenn die Hellsehende ihn übernimmt, mit dem Hin- und Herschwanken und der stündlich veränderten Kurart der Herren Aerzte; und gerade je mehr herbeigerufen wurden, desto größer wurde das Schwanken jener und das Leiden der Patientin durch das stürmische Eingreifen und die widersprechenden Mittel.

Besonders waren ihre Selbstverordnungen an entscheidenden Tagen merkwürdig durch ihre Kühnheit und Kraft. Viermal in wenigen Stunden verordnete sie sich Aderlässe, wodurch sie 32 Unzen Blut verlor. Der Arzt, sagte sie, würde sie ohne Zweifel haben sterben lassen, weil er sich nicht getraut hätte, die einzig helfenden Mittel in dieser Ausdehnung anzuwenden. (S. 91.)

Zeugnisse von den häufigen Fällen, wo die Somnambülen durch den Magen die andern innern Theile des Leibes zu sehen

behaupteten und beschrieben (S. 67). — Ebenso konnte einem Tauben der Magnetiseur in der Krise sich auf das Leichteste verständlich machen. — Die hier behandelte Patientin war überall Auge (bewußte Perception der Aussenwelt), ebenso wie sie sich selbst durchsichtig war: »gleich einem Krystall,« wie sie sagte. (Eigentlich war das Selbstbewußtsein dieser sonst bewußtlosen Perceptionen des Aeussern, was sie jenes Auge nannte. Nicht ihr Zusammenhang mit der Aussenwelt war gesteigert, sondern das Bewußtsein desselben).

Eine epileptische und blödsinnige Frau durch eine magnetische Kur, in welcher sie die höchsten Grade des Hellsehens erreichte, völlig geheilt (S. 72). — Besonders bei Nervenleiden wird die magnetische Behandlung empfohlen: ebenso bei Steinbeschwerden, wo sie die Auflösung des Steins durch eigene Thätigkeit der Natur zur Folge hat. (Kann doch nur in gewissen Fällen Statt finden). Auch bei intermittirenden Fiebern früher oder im Anfange des Frostes, welcher dann wie durch Zauberei verschwinden soll. — L'effet du magnétisme est miraculeux dans les fièvres inflammatoires (?) — Auch in der Wassersucht, wo besonders magnetisirtes Wasser zu trinken verordnet wird. Nous avons plusieurs cures à citer (S. 73). — Il dissipe les tumeurs, des goîtres naissants, mêmes les ulcères avec le secours des plaques et bocaux de verre magnetisé (S. 74).

Ist diese Heilkraft gegründet, so ließe sich dies nur so denken, daß der Magnetismus, das organische Leben überhaupt steigernd und erhöhend, ihm Kraft giebt, eine Selbstheilung zu Stande zu bringen. Dies wäre freilich die einzig wahre Universalmedicin, diese Selbstheilung anzuregen: darin besteht auch die eigentliche Absicht der gewöhnlichen Heilkunst. Aber die Sicherheit und Kraft dieser Anregung, zugleich die jedesmalige Individualisirung derselben, für alle Krankheitsfälle scheint im einfach lebenserregenden Princip des Magnetismus nicht gegeben. »Gicht kann er nicht heilen.« Warum nicht, wenn er Schwären heilt? Begreiflicher: »auch bei Vergiftungen muß

Gegengift gereicht werden;« und »le magnetisme est nul dans les maladies vénériennes (S. 75).

Dieselbe Kranke las mit der Herzgrube, Stirne rc. Sie unterschied Alles in der tiefsten Finsterniß, was in einem entfernten Zimmer vorging (S. 99). Spiegel waren ihr unerträglich; was auch an andern Somnambülen beobachtet worden.

An mehr als 30 Schwangern sagte sie das Geschlecht der künftigen Geburt richtig voraus. — Sie verkündigte bei dem Anblick eines an der Lungenschwindsucht leidenden Mädchens sogleich ihren Tod, mit der Bitte, sie gleich zu entfernen; sie mache ihr Fieber. (Merkwürdig).

In einer Nacht, wo nach großer Hitze ein gewaltiges Gewitter sich entlud, was überhaupt auch sonst angreifend auf die Kranke wirkte, erwachte der Magnetiseur in seinem Zimmer, trat an das Fenster, und gedachte plötzlich an die hülflose Lage seiner Patientin, und wie wohlthätig jetzt für sie eine Krise sein würde, um während dessen die angreifende Gewalt des Gewitters nicht zu empfinden. Nach einer Stunde (um 2 Uhr Nachts) legt er sich nieder und entschläft. Des andern Tages sich zu ihr begebend hört er folgende Erzählung: Sie sei, als sie gerade der Beängstigung zu unterliegen geglaubt, plötzlich von einem Schauder befallen worden, und habe sich in der Krise und im höchsten Grade des Hellsehens befunden. Darin habe sie sein Zimmer und ihn selbst gesehen: und so beschreibt sie ihm Wort für Wort die Gedanken, welche er mit ihr beschäftigt gehegt habe. Dadurch sei sie so gestärkt worden, daß sie in der Krise mit der höchsten Ruhe das erhabene Schauspiel des Gewitters genießen konnte. — Endlich habe sie ihn gleichsam aus den Augen verloren; sie glaube, es sei 1/4 nach 2 Uhr gewesen, wo sich denn auch ihr Hellsehen verloren und ihre Convulsionen allmählich wieder eingestellt hätten. — Darauf gab sie ihm Mittel an, wie er sie, wenn es nöthig wäre, auch in der Entfernung zur Krise bringen könne (S. 132—31).

Daselbst wird auch das Talent eines Magnetiseur, des Chevalier de B. erwähnt, der Anfangs das Uebel seiner Kranken am eigenen Leibe empfindend, nach und nach durch Uebung und

Aufmerksamkeit es dahin gebracht habe, schon durch seine Hände den Sitz des Uebels zu fühlen. — Nachher behauptete er sogar, durch unmittelbaren Instinkt, durch inneres Gesicht (wie er sich ausdrückte), alle Affektionen des Körpers, mit dem er in Rapport stehe, sehen zu können. — Hier durch successive Uebung, durch Kunst: aber ähnliche Thatsachen erinnere ich mich von einem Manne gelesen zu haben, dem dies von der Natur verliehen war.

Geschichte der Kur eines im höchsten Grade an der Wassersucht leidenden Mannes, der dem Tode so nahe war, daß man ihm schon das viaticum gereicht hatte (S. 158), vollführt durch Herrn von Kinsling d'Esser. Die Kur dauerte vom 1. bis zum 29. September 1786. Besonders viel magnetisirtes Wasser wird getrunken und schon durch die zweite Behandlung werden günstige Krisen hervorgerufen. Er wird vollkommen hergestellt. Der Bericht der Kur ist von sechs Augenzeugen, angesehenen Männern der Gegend, unterschrieben.

Daß auch hier die Verstocktheit der Aerzte sich nicht überzeugen ließ, allerlei Gerüchte verbreitete, um das Faktum zu läugnen, versteht sich. Fünf bis sechsmal hieß es, der Kranke sei todt, sei nicht geheilt, werde sterben u. dgl., bis er endlich in Straßburg sich ein Jahr darauf meldete, um einen Taufschein zu seiner Verheirathung zu holen! —

Journal du traitement magnétique de Mlle N. par M. T. D. M. Londres 1786. Vol. I. II.

Préface S. 8. Erfahrung von dem vorzüglichen Hervortreten des einen oder andern Nerven oder Sinnes im Somnambulismus, während die andern Sinne normal bleiben, oder ganz unterdrückt sind. Einer, dessen Gesichtssinn sich gesteigert findet, sieht den magnetischen Strom als Licht. Ein anderer der beobachteten Kranken hört mit ungeheurer Intensität z. B. Trommelschlag, der erst nach einer Viertelstunde den andern zu Ohren kommt. Der dritte riecht, fühlt in ungeheurer Entfernung mit Lähmung der andern Sinnesfunctionen u. dgl.

Die Geschichte selbst betrifft ein Mädchen, das, nachdem schon 21 Monate die menses ausgeblieben, an Brustweh, Kopfschmerz, Husten, Abmagerung, und an allen Zeichen der Auszehrung litt, und von den Aerzten längst aufgegeben war. — Die gewöhnlichen Erscheinungen des Hellsehens, die genauen Vorausverkündigungen der Krisen und des ersten Erscheinens der Regeln für den 15. Mai, nachdem die Kur am 31. März begonnen hatte! — (Merkwürdiger Zwischenakt durch Abgehen eines großen Wurmes (g. taenia, sp. solium.), der ihr besonders durch sein Emporsteigen in den Schlund Beschwerden und Husten hervorgebracht habe. Sie beschreibt ihn deutlich nach seiner Lage, wie nach seiner Größe im Innern der Eingeweide, und verordnet sich dagegen mit Erfolg — Hanfsamen und die Schaale von bittern Orangen).

Diese gewahrte die magnetische Flüssigkeit, wie auch Andere, unter der Gestalt eines hellen, funkensprühenden Strahles, der sich in größter Schnelligkeit gegen die Magnetisirte bewegt. Ein stählerner Ring an der Hand verstärkte seine Intensität. Ebenso — was neu und merkwürdig — wenn man ein, auch zwei Vergrößerungsgläser (loupes) dazwischen applicirte und den Strahl sie passiren ließ. Er verbreitete sich im Glase und drang dann breiter hervor, war bei ungemein vermehrter Schnelligkeit nicht mehr so intensiv leuchtend. (Wäre durch Versuche an solchen, denen der magnetische Strahl überhaupt sichtbar wird, näher auszumitteln. Bisjetzt konnte jenes vermeintliche Leuchten nur als subjektiver Schein der Magnetisirten gelten. Sollte sich dagegen dieser „Strahl" den Gesetzen optischer Brechbarkeit fügen, so bekämen wir dadurch den Beweis einer gesetzmäßigen Objektivität seines Leuchtens, ein Licht im Lichte u. s. w., was höchst bedeutend).

S. 34. Die Magnetisirte, in's Freie geführt, behauptete, deutlich ein Fluidum zu sehen, was von der Sonne ausgehe, und mit großer Geschwindigkeit und hellleuchtend sich über die Erde verbreite. Das Fluidum der Erde erhebe sich langsamer, gleiche einem bläulichen Rauche: über dem Wasser und an feuchten Stellen behauptete sie dasselbe weit dichter zu sehen. Dabei kam ihr die Sonne gelber, als im gewöhnlichen Zustande vor. (Hier ist wohl kaum die Deutung auf magnetische Fluida richtig:

irrt sie sich nicht in ihrer Wahrnehmung, so mag sie ihr gesteigertes Sehvermögen die Exhalationen der Erde und das Sonnenlicht deutlicher haben erblicken lassen).

Die Bäume waren in eine dichte, bräunliche Atmosphäre eingewickelt, ihre Gipfel leuchteten durch die Blätter, und auf jedem Blatte, das noch aufzuspriessen begann, sah sie eine Flüssigkeit, die, ohne ein Funken zu sein, doch intensiver leuchtete. Magnetisirt, d. h. in einer gewissen Entfernung von oben herab gestrichen, schienen die Bäume in ihrem Dunste leuchtender zu werden. — Aus ausgestorbenen Bäumen kam kein Fluidum hervor. — Dann noch Beobachtungen eines Fernsehens u. s. w., die an sich nicht neu sind, und die nur in diesem Falle die besondere Intensität und die grössere Breite der Empfänglichkeit ihres Gesichtssinnes zeigen. —

Vol. II. Sie wird durch ihren Magnetiseur mit den Blattern angesteckt. Alle meinen, das Mädchen werde sterben, da sie kaum von der gefährlichsten Krankheit hergestellt sei, und unmöglich Kraft genug haben könne, dies neue Uebel zu überstehen. Ja einige Gegner des Magnetismus hofften, durch ihren Tod die ganze Kur in Vergessenheit bringen zu können, die schon Aufsehen zu machen und dem Magnetismus Ansehen zu verschaffen anfing. Auch hofften sie auf irgend eine Art dem Magnetismus die Schuld aufbürden zu können.

Sie wurde nun während des Ausbruchs der Blattern fortwährend magnetisirt, und befand sich, frei von allen Fieberbewegungen, höchst wohl. Im Gegentheil versicherte sie, während sie äusserlich von Blattern bedeckt und entstellt dalag, daß sie noch nicht so ein inneres Wohlsein empfunden habe. Der herbeigerufene Arzt fand nur so viel Fieber, als nöthig sei, um die Blattern herauszutreiben, und auch sonst ging die Sache den kürzesten und erwünschtesten Weg. Zu bemerken ist, daß sie seit dem 11. Mai ihrer Voraussage nach nicht mehr somnambul gewesen war.

Nachher mit einiger Anstrengung zum Somnambulismus gebracht, behauptete sie darin, daß sie nicht mehr so klar sehe, weil sie gesunder geworden sei. — Schon früher, im Anfange Mai, hatte sie in ihren Krisen vorausgesagt, daß sie am 10. Juli durch das Besteigen eines Pferdes einen gefährlichen Fall thun werde; doch waren ihr die nähern Umstände dieses an sich unwahrscheinlichen Ereignisses noch undeutlich. — Jetzt (am 10. Juni) stellte sich ihr die Sache wieder, doch unbestimmter vor, und bei aller Mühe konnte sie sich keine zusammenhangende Vorstellung davon bilden. Nur ein »Sturz vom Pferde« bildete sich ihr unwillkührlich vor; sie mußte, wie sie in ihrer Krise sagte, immer daran denken.

An demselben 10. Juni kamen ihre Regeln nicht; zufolge ihrer spätern Aussage, wegen der inzwischen eingetretenen Blattern und der schwächenden Lavements, die sie genommen. — Jetzt sagt sie sie auf den 28. Juni halb 11 Uhr Vormittags an. (Das Gewitter trägt bei, nach ihrer Behauptung, somnambul zu machen; so nicht nach Andern).

Am 19. Juni mußte der Magnetiseur sie verlassen und eine weitere Reise antreten. Er übertrug ihre Aufsicht drei zuverlässigen Frauen mit dem besondern Befehle, sie am 10. Juli nicht aus den Augen zu lassen, und sie an jedem Ausgehen zu verhindern. Er sagte ihnen jedoch von der Voraussagung der Kranken Nichts, so wie auch diese im gewöhnlichen Wachen Nichts davon wußte, sondern machte bloß die Bemerkung, daß jede Bewegung, besonders Reiten oder Fahren, ihr gefährlich sein werde. — Vom 24. Juni an Schwere des Kopfes, Beklemmung u. s. w., bis endlich am 28. Juni um 10 Uhr 40 Minuten die Regeln erschienen, und die Natur sich herstellte.

Am 9. Juli kam an die ziemlich Genesene die unerwartete Einladung von einer Verwandten auf's Land zu gehen. Die Kranke sagte freudig zu, und die Einladende versprach am andern Tage ein Pferd mit einem Bauern zu schicken, um sie zu ihr hinaus zu fördern. Dieser erscheint am andern Tage und die Kranke will gegen den Rath ihrer Mutter von einer unwiderstehlichen Neigung getrieben wirklich abreisen. Da ließ man sie zu den Damen bringen, denen sie anvertraut war, und diese schickten das Pferd wieder zurück. Statt dessen traten aber bei ihr gewaltige Beängstigungen ein, und weder ihre natürliche

Sanftmuth noch die Achtung vor dem Hause, in dem sie sich befand, konnten sie zurückhalten. Eine fürchterliche Unruhe trieb sie umher; immer wollte sie heraus, und ihre Wanderung auf's Land antreten. Gegen Abend legte sich dieser Zustand, und Morgens beim Erwachen befand sie sich sehr wohl, ohne die geringste Neigung, auf das Land zu gehen.

Auf einem Spaziergange magnetisirt ein Freund des Magnetiseurs, selbst unkundig des Magnetismus und bloß auf fremde Anweisung den Ast eines Baumes. Sie gehen weiter und begegnen der Somnambüle des Magnetiseurs, welche spazieren geht. Man führt sie absichtlich, ohne Etwas zu sagen, zum Baume. Bei seinem Anblick erschrickt sie, verbirgt den Kopf im Mantel, und sagt: der Baum glänze, er müsse magnetisirt sein. Man läugnet es; sie besteht darauf: endlich wird sie in Somnambulismus, und zeigt in diesem Zustande an, daß sie den Baum magnetisirt habe, und zwar nur unvollkommen, denn nur mit diesem Ast (auf den rechten zeigend) sei es geschehen. (Eine merkwürdige Erklärung, die auch auf viele andere, halberdichtete Aussagen Somnambuler Licht fallen läßt. Ihre richtige Wahrnehmung, daß der Baum magnetisirt sei, die sie sich doch nicht erklären konnte, sollten nun durch die Lüge unterstützt und den Andern glaublich gemacht werden, daß sie selbst es gethan habe. Deßhalb kann man bei allen solchen in die Freiheit und in's Selbstbewußtsein hineingreifenden Erscheinungen nicht scharf genug von einander absondern, was die reine Thatsache, Wahrnehmung, inneres Ergebniß ist, und was die geistige Reproduktion im Wiedererzählen Willkührliches und Unwahres dazumischt).

Sie behandelt ein Kind von 3 Jahren, das, als Folge der Blattern, Schwäche in den Gliedern und Stupidität mit Stummheit zurückbehalten hatte. Sie sagt aus, es habe sich eine Ablagerung von Pockenmaterie im Kopfe gebildet. Durch Kataplasmen auf den Kopf und andere Mittel heilte sie das Kind binnen 6 Wochen.

In ihren Krisen mit großer Wirkung Andere magnetisirend, stillt sie durch die bloße Kraft ihres Willens die gefährlichsten

Convulsionen, die sonst den angestrengten Bemühungen wachender Magnetiseurs nicht hatten weichen wollen (S. 77).

Bei einer andern Kranken fällt während ihrer Krise ein Möbel mit großem Geräusche zur Erde. Die Kranke beklagt sich darüber, wie über einen starken Schlag auf den Magen, der auch auf das Gehirn zurückgewirkt habe.

Eine Andere, Mlle N., heilt einen Officier, dem beim Aufheben einer Last ein Blutgefäß im Leibe gesprungen ward, innerhalb 6 Wochen durch Magnetismus, eine etwas nahrhafte Diät und ein Laxiermittel, um das geronnene Blut aus dem Leibe zu schaffen. Dieselbe heilt einen Chevalier d'A., dem sie als Grund seiner Krankheit, Magenbeschwerden, Magerkeit u. s. w., Leberverhärtungen anzeigt. Sie werden zertheilt durch Magnetismus. — Auf den Kopf ihm fühlend, sagt sie aus, daß er häufig an Kopfweh leide, doch früher noch mehr und stärker. Der Grund sei ein früherer, durch einen Fall entstandene Ablagerung im Kopfe. D'A. versichert mit dem größten Erstaunen, daß er vor mehr als 25 Jahren, in seinem 14. Jahre, an einem solchen Fall beinah gestorben wäre. —

S. 138. Note zu dem procés verbal, der diese Krankheitsgeschichte erzählt: On sera bien plus suspris, quand on saura, que cette jeune fille, honnête et de bonnes moeurs, mais simple et ignorante, excessivement timide, quand elle est éveillée, parle dans l'état de somnambulisme avec un ton de fermeté et d'assurance, également éloigné de l'arrogance, et de bassesse, n'hésitant jamais, et s'expliquant très clairement et très laconiquement: quand on saura, que cette fille dès choses aussi étonnantes et aussi vraies a plus de cinquante personnes, qui l'ont consultée comme moi, mais dont le plus grand nombre ont exigé le mystère. Note du Chev. d'A.

Um sich mit einem entfernten Kranken in Rapport zu setzen, verlangt sie (wie auch Andere) ein Glas, das derselbe einige Tage auf dem Magen getragen hat. — Die Somnambüle legt nun

ein solches auf, das eine entfernte Patientin geschickt hatte, ohne sie zu kennen, noch den Grund davon zu wissen. In ber Krise sagt sie, daß das Glas in der Zwischenzeit auch von einem Andern getragen worden sei. Als sie das rechte erhält, fängt sie nach einigen Tagen an, die Frau zu *sehen*: mais encore bien dans l'ombre! Endlich empfindet sie die analogen Schmerzen der Kranken in sich, dringt so in ihr Inneres, und vermag die Beschaffenheit und den Grund ihres Uebels anzugeben, — Vergiftung und ein großer Schreck, der die Kraft des Giftes erst entwickelte. Es bestätigte sich Alles, auch waren die Mittel von vollkommener Wirksamkeit.

Bei Lectüre des *Mesmerischen* Werkes. — »Die Richtung des Magnets.« So richtet sich ja die Erde selbst auf sich ruhend. Es scheint eine Ansicht hervorzugehen, die ich realisiren muß! Die Richtung der Magnetnadel ist das Bild der Axe. Es scheint, durch das Bestreichen wird die Nadel nur frei von fremder Anziehung und hingegeben ihrer eigenen Tendenz, d. i. der allgemeinen Anziehung. Wende dies an auf die Himmelskörper.

S. 226 will er die Anziehungskraft erklären. Durch eine Flüssigkeit, ein Fluidum!! Wie erklärt sich denn ihre Continuität? Er will darum bloß das Starre verbinden.

»Die dem Magnet ähnliche Eigenschaft der Polarität!« — Was ist die Axe z. B. des Erdballs? Antwort: die Anziehungs-Linie des Universums. Die Polarität ist etwas Höheres: allgemeine Anziehung = Einheit der Mannigfaltigkeit; Absolutheit beider und Unabtrennlichkeit. Aus dem absoluten Sein folgt es; dies ist bedeutend.

S. 295. »Alle Handlungen sind Resultate der Empfindungen!!!« ibid. Innerer Sinn, welcher mit dem Ganzen des Universums in Beziehung ist, und der als eine Ausdehnung des

Sehvermögens betrachtet werden könne: »Organe, um *Empfindungen* aufzunehmen!!!«

S. 296. »Mittels eines *innern* Organs vom Wesen afficirt werden« u. s. f. »Das *Organ*, durch welches wir mit dem ganzen Universo in Beziehung sind.« Was kann das Alles heißen? hat er ein Ganzes ohne Theile? — Möglichkeit einer »dunkeln Empfindung des Zukünftigen.« Alles dies ist sehr verworren. Aus diesem innern Sinn will er eben den kritischen Schlaf erklären.

S. 298. »Wir wachen nur, um zu schlafen!!!« Ueber die geistige und freie Thätigkeit im Zustande des Schlafes. Es scheint mir da einen Unterschied zu geben, den ich gern recht fassen möchte. Ich sage, das ist nicht das Ich, sondern die allgemeine Kraft: dieselbe, die in aller Genialität wirkt: es ist keine eigentliche Freiheit. — Was nenne ich nun Freiheit und Besonnenheit? Ich denke, das Zweckbegriff Habende: wo darum Begriff, Maaßstab der Thätigkeit ist. 1) Dies gäbe ein unendliches Fortgehen: die Ichheit hat darum auch ihre Gränze: ich weiß nicht, ob ich dies je in's Reine gebracht habe. 2) Dies zur Erläuterung: es kann auch im Zustande des Somnambulismus ein Wille erscheinen, und das Verhältniß dieses Willens zur realen Kraft als Grund. — So ist die Sache: es fragt sich, ob es ein unsichtbarer Grund dieser Wirksamkeit ausser dem Ich sei, d. i. eine reale Kraft, *die sich nicht selbst anschaut*? Folgendes darum sind die ganz deutlichen Resultate: die absolute Erscheinung ist Realität, Objektivität, d. i. *Grund*. (Als absolut *Objektives* ist der Grund zu setzen; durchaus nicht das Begründete. Dieser Grund, schlechthin als solcher, tritt nun entweder in's Bewußtsein; dann nimmt er an die Form des Ich und der Individualität: oder er tritt nicht *als* solcher in's Bewußtsein, sondern nur in seinem Resultate: dann fehlt es an Freiheit). Das Letztere, selbst wenn es in einem Wollen und Vollbringen vorgestellt wird, ist Somnambulismus. *Der sinnliche Mensch ist nach mir im Somnambulismus*. Und ich habe nur diesen von dem speciellern zu unterscheiden. Der Unterschied ist etwa der: der erste erscheint in

der objektiven Allgemeingültigkeit als *wachend*; der andere in derselben Allgemeingültigkeit als *schlafend*. Das wahre Wachen ist das Leben in Gott, das Freisein in ihm, alles Andere ist Schlaf und Traum. Die obige Frage möchte dadurch mit gelöst sein. Jetzt dürfte es gut sein, dies näher noch zu erklären. (In welcher schrecklichen Verwirrung *Mesmer* und *Wolfart* sind, ist nun klar!) Ohne Zweifel ist die Kraft der Somnambulisten ausser der Regel; gleichsam in einer *Vorwelt*; einer diese Welt schaffenden Welt: — dies dürfte die leichtesten Aufschlüsse geben: — eben in der Welt der Gründe und Gestaltungen. Wie dies möglich sei, ist freilich eine größere Frage. — Der erste Punkt ist übrigens längst im Reinen gewesen, die Ichheit ist bloß *formales* Princip, durchaus, und niemals qualitatives.

Nachholung. Was ist der Magnetismus der Erde? 1) Warum muß durchaus im Flusse ein Gediegenes sein, ein *Atom*? Antwort: den Fluß construiren kann ich nur an einem Festen, dasselbe Bleibenden im Wandel seines Ortes; dieses Feste ist nun selbst ein mannigfaltiges Gediegenes. Daher *die* Atome, und dies sind sie; Constructionsmittel der Bewegung, wie sie denn auch als solche genommen werden. 2) Auch *innerhalb* des Festen und Stehenden muß die Bewegung construirt werden. Ist unmittelbar klar. Dies Grundanschauung aller Bewegung, und ohne diese beiden Bedingungen ist sie gar nicht. 3) Nun Ruhe: Anziehung. Das Universum ist voll. Es ist Eins, und ein Mannigfaltiges zugleich. Die Axe ist, wodurch die sich bewegende Kugel im Universum in sich selbst *ruht*. Es mag sein, daß alles Selbstständige seine Bewegung haben muß, die bei dem Körper, welcher Kugel ist, Rotation wird um seine Axe. — Das Universum ist auch eine Kugel. Sie hat einen Mittelpunkt. Es ist ohne Zweifel zu construiren als ein Fließendes, d. i. als ein solches, in welchem Bewegung *möglich* ist. Es selbst ist die absolute Ruhe, man möchte sagen *Leerheit*. (Ob hier nicht Mißverständnisse liegen. Es wäre eben der zusammenhängende *leere Raum*; bloß mit der Eigenschaft

der Attraction). Hier sind neue Anstöße; dies sollte gut geprüft werden.

S. 251. »*Ohne Sprache zu denken.*« Da deutet er etwas sehr Hohes an, die Construction. Sein Eifer aber gegen das Substantiiren der Begriffe ist gemein. »Keine Substanz, als eine organisirte Materie zu denken!« Hier ist das πρῶτον ψεῦδος.

Seine Lehre sei »das System vom wechselseitigen Einflusse der Wesen oder vom Organismus der Natur.« 1) Das denken Andere wohl auch. 2) Wie denke ich mir's? Jedes bestimmt Alles (dadurch ist eben nicht viel gewonnen), ich werde ja sehen. Ich will ihm folgen.

S. 256. »Grundprincipien der Natur sind die Gesetze der Bewegung in dem uns noch unbekannten Theile der unsichtbaren Welt, besonders das *Triebwerk* der Eigenschaften der Körper, als Schwere (!), Elasticität, Cohäsion.« Sehr schief ausgedrückt!

(Bei dieser Gelegenheit über die W.-L. selbst: diese endigt sich in ein durchaus Intelligibles, d. i. in ein solches, das ist, nur weil construirt wird: wie ist nun dies doch der Grund des Wirklichen, der Anschauung? Antwort: weil eben intelligirt werden muß. Was ist nun das Letzte? ein Wille Gottes, denke ich, ein rein Geistiges).

»Somnambulismus-Entwicklung gewisser Krankheiten durch einen convulsivischen *Traum*!!« Greife ich mir da vor. Er nimmt an einen (sechsten) Sinn für das *Ganze* der Natur. Das Ganze (*Allgemeine*) sind denn doch nur ihre Gesetze. Diese sind aus dem absoluten Denken, mithin Bestimmung (Fixirung) der freien Construction. (Ich nehme freilich an, daß dieses Vermögen der Construction schlechthin bestimmt sei: dies brauche ich jedoch dem Empiriker nicht aufzubinden). Ich erkläre den Somnambulismus gerade so, nur auf meine Weise. »*Traum*;« sehr gut, es ist das Wesen der Träume, daß sie leer sind der Realität, d. i. gemeingültiger Anschauungen: (das einzige Kriterium? Wie kommt doch z. B. dies Buch, das aus

keinem Naturgesetze sich entwickelte, in unsere gemeinsame Anschauung?) Der Traum aber warum trifft er mit der Realität zusammen, so sehr, daß er ihre Gründe angiebt, und der Freiheit Regeln, um sie zu berichten? »Alle Nüancen einer Abwesenheit des Geistes gehören zu dieser Krise des-Somnambulismus.« 1) Was heißt es? bei mir, Mangel der Freiheit, Hingegebenheit an die Gemeinkraft; — so verhält sich auch gewissermaaßen selbst das Wirken, so wie das sinnliche Wahrnehmen. (Was ist Wahnsinn?) — 2) Ist's wahr? Ich kann es ihm gelten lassen; er hat das Recht, seine Sphäre zu bestimmen. Wie ist nun davon verschieden die Sinnlichkeit überhaupt, (das Wirken und Wahrnehmen) und der Wahnsinn? auch die Begeisterung? 1) Die Sinnlichkeit überhaupt ist Bestimmung des Ganzen der Erscheinung; darin ist absolut fixirt der subjektive Sinn der Ganzheit. 2) Der Wahnsinn ist Verwechselung des Individuellen mit dem Allgemeinen; habe ich schon einst erklärt. 3) Dagegen bezieht Begeisterung, vielleicht auch Somnambulismus, wenigstens in seinen höchsten Erscheinungen, sich allerdings auf ein Gesetz des Allgemeinen. Es ist das Eintreten dieses allgemein Geistigen, als des schlechthin Realen, in die Individualität, ihre subjektive Freiheit suspendirend. — »Wahnsinn, Epilepsie, der größte Theil der convulsivischen Krankheiten sei Ausartung jener (an sich wohlthätigen) Krise des Somnambulismus.« — Hier wird erklärt, was Puysegür darüber anführt. Den Wahnsinn habe ich anders charakterisirt. Das Gemeinsame aller Zustände ist die Gefangenheit der Freiheit. Der Wahnsinn besteht nicht darin, daß man Visionen hat, individuelle, sondern daß man sie von der Allgemeingültigkeit, an der man doch Theil hat, nicht unterscheidet. Der Somnambulismus setzt so eine nicht. Sodann hat seine Vision allerdings Beziehung auf das Allgemeingültige und enthält ihr Gesetz. Wie convulsivische Krankheiten damit zusammenhangen können, darüber muß ich seine Erklärung erwarten.

S. 263. »Der Magnetismus ist ein direct auf die Nerven wirkendes Heilmittel.« Es ist der Mühe werth, die Voraussetzungen hierbei näher zu erklären. — Wie die Axe Nichts ist, denn die Regel der Bewegung in der Ruhe, eine geometrische, bloß denkbare Linie; so ist in einem organischen Leibe ein Mittelpunkt der Bildung anzunehmen. (Darauf dürfte es ankommen. Dies dürfte auch die nicht so vornehm zu behandelnde Frage vom Sitze der Seele sein). Es fragt sich nun, ob Punkt (wie ich ja bei der Erde auch möchte) oder Linie, Axe; wie ich erst jetzt darauf gekommen bin. Wenn du denkst, daß es sich aus der allgemeinen Bildungskraft bildet, allerdings ein Grund-Punkt der Gestaltung. Dies ist's! —

»Als ein Alles belebendes Princip.« So? Weiter Nichts? — Zwar Materie, »jedoch keine wägbare Substanz.« 1) Materie: ist das wahr? Zur Anschaulichkeit der Construction der Sichgestaltung, für objektive Anschauung, muß ich allerdings ein Gestaltloses setzen, das da im Raum ist. (Gestaltlos, d. i. alle Theile sind sich gleich). »Nicht wägbar.« — Was ist Schwere? dies habe ich ja wohl ehemals erklärt: die empirische ist gehemmter Trieb zur Bewegung. — Ich habe ehemals die Schwere aus der Continuität ableiten und mit derselben so ziemlich als Eins setzen wollen. Ich bekomme sodann eine nicht ausgeführte Untersuchung über das Starre und Flüssige. (Eben darin mag ich geirrt haben). Ich erinnere mich, daß ich der Materie (grob vielleicht dazu setzend) die Undurchdringlichkeit zugeschrieben habe. — Halt! Es ergiebt sich da eine merkwürdige Parallele mit dem Willen. Die Kraft, die eines Willens bedarf, hat zum Gegensatze die grobe Materie; die des Willens ist ohne Zweifel die feine, aus der im Gegensatze beide, die principliche menschliche, und die principiatliche der Naturmaterie gebildet werden. Hier gehen die Lichter auf. Dies künftig weiter auseinander zu setzen.

S. 264. Die Einmischung der »Astrologie« — dient doch bloß dazu, um mit der Erde und ihrem System nicht abzuschließen; um eben in das zwischen den Himmelskörpern liegende und sie verbindende Element hineinzukommen.

»Die Verbindung kann in nichts Anderem, als in der wech-

selseitigen Einströmung eines subtilen Fluidums bestehen.« Dies ordentlich geprüft! Zum *Halten* in der Anziehung ist Ruhe hinlänglich, kräftige *in der Anziehung*. Die Sache ist bedeutend. Es scheint, es wird hier in aller Stille ein *Dualismus* vorausgesetzt. Die gediegene Materie soll eben nicht aus jenem allgemeinen Agens bestehen. Dies ist faktisch wahr. Im Intelligiren muß sie aber immer daraus abzuleiten sein. Dieser Satz stehe darum fest. Wie Alles *Eins*, so auch Alles *aus* Einem. *Ein-* und *Ausströmung* wäre darum *Bindung* und *Befreiung*; nur im Bilden könnte davon die Rede sein. Ich muß aber da gleich tiefer. Was heißt Bilden und Gestalten aus der *Gestaltlosigkeit* heraus? In der Gestaltung liegt eine Gränze in dem Ganzen, eine Abgeschiedenheit. Dies mag den ersten Charakter der Festigkeit ausmachen. Die ganze Aufgabe, die ich hier bearbeite, ist eine eigentliche, wahre *Dynamik*: *Gestalt* zu reduciren auf *Kraft*. Dies eben ist der Unterschied eines idealistischen Natursystems, daß es *dynamisch* sei, d. i. daß die Einheit eigentlich *Regel*, ideelles Princip sei, was sogleich auf das Denken weist. Jene Gränze müßte *abhalten* das noch Gestaltlose, Flüssige, eine Kraft des *Widerstandes* haben, wodurch das denn doch Einströmen in der Fortbildung anders bestimmt werden müßte. (Da ist der wichtige Punkt der materiellen *Kraftbewegung*: eine der Materie von Ewigkeit eingepflanzte Bewegung wird da eben geläugnet). Halt: dies gleich mitgenommen. *Eindringen* ist von nun an nicht mehr bloßes *Raumerfüllen*. In den erfüllten Raum kann sie *unmodificirt* gar nicht eindringen: um einzudringen, muß sie sich modificiren. Gut; also eigentlich sich absondern von sich selbst, und sich in sich selbst *begränzen*. Es scheint, ich bedarf dazu der *Qualität*: (absolut, d. i. ihrem Gesetze nach *unconstruirbar*, mag diese Qualification immer sein). Aber *Freiheit*, welche in der Naturkraft ist, d. i. Freiheit mit dem *Gesetze* schlechthin synthetisirt. (Der Charakter des Dogmatischen oder Idealistischen besteht darin, *Alles aus der Synthesis des Gesetzes und der Freiheit abzuleiten*). Nun soll ferner »die Aus- und Einströmung sichtbar sein an dem Magnete« Was meint er damit? Ein äusseres, die Welt umfließend Fluidum, welches der bewegten Magnetnadel jedesmal die Richtung giebt. Was die gestörte Richtung herstellt, ist die Attractionskraft des Ganzen. Dies ist *Gesetz*, kein Fluidum. Innerhalb eines Fluidum mag es sich begeben. Dies ist aber die Eigenschaft der Magnetnadel, daß sie in die Attraction des ganzen Erdballs fällt. Da muß sie erst frei sein von einzelner Attraction. Eine auf den Tisch gelegte Magnetnadel nimmt nicht an die Richtung. Das Bestreichen ist das *Isoliren* für andere Anziehung.

S. 265. »Auf die Weise lassen sich in der Folge alle Erscheinungen des Anziehens und der Schwere in der Natur erklären.« 1) Ich selbst muß mich noch fester sezen im Begriff der Cohäsion und relativen Schwere. 2) *Mesmer's* Meinung verstehen. Ad 1. Ich kann sagen, eine solche organische Gestalt wird durch das Ganze des bildenden Elements an seiner bestimmten Stelle gehalten. Es umgiebt sie gleichsam eine Atmosphäre der Bildung; die im ganzen Raume steht an ihrer Stelle, da ja das ganze Fluidum wieder in Wechselwirkung mit sich selbst steht. (Der Ort und die Attraction im Raume geht selbst erst aus der Bildungskraft hervor, und ist ihre bloße Form. So muß es in einem dynamischen und idealistischen Systeme allerdings sein). Nun habe ich ehemals von vi centrifuga und centripetali geredet! Ich kann doch nicht anders, als dem freien Elemente zuschreiben das Streben, zu zerfließen, indem es nur durch das Gesetz gehalten wird. Jenes Streben giebt vim centrifugam. Das Gesetz centripetalem. Die vis centrifuga ist nicht das Bestreben, sich überhaupt weiter zu entfernen, sondern das Bestreben, überhaupt sich auszudehnen und zu zerfließen. In Richtigkeit kommt dies nur durch Rücksicht auf die freie Kraft des Willens. Diese nun endlich in Ordnung. Es ist keine bloß organisirende Kraft oder Gesetz, sondern sie setzt diese voraus und steht darüber. Es ist eine Kraft nach *Begriffen*, d. i. nach einem Gesetze, wozu sich die Kraft frei verhält. Dies ist sehr bedeutend. Nur durch die vom Gesetze freie

Kraft tritt überhaupt erst das Bild des Gesetzes, auch in Beziehung auf die Natur ein, in welcher ausserdem vom Gesetze gar nicht geredet werden könnte. Eine solche Kraft muß nun gegeben sein, als das letzte Produkt der Natur, oder eigentlich umgekehrt, als Urgrund der Natur. Sie ist nur durch den höhern Begriff zu bestimmen, d. h. sie bestimmt sich selbst darnach. Dies ist das höhere teleologische Princip, die innere Zweckmäßigkeit in der Natur. Nun giebt es noch ein anderes Wirken im Ertödten der Naturkraft. Was ist der natürliche Tod, wo doch die Auflösung unmittelbar nicht erfolgt? Durch den Tod ist abgeschlossen und verschlossen das Todte gegen die Bildungskraft: es steht noch bloß die todte Regel da. Dies ist der Unterschied des Lebendigen und des Todten. (Mesmer wirkt dahin, wenn er vom Leben spricht). Nun aber ginge ferner an der Proceß der Auflösung. Nun war Auflösung auch im Leben. Wie sind diese beiden Auflösungsweisen verschieden? Die erste ist durch die individuelle Bildung selbst begründet. Also durch ein bestimmtes Gesetz, welches das Urelement hat; die letztere nicht durch ein solches bestimmtes Gesetz, sondern nur durch ihr Wesensgesetz der Freiheit überhaupt. Nur das im Werden Begriffene lebt; das Fertige wird aus dem Umkreise des Lebens ausgetrieben. Das Lebendige lebt darum durch und durch. Im Todten dagegen ist dies Ausstoßen des Fertigen durch Fortbilden nicht mehr. Es ist zum Produkt erloschen; es ist darum durch und durch todt. Doch ist es Ausschließung des Lebens-Elementes, und darum Raumfüllung; wozu allein in dem Wirken der Menschen das Todte gebraucht wird. — Es ist eben darum zu thun, einen gegen diese universale Einwirkung des Naturlebens geschlossenen Kreis zu haben. Organischer Mittelpunkt; höherer Mittelpunkt der Freiheit, — Individualität.

Also dies würde allerdings leiten auf den eigentlichen Bestandtheil der menschlichen und auch thierischen Kraft. — Eine Indifferenz für den Ort. Ein Nichtgehaltensein durch die allgemeine Attraction (in hiatum). Daher die freie Bewegung; dies mag bedeutend werden! — Die Kraft wäre die, die Atmosphäre zu trennen. Es gäbe eine Ordnung derselben durch das bloße Naturgesetz; eine andere durch die Freiheit; diese Ordnung die der Zweckmäßigkeit. Die erste widersteht; daher Schwerkraft und die allgemeine Cohäsion. Doch bleibt Alles in der Ordnung der Freiheit, denn die Natur ist zweckmäßig. Alle eigene Bewegung in der Natur beruht auf der Wiederherstellung der Natur-Ordnung, wenn die Bedingung der menschlichen Ordnung wegfällt. — Durch jene erste Ordnung wäre durchaus Ruhe im Universo, gar keine individuelle Bewegung. Die Atmosphären *) mögen indeß ihre gegenseitige Bedingtheit haben. Durch die Ordnung der Freiheit entsteht eine ganz andere Anziehung. Die Herstellung in der ersten Naturordnung, zur Auflösung. Worin dies begründet sei, ist ganz leicht zu ermessen. Nur das ist die Frage: was ist die Vermittlung? Antwort: das Unterworfensein der Naturordnung unter die der Zweckmäßigkeit. Innerhalb der Erdatmosphäre muß der Mensch bleiben, inwiefern er wirkt und fertig da ist: aber in Beziehung auf seine Bildung mag er wohl mit der Sonnenatmosphäre in Wechselverbindung stehen. So könnte Mesmer in Beziehung auf den Accent, den er den Sternen giebt, wohl Recht haben).

Im Menschen ist auch das Zurückgehen des Himmels auf sich selbst eben die Freiheit und Aussonderung von sich. Wenn er nicht frei wäre, so könnte er nicht bilden nach den bekannten Gesetzen. So allein erkennt er die Weltgestaltung aus den Principien. (Ich komme da auf eine Physicirung des Idealismus). Also in ihm läge das Gesetz des Universums (in aller Ewigkeit: und sein Dasein ist bloß eine Steigerung, in Bewußtsein Fassen desselben. Dies macht den ganzen Gedanken des Idealismus klarer).

---

*) Wie sich aus dem Zusammenhange ergiebt, bedeutet dies Wort hier Wirkungssphäre, besonders der Weltkörper und auch der einzelnen individuellen Existenzen.

Anmerk. des Herausgebers.

Dies ist der *Grundgedanke*, der hier in einer besondern *Beziehung* anzuwenden ist. Welches Gesetz ist der Mensch in seiner Wirksamkeit? Dies ist die Frage. Ich kann auf diesem Wege kaum durch, überhaupt umgiebt mich Dunkel.

Anders. — Alle Ruhe im zweiten Sinne läuft hinaus auf *Abgeschlossenheit* der Bildung innerhalb des *Umkreises* der Bildung, d. i. Drinnensein, ohne darein zu gehören. — Drinnen *sein*, ohne durch das Leben desselben *ergriffen* zu werden. Dies ist 1) die Unterscheidung, die ich oben nicht scharf ausdrücken konnte; 2) ist nun der Mensch gerade dies für die Erdatmosphäre. Ein *Drinnensein*, ohne darin zu verfließen, um des Abflusses eines höheren Lebens in ihm willen. Der Bildungsfluß, in dem *er* steht, ist in dem Raume, in welchem er sich befindet, gar nicht. *Drin* sein: was heißt das? Ich muß eine Ruhe und Bildungslosigkeit annehmen: (ohne Zweifel desselben, das auch bewegt ist). Alle Bewegung ist in der Ruhe, diese Ruhe ist für alle Construction durchaus festgesetzt.

(Den 24sten. Wieder hinein, so gut als möglich). *Drinnen* sein, ohne durch das Leben desselben ergriffen zu werden? Gleich die Schwierigkeit gefaßt: der *Strom* des Lebens postulirt auch seine Stetigkeit. Es kann darum Nichts lebendig sein, das nicht mit seinem Lebensstrome zusammenhange. Das führt nun auf eine vorige Untersuchung, die parador scheint, in der aber leicht der tiefste Aufschluß liegen möchte. Es ist stetig in Einem Sinne, dem etwa der *Ruhe*, nicht stetig in einem andern, dem des *Lebens*. Eine solche Unterscheidung allerdings muß ich durchsetzen: das erstere mag auch allein die *Bewegung*, das letztere die *Bildung* bedeuten. Die menschliche Wirksamkeit ist gewissermaaßen eine solche, die Naturstetigkeit unterbrechende, einem höhern Lebensflusse angehörige, wie oben gesagt, weil sie die Kraft hat, die Bildungsatmosphäre der Erde zu verrücken. Sie wird eben durch die Bildungssphäre der Erde nicht gehalten, ist *neutral* gegen sie: darum lediglich ein Ausgangspunkt der Bewegung. — Darauf eben kommt es mir an!

Was ist bloße Bewegung? 1) Nichtbildung und Abgeschlossenheit für die Bildung. In diesem Systeme wird Alles betrachtet als starr in seiner Oberfläche. Es ist eben das System der Abgeschlossenheit, das ich da erklärt habe. Innerhalb dieses Raumes nur *solche* Materie. — Sehr gut; dabei nun bleibt es: d. h. der Körper ist starr. — Ob nun seine Bildungssphäre ihn unmittelbar berühre, oder nicht, davon ist hier nicht die Rede. — Dieser also angefüllte Raum wird bewegt. Was heißt dies und was setzt es voraus? 2) Sodann scheint eben ein menschlicher oder thierischer Körper in sich selbst seine *Bildungskraft* zu haben, d. h. der Keim ist gar nicht von der Erde, sondern aus einer höheren Region; auf der Erde und innerhalb ihres Umkreises entwickelt er sich nur. So ist eben in ihm eigenes *Anziehen* und *Abstoßen*; nun aber besonders ein freies. 3) Es fragt sich, wie muß das Verhältniß sein, um der Freiheit des *Begriffes* Platz zu lassen? indem sich ein Verhältniß denken läßt, als da ist das der Pflanzen, welches keine Freiheit und keinen Begriff zuläßt. Diese Untersuchung möchte gänzlich neu sein. Die Physik hat nie höher, als bis zur Mechanik sich erhoben. Es bedarf ein ganz neues geistiges Princip der Dynamik, vereint mit der Vorstellung: alles dieses sind nur *Vorbereitungen*. Es ist an sich sehr deutlich: mit dem *Gesetze*, dem Principe, muß die Welt anfangen, nicht mit dem gediegenen Sein: dies ist das Wesen des Idealismus; darum bleibt bei den Nichtidealisten Vorstellung und Bild stets eine occulte Qualität. — Das Ich nun *ist*, in wie weit es ist, das Princip selbst, und ausser ihm ist es nicht. In Beziehung auf die Bewegung wäre es nun eine *Bewegkraft*, gegen den Zusammenhang, welche Bewegkraft *nur in ihm* ist, und gar nicht ausser ihm. Ist das nicht die obige Ansicht auf andere Weise? Sie führt nicht so weit, als ich rechnete. ad 1. Der so erfüllte Raum wird bewegt; durch Freiheit nämlich. Setzt einen *leeren* Raum, in absoluter Ruhe, als die *Sphäre* der Kraft. Hauptcharakter ist hier *Ruhe*, und durchaus kein Widerstand; — absolute *Durchflüssigkeit* (Durchsichtigkeit gleichsam, was an Licht erinnert). Dieser Begriff erst in Ordnung,

ehe ich die Bewegung und die Ruhe darin (das Beharren) untersuche. Ueberhaupt scheint der Begriff der Bewegung, wegen des bekannten Widerspruches dagegen noch gar nicht im Reinen zu sein. (Hier in der That liegen die Schwierigkeiten).

Leerer Raum: mit dem Hauptcharakter der Ruhe. Es scheint, er ist ideale Mannigfaltigkeit, ohne alle Qualität, die bloße Setzbarkeit eines Mannigfaltigen. — Es ist die Ständigkeit des Ortes für den Gedanken. Dies ist's, und darüber inquirire und bringe es zu einer festen Ansicht. In dieser Sphäre ist jeder Ort schlechthin unveränderlich; indem sie durchaus zu aller Ortbestimmung dient. In ihm ist alle Bewegung, er selbst aber und seine Theile bewegen sich nicht. — Es ist ohne allen Zweifel eine Construction. Es kommt nur an auf die Regeln derselben. (Construiren thut es Jeder, aber der Weise sich bewußt zu werden, ist nicht Jedermanns Ding). Es ist das absolute Anhalten der Construction des Mannigfaltigen überhaupt. Das Nebeneinander: — der bloße Ort, das reine Verhältniß, ohne ein Sichverhaltendes. Darauf, auf die Abgezogenheit kommt es eben an. Es ist nicht eigentlich eine Construction, sondern nur die Weise eines Construirens: Gesetz: im gewöhnlichen Verfahren bemerkt man es gar nicht, sondern verfährt darnach. Dies hilft Etwas. Nur sind Irrthümer, die ich berichtigen muß. Ich glaube sogar, ich habe stets in einem Widerspruche mich befunden gegen Kant, der gegen mich Recht behält. Alles Setzen nämlich, Ausdehnen u. s. f. setzt nicht den Raum, sondern es setzt ihn voraus. Die Einzelnheiten, die da ausgedehnt werden, sind nicht Theile des Raumes, denn sie sind ja im Raume ausgedehnt. Der Raum selbst ist darum gar nicht ausdehnbar, (weder dehnt er sich selbst aus, noch kann er ausgedehnt werden, weil alle Ausdehnung ihn setzt). Man könnte sagen, es ist die zusammengezogene Unendlichkeit; daher eben kommt die Ruhe. Richtig. Durch die Zusammenziehung aber derselben entsteht der Raum, und es mag sein, daß alles im Raume Setzen dieselbe innerlich und äusserlich zusammenzieht). Sehr gut: nur ist die Construction

nicht eigentlich ein Werk der Freiheit, sondern der Nothwendigkeit und Gebundenheit. Sie ist; diese Gebundenheit folgt auch nur aus der andern: Qualität bringt einen festen äussern Raum mit sich; diese ohne Zweifel den innern. — Ganz recht. Der Raum ist die durchgängige Gebundenheit des Objekts, der Materie. Diese weggenommen, was übrig bleibt, ist der Raum. Daher eigentlich nur die Materialität mit Abstraktion von aller Qualität selbst. Diese Idee macht nun Alles klar. Dieser Begriff ist gewiß in Ordnung.

Was ist bloße Bewegung? fragte ich oben. Abgeschlossenheit für die Bildung u. s. w. Ist vielleicht in der bloßen Räumlichkeit eben so eine Abstraktion? Denn eigentlich wird doch Alles ewig fort gebildet oder destruirt, und es ist keine eigentliche Abgeschlossenheit gesetzt. Klar ist, daß, was bloße Bewegung, ich nicht erforschen kann, ohne die Bildung zu erforschen (das Innere der Bildung). Da scheint es nun in der That noch sehr zu fehlen. Fragt sich, ob ich es auf Anziehen und Abstoßen auch ursprüngliche Bewegung reduciren kann. Anziehen und Abstoßen? Erkläre ich es aus dem Vorstellen, es ist ein Binden des Bildens, der Unendlichkeit. Gesetz eben. Allenthalben unter dem Gesetze: dies trifft auch die Mannigfaltigkeit, setzt darum einen Ort. Dies wäre ferner zu analysiren: 1) Synthesis mit der Mannigfaltigkeit: es liegt an der Ruhe: der ganze Raum aber wird gefüllt in dem und dem Orte. In einer Construction der Unendlichkeit! Diese eben ist schlechthin: genetisch läßt sie sich eigentlich nicht machen. Das Setzen ist contrahirt. Im Setzen der Qualität liegt aber diese innere Contraction, weil die Qualität ist eine Bedingung der Anschauung. Eben das Qualitative contrahirt die Unendlichkeit. Daher der bekannte Widerspruch in der Bewegung gehoben: nur das schon Contrahirte und die Unendlichkeit selbst durch ihr Sichcontrahiren, das qualitativ Materielle ist beweglich.

Ich muß nun zum Begriffe des Organischen, der Pflanze, des Thieres, des Menschen: dessen Princip scheint durchaus neu zu sein, und gänzlich unverstanden. 1) Was weiß ich schon über

diesen Begriff aus der Logik? Absolutes Noumen, seinen Exponenten in einem Begriffe habend. Fragt sich nur, in welchem, und was heißt hier Begriff? Halt; ganz ruhig. Oben habe ich über den Zweckbegriff Etwas gesagt. Eine Causalität, die nur aus dem Begriffe kommen kann. Es liegt da freilich Alles darin. Der Zweckbegriff beabsichtigt Etwas, das nur Resultat des Zusammen, der Ordnung, Einheit ist, das darum nur im Denken ist. Sehr gut; aber es findet sich, daß dieser richtige Begriff, der wieder sein besonderes Princip hat, wohl gesetzt, noch nie aber wahrhaft begriffen worden. Was ist denn ein solches Resultat der Vereinigung? Alle Welt redet davon auch in der Organisation, aber einen rechten Verstand weiß ich auch noch nicht. Ich kann die Sache umkehren. Einheit, die ein Mannigfaltiges setzt, dergleichen ist Raum, Materialität, Bewegung, Kraft, Causalität, kurz eine Menge solcher Principien. (Materialität, Bewegung und dergleichen ist auch wieder Bild der Kraft, der Freiheit, der Principheit. Ich hebe vom Gesetze an, der Beschreibung des Bildes: und dies ist sehr klar. Einheit wäre nun ein Gesetz, das einen gegebenen Stoff voraussetzt; schlechthin im Stoffe gar Nichts ändert. Ein solches Gesetz wäre nun ein Gesetz der Ordnung im Raume, und es wäre, da es den Stoff durchaus setzt, klar, daß es nur im Begriffe sein könnte. Diese Formel erschöpft es. — Nun ist der Naturbegriff nicht Produkt der Freiheit, eines Qualitativen, sondern läßt sich bloß nicht anders, denn also, beschreiben. Dies ist die kantische Zweckmäßigkeit, die doch kein Zweck ist. Nun liegt freilich noch ein Anderes darin, und dies führt zu dem unerklärten Begriffe von Bildungskraft, von einem innern Leben in der Natur.

Von einer andern Seite: die Zweckmäßigkeit, bloß in Ordnung des Mannigfaltigen gesetzt, scheint selbst so todt und kahl. Wozu nun eine solche Ordnung, als bloße Aneinanderreihung im Raume? Diesen trocknen Begriff der Reihe mochten auch diejenigen haben, die sich an den Begriff der moralischen Weltordnung stießen. Ich selbst habe immer noch etwas Anderes

darin verborgen gehabt. Freilich, die ganze Reihe der Bedingtheit geht darnach einher, und diese ist auch als klar dargestellt. Auch bedarf es, statt des bisher gebrauchten Raumes, der Zeit und ihres tiefern Princips. Der eigentliche Zeitursprung ist immer vorausgesetzt, noch nie erklärt. Das Mannigfaltige nach einander ist eine Erklärung im Zirkel. Denn Nach setzt schon das Bild der Zeit. Suche ich erst darüber mich zu orientiren. Grundelement der Zeit ist Währen, Dauer, von einem Erfolge zum andern. Principheit und Principiat mit einander vereinigen in Einem Momente. Es ist dies eine andere Bedeutung von Grund. (Dies ist die Jacobische Frage nach dem Unterschiede des Grundes und der Ursache). Es hängt eben auch mit der Concretion der Unendlichkeit zusammen. Es befreit gleichsam von der Unendlichkeit, und in dem Gegensatze zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit mag gerade die Zeit liegen. (So mag es sein nach andern Indicationen, aber es zu construiren, wird schwer halten).

a) Der Grund der Zeit ist keine Zeit, die Zeit selbst ist eine Abstraktion, eben so wie der leere Raum, Bilden eines Zustandes, nicht der Zustand selbst. Vorausgesetzt ist das immer geworden, aber nicht eigentlich ergründet. Vorausgesetzt: in der absoluten Unmöglichkeit, Etwas zu erkennen, ohne durch Grundglieder hindurchzugehen. Dauer beruht in einer gewissen Fixirung, Schranke der Anschauung; über sie hinweg ist auch wieder keine Zeit: objektiv ist keine; subjektiv wohl. Der Ort höchstens ist angegeben, die eigentliche Frage aber ist noch gar nicht klar. 1) Die Zeit wäre eine Beschränkung des Könnens, die denn doch zu überwinden ist: ein objektives Bilden dieser innern Unendlichkeit mag die dynamisch-bildende Kraft in der Natur sein. — (Ich gehe auch zugleich aus auf eine stricte Schilderung des philosophischen Vermögens. Diese möchte vielleicht von diesem Punkte nur möglich sein. Wenige unter den schon gemachten Zeitgenossen werden fähig sein. — Denen, die sich schon an dem Spekulativen versündigt haben, stehe ich dafür, daß sie es nicht sind; und ich möchte sie wohlmeinend warnen,

sich hieran nicht zu vergreifen. Man muß eben die Kraft anschauen, dies ist das Erforderniß des Philosophirens. Jene Alle schauen nur an die Produkte. Philosophie ist eine Ausdehnung des Bewußtseins über die bisherige Gränze). —

b) Zeit oder Dauer ist sie doch wohl nur im Gegensatze, ich denke mit demselben, mit welchem es die Concretion des Raumes ist, mit der *Unendlichkeit*. (Auf die nothwendige Dauer jedes Momentes, und daß nur dadurch ein Inhalt in die Zeit selbst komme, habe ich ehemals aufmerksam gemacht). Halt! Ohne Zweifel liegt hier zugleich die Anschauung der *Kraft*, welche etwas Anderes ist, als ihr *Begriff*, der aber ohne sie nicht möglich ist. Ausser uns in der Natur; in uns, unter Anderm auch im Vorstellen. Diese, als ein concret Anschauliches, ist ohne Zweifel nur möglich in absoluter Synthesis mit einem *Widerstande*; kein Punkt ohne Widerstand! woraus eben die Dauer entsteht. — Bei dieser Gelegenheit: a) Anschauung ist ein Bild, welches das Ich *ist*; *Begriff* ein Bild, welches das Ich *macht*. Die Naturbegriffe sind die *Anschaulichkeit* des Denkens. b) Was Ich sei, wird auch hieraus erst klar: überhaupt wird diese neue Anschauung der Kraft der Darstellbarkeit der Wissenschaftslehre gar sehr helfen. Ferner, das Eine Ich, und die Individualität gründen sich nur auf verschiedene Kraftsphären, die auch wohl in verschiedenen Natursphären abgebildet sein dürften; worin auch der animalische Magnetismus liegen mag. Dies scheint nun den Unterschied zwischen *Anschauung* und *Denken*, wo die erste selbst in der Zeit ist, das zweite die Zeit construirt, eben darum zwischen Realität und Idealität festzusetzen. — Die Sache ist so: Zeit ist von der Realität unzertrennlich, und ist die Form derselben; ausser der Zeit ist das Ich nur Bild *seiner* selbst. (Darum ist die Wissenschaftslehre über alle Zeit gültig). Die Sache ist darum die: in der Realität, dem Bilde Gottes, ist der *Widerstand* durchaus mit der Freiheit vereint, in unauflöslicher Synthesis. (Das hätte ich aber von jeher wissen sollen, habe es auch im Grunde gewußt:) darum ist dies von der Zeit unabtrennlich. Eine absolut ewige Zeit in der unabtrennbaren Synthesis mit der Selbstanschauung der Freiheit. Nun soll die Zeit, wie eben gesetzt, etwas *an sich* sein. Dies ist nur so zu verstehen: im Bilde der Realität und für ein solches. *Für*, ob auch wohl faktisch ein solches Bild nicht ist, nicht entworfen wird. Also *Reflexibilität*. Bleibe ich eben dabei stehen. Es dürfte hierbei diese, noch nie ganz ergründete Sache in's Reine kommen, indem das Sein in der Zeit und der Gebundenheit von derselben selbst die Reflexibilität sein dürfte. Ich erwarte da einen durchaus eigenen Aufschluß. Darauf eben bin ich auch immer ausgegangen, und erinnere mich noch der großen Bemühungen dafür. Jene über der Zeit liegenden Erfolge werden selbst in die Zeit gesetzt, wenn sie *faktisch* genommen werden, habe ich gesagt. *Faktisch*: was heißt dies? That eines Princips heißt es; es ist wahr für sich, ohne daß hinzugesetzt zu werden braucht: ich denke es. Geschieht dieses Letztere, so fällt es eben in die Zeit, indem das Ich ein Zeitprincip ist, und in dieser Beschränkung befangen. Das ist nun zu einer andern Zeit zu untersuchen. — Das Erste giebt den Inhalt des Bildes; und darin geht das *Bewußtsein*, d. h. das *Wurzelsein* überhaupt auf. Das Zweite ist *Reflexion*, daß es *ist*, und wie es ist. Der Inhalt ist gewissermaaßen göttliche Aeusserung. Es ist darum wahr, und ungezweifelt, bis eben die besinnende Reflexion auf das Ich hinzukommt. Das individuelle Ich, und alle individuellen Iche in ihrem Systeme ist das Zeit-Ich: das reine ist über alle Zeit. Diese Herabsetzung in die Zeit ist eben das Wichtige.

Nun zur Sache, die hierdurch angedeutet ist. Das *Sein* der Erscheinung in ihrer Selbstständigkeit ist es, welches in die Zeit fällt, indem es ja eigentlich ein besonderes und unwahres ist. Denn das Erscheinen Gottes ist ja gar nicht in der Zeit. Hierdurch nun, durch diese Zeiterörterung, wird die Existenz von dem wahren Sein recht entschieden abgelöst, und das ganze System der Wissenschaftslehre viel deutlicher. Dies bestimmt nun den Begriff der Existenz näher. Was in der Zeit ist, ist eigentlich gar nicht. Es wird nur eben eine *Zeit* durch Irr=

thum für seiend gehalten. Dieses Dafürhalten, das Gefesseltsein durch das unrechte Sein, ist eben die Zeit. Hier wird es klar. a) Das Sein ist stets Eins in einem Bilde. Dies ist seine Urbeziehung. Insofern aber giebt es seine Duplicität, den Wechsel. Wahrhaftes Bild, und das Aufgeben hierin ist die Wahrheit. Das Daranhalten des Bildes des Seins oder die Bildmäßigkeit darin, die Unwahrheit und das Weitertreibende. Es ist das durch Selbsterkenntniß, d. i. durch die Erscheinung der Erscheinung Gesetzte und ewig fort zu Setzende. Die Erscheinung selbst in erster Potenz ist nicht in der Zeit. Gottes reines Bild, das Ich, auch nicht. b) Nun das Princip des Entstehens des Zeitlichen. Nämlich, das Sein in der Erscheinung, der selbst über alle Zeit liegenden, ist doch nur Bild, das im Ich in der Duplicität sich erscheinende, also nicht die Sache selbst. Wie nun hierdurch das Princip des Fortschreitens eintrete, darauf kommt es eben an. Davon nachher. Jetzt vorläufig die Frage: was nun nach dieser Anschauung die Zeit eigentlich sei? Form des Bildens, eigentlich seines Seins, seines Sehens. Anhaltend den unendlichen Flug der Zeit. Das eben ist der Gegensatz gegen die Unendlichkeit, und die Contraction. — Jetzt zu b) die Differenz ist, daß das Bild zu einem Sichbilden wird; indem dies nun absolut ist, ist es unendliches durch durch Bilden (indessen noch von aller Reflexion abgezogen). Die Grundverwandlung in ein Unendliches hat ihre Schwierigkeit. Ich will ein Werden, eine Genesis des Bildes setzen. Dies aber giebt keinen rechten Sinn. Es erscheint selbst wieder, so wie Gott erscheint, habe ich wohl zu sagen versucht. Aber es wäre eben die Frage, warum dies nicht auch, vor der Erscheinung, ein vollendetes Ganze sein sollte. Gesetz hat sonst gar nicht das Resultat der Unendlichkeit. Hier kommt sie daher, weil es für eine selbstständige Freiheit gilt, auch für ein Bilden. Was ist nun die Selbstständigkeit der Freiheit? Gott und seine Erscheinung ist, durchaus geschlossen, ohne alles Werden und Genesis. Diese aber ist ein Sicherscheinen. (Ich werde gut thun, dies nachher zu sammeln, denn es enthält die Deduction in einer noch nie gesehenen Strenge). Aus dem Sich könnte

wohl die Freiheit abgeleitet werden. Ist übrigens die bekannte Frage über Apperception. Ich denke es indessen noch als unendlich frei, was aber keinen Begriff bildet. Was wäre nun die Beziehung des Geistes darauf? Es ist ja nicht bloß Ich, sondern es ist dies; Bild Gottes. Dies nun, die Wurzel seines Seins, hält es, und beschränkt seine Freiheit; insofern ist es allerdings sehr verständlich.

Diese Freiheit doch noch tiefer; sie ist eigentlich nicht Sein, sondern dessen Aeusserung. Handeln u. dgl. Was ist nun dies? Es scheint, dies läßt sich nicht wieder construiren: es tritt aber doch ein neues Princip dazu; ganz recht, und eben das ist's: handeln heißt Sicherschaffen, und die Freiheit besteht eben in diesem Vermögen. Nun ist freilich dies erschaffene Sein ein anderes, als jenes unerschaffene, das nur Gesetz ist des Schaffens; und ist eben durch diese Sphäre geschieden. Diese Freiheit, Principheit innerhalb seines Seins, ist nun eben schlechthin; gehört zur Erscheinung und ist das Princip der Erscheinung der Erscheinung. Ich denke, dies ist ganz klar.

Die Kraft selbst ist ausser aller Zeit, so hängt Zeit und Nichtzeit zusammen. Das Bild derselben bedeutet das Zeitlose; ist aber in der Zeit. Das Princip der Individualität z. B. ist auch ausser aller Zeit. Der Idealismus hat dadurch an Präcision gewonnen und Einfachheit. Es ist Nichts ausser Gott, als das durch die Kraft der Erscheinung Gesetzte: dies aber für das Bewußtsein. Hierdurch erhält, was von Sichtbarkeit und den Gesetzen derselben gesagt worden, eine größere Begreiflichkeit. — Ueber das ist aber im Sinne des Faktischen, Wirklichen, und ein anderes ist, (Gott ist, die Kraft ist:) ist noch gleich wohl Etwas zu sagen. — Um der Präcision willen, in dem ersteren Sinne läßt zu ist allemal sich setzen, gegenwärtig; in dem letzteren allgegenwärtig. Ist hat allemal eine Beziehung auf das Denken; diese Beziehung ist nun verschieden in dem angegebenen Sinne. So allein ist es zu erklären.

Ich habe da allerdings eine Hauptfrage beantwortet: suche ich aber jetzt mich wieder zu orientiren. Durch das Bisherige

ist die *Welt*, die in der Zeit liegt, abgeleitet. Nun kommt es noch an auf die eigentliche Vorstellung der Zeit. Darum zuvörderst der *Zeitpunkt*. Die Thätigkeit ist zu beschreiben nur als eine Linie, der Punkt ist der Anhalt. So auch der Zeitpunkt. In der Wahrheit giebt es keinen: es ist dies nur ein Abstraktionsbild: besonders weil die Zeit abgelöst wird mit Nichtigkeit: in diesem Gegensatze ist der Zeitmoment ein Punkt. Sehr gut. Nun aber das Anhalten und Verstehen. Es ist für die Anschauung: dies nun ist schon die Conertion: sie hat ein *geschlossenes* Bild, erkannt daran, daß es das ihrige ist, nach dem obigen Satze. Dies bedarf wohl keiner weitern Erörterung, und ich werde bei dem eigentlichen Punkte, der Bildungskraft, wieder anheben müssen.

Jetzt zurück; die letzte deutliche Aufgabe war: ich müsse über die Qualität hinaus, zum Organischen der Pflanze, des Thieres, des Menschen. Dieses Princip in seiner Tiefe möge neu sein und unverstanden. Dies mag sein: die Lösung liegt wahrscheinlich in der Synthesis des absolut zu Erschaffenden; doch, aus einem Gegebenen. Was ist ein absolut Erschaffenes, wenn es in sich selbst erkennbar sein soll? wird die Frage stehen. Diese ist freilich noch nie aufgeworfen: — das Innere des Zweckbegriffes. Angeführt ist es: es sei absolutes *Noumen*, dessen Exponent in einem Begriffe liegt. Zweckbegriff: eine Causalität, die nur aus dem Begriffe kommen könne. — Einheit, die eine Mannigfaltigkeit setzt (im Raume u. s. f.). Es ist aber da in der That noch Etwas verborgen. Ordnung habe ich auch gesagt. Annähernd also: das Organische ist eigentlich ein geistiges, absolut Bildloses: Charakter des Bildes ist die Mannigfaltigkeit, die Bildlosigkeit darum die Einheit. Dies ist also schöpferisch dargestellt, indem es nur in einer Mannigfaltigkeit darzustellen ist. Also, es eröffnet sich hier allerdings Etwas, das eine Mannigfaltigkeit überhaupt setzt, und durch sich, in seiner Sichtbarkeit, dieselbe erschafft. Dieser Satz ist aber der absolut höchste; — also auch der Zeitgrund und der der Freiheit. a) Die Ordnung z. B. ist nicht, damit dieses in der Ordnung

stehe, nicht um des Mannigfaltigen willen, sondern das Mannigfaltige ist zum Ausdrucke der Ordnung des Uebersinnlichen. Dies ist ungefähr klar, als Thesis, wiewohl noch nicht recht construirt. b) Setze ich den Grundsatz, der in der vorhergehenden Untersuchung betrachtet wurde, auseinander. — Wie Bild Mannigfaltigkeit setze? Es liegt darin eine wahre Erhebung der Wissenschaftslehre — die Bestimmung des Bildes durch den Gegensatz des Seins ist bloß ein abgeleiteter Unterschied der genetischen. Der eigentliche Bildcharakter ist der der Mannigfaltigkeit im Gegensatze der Einheit. Diese eigentlich noch nie gemachte Untersuchung hat zwei Zugänge: entweder in der Freiheit, wie ich erst wollte, oder der formale Reflexionspunkt. Halte ich mich an dem letztern, er liefert den ganzen Beweis. Wie verhält sich eigentlich das *Innere* des Bildes zur Bilderconstruction. Die eigentliche Spitze des Bewußtseins, die Apperception? Bekanntlich fehlt es da noch an Klarheit: es wird immer ein Zirkel formirt, voraussetzend das zu Erklärende, nicht eigentlich ableitend, sondern nur exemplificirend; sollte es nun auch beim letzten sein Bewenden haben müssen, so muß doch das ursprüngliche Exempel angeführt werden: Sein des Gesetzes, war der letzte Ausdruck, und auch Nichtsein, heiße: Freiheit vom Sein. Also durchgängige Bestimmtheit, zu der das Ich (ein solches ist durchaus gesetzt im Bilde, wie sonst besonders beschrieben worden) sich absolut frei und indifferent verhält, die Bestimmtheit durchaus aufgehend in der Freiheitsform. Woher nun in der *Freiheit* durchaus die Mannigfaltigkeit? Eine liegt in der Form der Indifferenz selbst: der Gegensatz zwischen dem Sein und auch Nichtsein. Daher mag die andere wohl kommen! Aber in der Einigung des Materialen und Formalen der Mannigfaltigkeit beruht eben die Sache. In dem Punkte der *Anschauung* der Freiheit ruht es. Was ich immer gesagt habe: der Akt ist nur als ein *Fluß* in's Unendliche zu fassen: der Begriff dazu contrahirt es zu Einheit. So ist's, darin das Geheimniß! *Halt!* es beschränkt ja dann die Freiheit und *versieht* die Beschränkung: darin liegt's: es *ist* ja nicht bloß frei, sondern es *sieht* sich auch frei. Darin nun eben, in dem

Sehen liegt es. Es mag wohl überhaupt das ganze Bild der Freiheit im Sehen liegen, denn ursprünglich ist es eben frei, und dies ist die Einheit. Da ist der Aufschluß, den ich ein andermal klar bearbeiten muß

Vermischte

Aufsätze und Fragmente.

Sonnette *).

I.

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen,
Daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben? —

Das ist's! Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Sein — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

---

*) Aus mehreren Gedichten ausgewählt: hier mögen sie als Ueberleitung in die folgenden philosophischen Fragmente dienen, indem Fichte fast nirgends deutlicher das Wesen seiner Philosophie ausgesprochen.

II.

Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:
Du schauest, ich mit dir schau' in Verein,
Doch wie vermöchte Schauen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben?

»Wie gern, ach! wollt' ich diesem hin mich geben:
Allein, wo find' ich's? Fließt es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm gemischt, mit seiner Hüll' umgeben!«

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.

Aufsatz, als Einleitung zu einer projektirten philosophischen Zeitschrift *).

I.

Falls etwa der Erkenntniß der Wahrheit durch den Menschen dieses Hinderniß im Wege stände, daß im natürlichen und kunstlosen Zustande diese Erkenntniß sich selber, nach eigenen innern und verborgen bleibenden Gesetzen gestaltete und bildete; diese ihre eigene Gestalt der zu erkennenden Wahrheit, ohne unser Vermerken, mittheilte; und so, in der Erkenntniß sich selber in den Weg, und zwischen sich und die reine Wahrheit in die Mitte träte: so würde es auf diese Weise nie zur Wahrheit, und falls diese Selbstmodification der Erkenntniß wandelbar, veränderlich, und in ihrer verschiedenen Gestaltung vom blinden Ungefähr abhängig sein sollte, auch nie zu bleibender Einheit und Gewißheit in der Erkenntniß kommen. Diesem Mangel, und den nothwendigen Folgen desselben könnte auf keine andere Weise abgeholfen werden, ausser dadurch, daß jene inneren Selbstmodificationen der Erkenntniß aus ihren Gesetzen vollständig erschöpft, und die Produkte derselben von der erkannten Wahrheit abgezogen würden; worauf nach diesem Abzuge, die reine Wahrheit übrig bleiben würde.

*) Geschrieben im Jahre 1806. Vergl. Lebensbeschreibung Thl. I. S. 507.

So verhält es sich nun in der That; und dem zufolge wurden, bis auf Kant, alle Denker und Bearbeiter der Wissenschaft ohne Ausnahme durch den verborgenen Strom jener innern Verwandlungen der Erkenntniß herumgezogen, und mit sich selber und Andern in Widerstreit versetzt. Kant war der erste, der diese Quelle aller Irrthümer und Widersprüche glücklich entdeckte, und den Vorsatz faßte, auf die einzig wissenschaftliche Weise, durch systematische Erschöpfung jener Modificationen, und, wie er es nannte, durch Ausmessung des ganzen Gebiets der Vernunft, sie zu verstopfen. Die Ausführung blieb jedoch hinter dem Vorsatze zurück, indem die Vernunft oder das Wissen nicht in seiner absoluten Einheit, sondern schon selbst in verschiedene Zweige gespalten, als theoretische, als praktische, als urtheilende Vernunft, der Untersuchung unterworfen; auch die Gesetze dieser einzelnen Zweige mehr empirisch gesammelt, und durch Induction als Vernunftgesetze erhärtet wurden, als daß eine wahre Deduction aus der Urquelle sie erschöpft, und als das, was sie sind, sie dargelegt hätte. Bei diesem Stande der Sachen ergriff die Wissenschaftslehre die durch jene Kantische Entdeckung an die Menschheit gestellte Aufgabe; zeigend, was der Wissenschaftsweg in seiner Einheit sei, sehr sicher wissend und darauf rechnend, daß aus dieser Einheit heraus die besondern Zweige desselben sich von selbst ergeben, und aus ihr würden charakterisirt werden können.

Wir sind nicht geneigt, zu läugnen, daß nicht von Einigen jene Wissenschaftslehre einigermaaßen gefaßt, und ihr Zweck nothdürftig historisch ersehen worden sei, indem von Mehrern gestanden worden, daß durch jenes Werk die absolute Nichtigkeit aller Produkte des Grundgesetzes des Wissens, der Reflexion, dargethan sei. Nur machte man aus dieser Entdeckung über das Resultat jener Philosophie den Schluß, daß eben um dieses Resultats willen die Wissenschaftslehre nothwendig falsch sei, indem eine Realität denn doch sei, diese Realität aber, weil nämlich diejenigen, die also dachten, für ihre Person dieselbe nicht anders zu erfassen vermochten, nur innerhalb des Gebiets des Reflexionsgesetzes erfaßt werden könne. Durch dieselbe Voraus-

setzung machten sie nun die Wissenschaftslehre, dieselbe mit dem in ihrer Gewalt einig befindlichen Organe fassend, wirklich falsch; indem sie, gar nicht zweifelnd, daß ein objektives Sein gesetzt werden müßte, und daß von diesem allgemeinen Schicksale der Sterblichkeit auch die Wissenschaftslehre nicht frei sein werde, meinten, der Fehler dieser Philosophie bestehe darin, daß sie ein subjektives=objektives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich, als das Ding an sich, voraussetze; welchem Fehler sie für ihre Person nun dadurch abzuhelfen vermeinten, daß sie statt dessen ein objektives=objektives Sein, welches sie mit dem Namen des Absoluten beehrten, voraussetzten. Zwar hat man in Absicht der, der Wissenschaftslehre angemutheten Voraussetzung, von Seiten derselben nicht ermangelt, wiederholt und in den verschiedensten Wendungen zu protestiren; Jene aber bleiben dabei, wie sie denn auch nicht füglich anders können, daß sie besser wissen müßten, was der Verfasser der Wissenschaftslehre eigentlich wolle, als dieser selbst. In Absicht ihrer eigenen Verbesserung ist sonnenklar, und es wird, falls jemals einige Besonnenheit an die Tagesordnung kommen sollte, jedes Kind begreifen, daß dieses ihr Absolute nicht nur objektiv ist, welches das erste Produkt der stehenden Reflexionsform, sondern zugleich auch, als Absolutes, bestimmt ist durch seinen Gegensatz eines Nichtabsoluten, welche ganze Fünffachheit, noch überdies mit der im Nichtabsoluten liegenden ganzen Unendlichkeit, in jener Operation mit dem Absoluten und ihrer Einbildungskraft durch einander verwachsen liegt, und so ihr Absolutes überhaupt gar kein möglicher Gedanke, sondern nur eine finstere Ausgeburt ihrer schwärmenden Phantasie ist, um die Empirie, im Glauben an welche sie fest eingewurzelt sind, zu erklären.

Gegen Erinnerungen, wie die eben gemachte, meinen sie auf folgende Weise sich in Sicherheit bringen zu können. Es hat nämlich die Wissenschaftslehre, freilich nur für's Erste, und als ein Hausmittel für diejenigen, denen der Zustand der Besonnenheit noch nicht der natürliche geworden ist, sondern in welchen er mit dem der Unbesonnenheit wechselt, vorgeschlagen, daß sie bei dergleichen Produkten der stehenden Reflexionsform sich doch nur

besinnen möchten, daß sie das Gedachte ja denken. Jene, wohl wissend, daß, wenn sie auf diesen Vorschlag eingehen, ihnen die geliebte Täuschung verschwinde, und das, was sie gern als das Ansich sähen, als ein bloßer Gedanke sich gar klar manifestire, versichern, daß man an dieser Stelle sie nie zur Reflexion bringen solle; und berichten, daß gerade durch die consequente Durchführung jener Maxime die Wissenschaftslehre zu einem leeren Reflectirsystem werde, und dadurch eben, wie es sich denn auch wirklich also verhält, die ganze Reflexionsform in absolutes Nichts zerfalle; indem das eben die jenem Systeme verborgen gebliebene Kunst sei, an der rechten Stelle die Augen zuzumachen, und die Hand auf, um die Realität zu ergreifen. Es entgeht ihnen hiebei gänzlich, daß, völlig unabhängig von ihrem Reflectiren oder Nichtreflectiren auf ihren Denkakt, derselbe an sich bleibt, wie er ist, und wie er durch die Form der Beschränkung, in der sie ihn vollziehn, nothwendig ausfällt; und daß es ein schlechtes Mittel ist gegen die Blindheit, vor der Blindheit selber wiederum die Augen zu verschließen. So bleibt in dem angegebenen Falle ihr Absolutes, von dem sie doch durchaus nicht anders denken können, als daß es sei, immer ein Objektives, aus dem Schauen Hingeworfenes, und demselben in ihm selber Entgegengesetztes durch sich und in seinem Wesen; ob sie nun den Gegensatz dazu, das Schauen, ausdrücklich hinsetzen, oder nicht: und sie haben, wenn sie nicht mehr denn dieses Objektiviren vollzogen haben, nur das Sein überhaupt, keinesweges aber, wie sie vorgeben, das Absolute gedacht; oder wollen sie doch auch dieses Letztere gedacht haben, so haben sie, innerhalb des Seins überhaupt, noch durch einen zweiten Gegensatz mit einem nichtabsoluten Sein, eine weitere Bestimmung vollzogen, und ihr Absolutes ist ein besonderes Sein, innerhalb des allgemeinen, und ihr Denken ist auf eine bestimmte Weise analytisch-synthetisch, weil nur durch ein solches Denken der Begriff, den sie zu haben versichern, zu Stande kommt, sie mögen es nun erkennen oder nicht.

Dieses Alles ist ihnen nun seit dreizehn Jahren oft wiederholt und in den mannigfaltigsten Wendungen gesagt worden,

und sie haben es auch recht wohl vernommen. Aber sie wollen es nicht weiter hören, und hoffen, weil wir einige Jahre geschwiegen, und sie nach aller ihrer Lust ihr Wesen haben treiben lassen, desselben auf immer erledigt, und in den ungestörten Besitz der Weisheit, die ihnen gefällt, eingesetzt zu sein.

Jedoch fehlt gar viel daran, daß dieses ihr Nichtwollen so ganz ein freies sei. Es gründet sich dasselbe vielmehr mit Nothwendigkeit auf die Beschaffenheit ihrer geistigen Natur. Sie vermögen nicht zu thun, was wir ihnen anmuthen, noch zu sein, wie wir sie haben wollen. Wollen sie bei diesem Stande der Dinge nicht alles Sein aufgeben, und in die völlige Vernichtung fallen, so müssen sie sich auf das ihnen einzig mögliche Sein stützen, und dasselbe aus aller Kraft aufrecht zu erhalten suchen.

Jenes, oben an einem Beispiele dargestellte analytisch-synthetische Denken ist eine Function der Phantasie, und mischt mit den aus ihr erzeugten Schemen die Realität zusammen; wir aber muthen ihnen das reine und einfache Denken oder die Anschauung an, durch welches allein die Realität, in ihrer Einheit und Reinheit, an sie gelangen könnte. Sie sind des Letzteren durchaus unfähig, und sind darum allerdings genöthigt, falls sie nicht lieber das Denken überhaupt aufgeben wollen, sich der Herrschaft ihrer dunklen und verworrenen Phantasie zu überlassen. Wie sie auch mit ihrem Geiste sich hin- und herbewegen mögen, so werden sie nur auf andere Formen der Phantasie getrieben, aus dieser überhaupt nie heraus kommend. Die Form der Phantasie ist allemal zerreißend das Eine: sie gehen nie anders, als mit schon zerrissenem Geiste an die Sache, und es kann darum das Eine nie an sie gelangen, weil sie selbst niemals das Eine sind.

Darum verliert auch an ihnen alle Belehrung ihren Effekt, weil dieselbe, um an sie zu kommen, erst durch ihr Organ hindurchgehen muß; in diesem Durchgange aber ihre eigene Form verliert, und die Form ihres Organes annimmt. Wenn man z. B. mit ihnen vom Ich, als der Grundform alles Wissens redet, so vermögen sie dieses Ich gar nicht anders an sich zu

bringen, denn als ein objektives, durch ein anders ihm entgegengesetztes Objektives, bestimmtes Sein, weil diese letztere Form eben die Grundform der Einbildungskraft ist; es ist darum nothwendig, daß sie die Wissenschaftslehre also verstehen, wie das deutsche Publikum sie verstanden hat; und es ist eben dadurch klar, daß gar keine Wissenschaftslehre an sie zu kommen vermag, sondern statt derselben nur ein höchst verkehrtes System, welches sie durch die entgegengesetzte Verkehrtheit berichtigen wollen.

Das einfache Denken ist das innere Sehen; das Phantasiren dagegen ist ein blindes Tappen, dessen Grund dem Tapper ewig verborgen bleibt. Die Wissenschaftslehre war ein Gemälde, auf Licht und Augen berechnet, und wurde in der Voraussetzung, daß dergleichen vorhanden wären, dem Publikum vorgelegt. Man tappte einige Jahre herum auf dem Gemälde, und es fanden sich Einige, welche Höflichkeitshalber versicherten, daß sie die angeblich abgezeichneten Gestalten unter dem Finger fühlten. Andere, die mehr Muth hatten, bekannten, daß sie Nichts fühlten; dadurch verminderte sich denn auch die Schüchternheit und die falsche Schaam der Erstern, und sie nahmen ihr Wort zurück. Es fand sich indessen Einer, der der allgemeinen Noth sich annahm, und aus allerlei altem Abgange einen Teig zusammenknetete, den er ihnen darbot. Seit der Zeit befleißigt Jeder, der Finger hat, sich des Befühlens, und es ist ein öffentliches Dankfest darüber angesagt, daß das Absolute betastbar geworden.

Wo der eigentliche Punkt des Streites, den die Wissenschaftslehre gegen sie führt, wahrhaftig liege, weiß unter allen vorgeblich philosophirenden deutschen Schriftstellern Keiner; ich sage mit Bedacht Keiner, und gedenke hierüber dermalen keine Ausnahme zu gestatten. Daß auch dieses System dafür halte, die Betastung sei der einzige innere Sinn, und daß es auch ein bloßes, nur etwas wunderbares und von dem ihrigen verschiedenes Betasten sei, darüber regt nirgends sich einiger Zweifel. Ferner halten sie dafür, der Streit sei über objektive Wahrheiten, und unser System läugne bloß einige Sätze, die sie behaupten, und wolle diese durch andere Sätze verdrängen; da doch dieses System eine Bestreitung ihres gesammten geistigen

Seins und Lebens in der Wurzel ist, und ihnen vor allen Dingen Klarheit anmuthet, worauf es sich mit der Wahrheit ohne Weiteres auch geben werde. Nicht darauf kommt es an, was ihr denket, würde die Wissenschaftslehre ihnen sagen; denn euer gesammtes Denken ist schon nothwendig Irrthum, und es ist sehr gleichgültig, ob ihr auf die Eine Weise irret, oder auf die andere; sondern darauf, was ihr innerlich und geistig seid. Seid das Rechte, so werdet ihr auch das Rechte denken; lebet geistig das Eine, so werdet ihr dasselbe auch erschauen.

Nun aber ist das Erstere nicht ganz leicht, und wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß dermalen mehr Geneigtheit und Fähigkeit dazu sich unter den Deutschen vorfinden werde, als ihrer seit dreizehn Jahren, oder wenn wir Kant, von welchem, nur mit etwas größerm Aufwande des eignen Scharfsinnes, dasselbe sich hätte lernen lassen, dazu nehmen, als seit fünfundzwanzig Jahren sich dargelegt hat. Dennoch wollen wir die neuerdings vom Publikum bei Seite gesetzte Sache wieder in Anregung bringen; unbekümmert übrigens darum, ob auch diese Anregung in derselben leeren Luft, in welcher seit geraumer Zeit alle Anregungen zum Besseren f.uchtlos verhallet sind, gleichfalls ohne Erfolg verhallen werde.

Um vor allen Dingen den Stand der Einstimmigkeit so wie des Streites der Wissenschaftslehre mit dem Publikum festzustellen, und dadurch unsern eigentlichen dermaligen Zweck zu bestimmen:

Das Publikum will — wir fügen uns vorläufig seiner Sprache, bis wir tiefer unten dieselbe zerstören werden — das Publikum will Realität. Dasselbe wollen auch wir; und wir sind sonach hierüber mit ihm einig.

Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die, in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende, und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei; bildend aus sich selber heraus, durch ihre gleichfalls vollständig, und aus Einem Principe zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst, ein System von andern eben so leeren

Schemen und Schatten; und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen.

Das Publikum, welches sein geistiges Leben über diese Form nicht hinweg zu versetzen, noch dieselbe von sich abzulösen, und sie frei anzuschauen vermag, hat, eben ohne es selbst zu wissen, seine Realität nur in dieser Form; da es nun aber doch Realität haben muß, so ist es geneigt, jenen von der Wissenschaftslehre geführten Beweis für fehlerhaft zu halten, weil ihm dadurch seine Realität, die es nicht umhin kann, für die einzig mögliche zu halten, vernichtet wird.

Wenn wir nun bei diesem Stande der Sachen einen Augenblick annehmen wollen, daß diesem Publikum geholfen sei, und daß es uns zu verstehen vermöge; so könnte das Erstere nur dadurch geschehen, daß man mit ihm gemeinschaftlich und vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablöste und ausschiede und nun zeigte, daß zwar seine Realität, keinesweges aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form, und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme.

Dieses Letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit, durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre, in ihren ersten und tiefsten Grundzügen zu lösen gedenken.

So Jemand will, so mag er eine solche Arbeit auch für die Erfüllung des vor Langem gegebenen Versprechens einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre nehmen; welcher Erfüllung ich mich übrigens, weil mir immer deutlicher geworden, daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei, schon längst entbunden hatte, und jetzt sie weiter hinausschiebe. Wie es mir aus den öffentlichen Aeusserungen dieser Erwartung wahrscheinlich geworden, hoffte man besonders, daß durch die neue Darstellung das Studium dieser Wissenschaft bequemer werden sollte; welcher Hoffnung zu entsprechen ich weder ehemals noch jetzt große Fähigkeit oder Geneigtheit in mir verspüre.

Da ich so eben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publikum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus Alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge; und in der analytisch-synthetischen Erschöpfung dieser Form aus dem Mittelpunkte einer Wechselwirkung der absoluten Substantialität, mit der absoluten Causalität; und diesen Charakter wird der Leser in allen unsern jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden.

II.

Zur vorläufigen Erwägung.

Wenn es nun etwa Jemand zu der Einsicht gebracht hätte, daß das Sein — ich muß, um die Rede anknüpfen zu können, von diesem Begriffe, den ich demnächst zu zerstören gedenke, ausgehen — daß das Sein schlechthin nur Eins, durchaus nicht Zwei, und ein in sich selber Geschlossenes und Vollendetes, eine Identität, keinesweges aber eine Mancherleiheit sein könnte; so würde von einem Solchen billiger Weise zu fordern sein, daß er nach dieser Einsicht nun auch wirklich verführe, nicht aber zur Stunde wiederum gegen sie handelte, daß er demnach, falls er etwa noch überdies ein solches Sein nicht problematisch an seinen Ort gestellt sein lassen, sondern positiv und bejahend dasselbe annehmen wollte, dasselbe, treu seinem Grundsatze, eben nur in's positive Sein selber, oder in's Leben setzen, und annehmen müsse, daß es eben nur unmittelbar lebend, und im unmittelba-

ren Erleben und durchaus auf keine andere Weise sich bewahrheiten könne. Wollte er nun etwa dieses Leben wiederum absolut nennen, wie ihm, wenn er nur dadurch keinen Gegensatz, der ja gegen die angenommene Einheit des Seins streiten würde, aufstellen, sondern nur so viel sagen wollte, daß dies das Eine in sich vollendete Sein sei, ausser welchem gar nichts Anderes sein könne: so würde er annehmen müssen, daß das Absolute nur in dem einzig möglichen innern Leben von sich, aus sich, durch sich sei, und durchaus auf keine andere Weise sein könne, daß nur im unmittelbaren Leben das Absolute sei, und ausser dem unmittelbaren Leben gar kein anderes Sein es gebe, und alles Sein nur gelebt, nicht aber auf andere Weise vollzogen werden könne. Könnte nun ein Solcher auch wohl freilich sich nicht abläugnen, daß er in dieser Operation das Leben doch nur dächte, und objektiv vor sich hinstellte, so müßte sich derselbe nur recht verstehen, um sogleich einzusehen, daß er dennoch nicht diesen Gedanken seines Lebens, und das Produkt seines Denkens meine, indem er ja das Leben aus sich und von sich selbst, nicht aber aus seinen Gedanken heraus, gedacht zu haben vermeint, sonach an diesem Gedanken sein Denken ausdrücklich zerstört, und durch den Inhalt dieses einzig möglichen wahren Gedankens, das Denken, als etwas für sich bedeuten wollend, völlig vernichtet würde. Geradezu aber würde gegen die vorausgesetzte Einsicht gehandelt werden, wenn Jemand das Sein, und da das Sein durchaus das Absolute ist, das Absolute, in ein nicht Einfaches, sondern Mannigfaltiges, und in ein sichtbares Erzeugniß und Produkt eines Andern ausser ihm setzen wollte. Dergleichen ist nun eben der Begriff des Seins, von welchem wir die Rede anhoben. Er ist nicht von sich, sondern aus dem Denken, und dieses Sein ist in sich selbst todt, wie dies auch nicht anders sein kann, da sein Schöpfer, das Denken, in sich selbst todt ist, und an dem einzigen wahren Gedanken, dem des Lebens, sich also bewährt. Auch bewährt dieses Sein sich wirklich also todt im Gebrauche, indem es für sich selbst nicht aus der Stelle rückt, und durch mündliche Wiederholbarkeit doch ein Etwas aus ihm herauskommt, sondern erst durch einen zweiten Ansatz des

Denkens ihm Leben und Bewegung, als ein zufälliges Prädikat ertheilt wird. Alle diese, dem Sein hinterher noch beigelegten Prädikate sind nun nothwendig willkührliche Erdichtungen, indem, falls das Denken auf eine glaubhafte Weise Bericht vom Leben abstatten sollte, das letztere selber darin eintreten, und unmittelbar von sich zeugen müßte; jenes Denken eines Seins aber gleich ursprünglich das Leben von sich ausgeschieden, und ausser aller unmittelbaren Berührung mit ihm sich gesetzt hat, und darum nicht berichten, sondern nur erdichten kann; von welchem Letztern freilich die Möglichkeit noch besonders zu erklären ist.

Würde nun etwa dennoch an einem gewissen Sinne, der noch näher zu bestimmen sein würde, angenommen, daß Wir, oder was dasselbe bedeutet, daß Bewußtsein sei: so wäre dieses, innerhalb der vorausgesetzten Grundeinsicht, nur also zu begreifen, daß das Eine absolute Leben eben das unsrige, und das unsrige das absolute Leben sei, indem es nicht zwei Leben, sondern nur Ein Leben zu geben vermöge, und daß das Absolute auch in uns eben nur unmittelbar lebend, und im Leben, und auf keine andere Weise dazusein vermöge, indem es überhaupt auf keine andere Weise dazusein vermag; und wiederum, daß nur in uns das Absolute lebt, nachdem es überhaupt in uns lebt, es aber nicht zweimal zu leben vermag. Inwiefern aber nun ferner angenommen wird, daß wir nicht bloß das Eine Leben, sondern zugleich auch Wir oder Bewußtsein sind, so würde insofern das Eine Leben in die Form des Ich eintreten. Sollte sich, wie wir aus guten Gründen vorläufig vermuthen, diese Ichform klar durchdringen lassen, so würden wir einsehen, was an uns und unserm Bewußtsein lediglich aus jener Form erfolge, und was somit nicht reines, sondern formirtes Leben sei; und vermöchten wir nun dieses von unserm gesammten Leben abzuziehen, so würde erhellen, was an uns als reines und absolutes Leben, wos man gewöhnlich das *Reale* nennt, übrig bliebe. Es würde eine Wissenschaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche *Lebenslehre* ist, entstehen.

Was insbesondere das erste aufgestellte todte Sein betrifft,

so würde erhellen, daß dieses durchaus nicht das Absolute, sondern daß es nur das letzte Produkt des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens sei; das letzte, sage ich, also dasjenige, in welchem in dieser Form das Leben abgeschlossen, erloschen und ausgestorben, somit in ihm schlechthin gar keine Realität übrig geblieben ist. Es würde einleuchten, daß eine wahrhaft lebendige Philosophie vom Leben fortgehen müsse zum Sein, und daß der Weg vom Sein zum Leben völlig verkehrt sei, und ein in allen seinen Theilen irriges System erzeugen müsse, und daß diejenigen, welche das Absolute als ein Sein absetzen, dasselbe rein aus sich ausgetilgt haben. Auch in der Wissenschaft kann man das Absolute nicht ausser sich anschauen, welches ein reines Hirngespinnst giebt, sondern man muß in eigener Person das Absolute sein und leben.

Ich füge nur noch folgende zwei Bemerkungen hinzu. Zuvörderst, daß durch diesen Satz alle Philosophie ohne Ausnahme, ausser der Kantischen und der der Wissenschaftslehre, für völlig verkehrt, und ungereimt erklärt werde; und wir sprechen dieses bestimmt aus, indem wir niemals irgend eine Ausnahme, wie sie Neuere haben mögen, zu gestatten gedenken. Sodann, so klar und so handgreiflich einleuchtend die gemachte Bemerkung auch Jedem ist, der sie eben versteht, so möchte es doch Leser geben, die gar nicht leicht in dieselbe sich fänden. Der Grund ist der, weil es einiger Anstrengung bedarf, um sich zur Vollziehung der angemutheten Consequenz zu bringen, und dieselbe in seine freie und besonnene Gewalt zu bekommen, zuwider dem natürlichen Hange im Menschen, zum objektivirenden Denken, als dem leichtesten, und Jedem ohne alle Mühe und Besonnenheit sich anwerfenden zurückzukehren. Dennoch kann die Vollziehung dieser Einsicht nicht erlassen werden, indem ausserdem es beim blinden Tappen bleibt, und kein Sehen erfolgt, und der ganze Unterricht, aus Mangel eines tauglichen Organs der Aufnahme, seines Zweckes verfehlt.

Endlich, daß beim Leben angehoben werden müsse und von diesem erst zum Sein fortgegangen werden könne, hat nur vorläufig verständlich gemacht werden sollen, um den dermalen vorhandenen Grund alles Irrthums bei Zeiten aus dem Wege zu bringen. Keineswegs aber haben wir uns dadurch die Möglichkeit abschneiden wollen, falls es nothwendig werden sollte, sogar über das Leben hinauszugehen, und auch dieses als nichts Einfaches und Erstes, sondern als Produkt einer klar nachzuweisenden Synthesis, nur ja nicht aus dem Sein darzustellen.

Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere *).

1) Ich trage, laut der Wissenschaftslehre, auf die Natur den Begriff meiner selbst über, so weit ich es kann, ohne die *Natur* selbst in ihrem Charakter aufzuheben, d. i. ohne sie zur Intelligenz (Ich, sich selbst setzend) zu machen.

(Die Intelligenz ist höhere Potenz aus der Natur, kann Zweierlei heißen: a) Wenn ich alles Denkbare willkührlich als mir schon von anderwärts her bekannt, zusammenfasse und heraufsteige; so ist im Menschen durchaus Alles, was in der Natur ist, und *ausserdem* noch mehr, — ein Natürliches nämlich (die bloße Bestimmbarkeit der Articulation, durch welche Natur und Freiheit zusammenhängt), und ein *Uebernatürliches*. Insofern ist in diesem *Systeme des Denkbaren* die Intelligenz eine höhere Potenz. Beide, die Natur und die Intelligenz, schließen in diesem bloß aufzählenden, nicht begründenden Systeme ohne Hiatus an einander; und insofern ist jener Satz richtig. — b) Er kann aber auch heißen: die Intelligenz ist in einem Natursysteme selbst eine höhere Potenz (Aeusserung) der Natur; und insofern ist dieser Satz offenbar falsch, und durch die Transscendentalphilosophie durchaus widerlegt. — Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn nun durch einen offenbaren Cirkel die Intelligenz wieder Produkt der Natur sein? — Vielmehr ist im Menschen selbst, so weit er Natur ist, die Naturkraft selbst, um der Freiheit willen, nicht zu Ende gegangen;

*) Geschrieben im Jahre 1799 oder 1800.

auf den Confinien der Natur und des Geistes liegt Etwas, was der Natur besser zukommt.

c) Nur in einem Systeme der *intelligibeln* Welt hätte dieser Satz eine Bedeutung. Die endliche Intelligenz ist nämlich allerdings niedere Potenz der *absoluten*. In dieser liegt aber ein — bloß *Bestimmbares*, wovon die wirkliche Intelligenz, das empirische Ich die höhere Potenz ist. Dies bloß Bestimmbare ist die Natur ihren durchaus unerklärlichen und unbegreiflichen Grundelementen nach &c. Aber die letztern gehören nicht in eine Naturphilosophie, die die Natur nur zur Wirklichkeit gediehen, d. h. wirklich *intelligirt*, in die Grundform der Intelligenz aufgenommen, zu begreifen hat, d. h. nur inwiefern die Natur Produkt der absoluten Intelligenz geworden ist. — Die erstere Ansicht ist demnach eigentlich nur realistisch-encyklopädisch, nicht philosophisch. In einer Naturphilosophie ist der aufgestellte Satz demnach offenbar falsch. — Nur durch seine hochpoetische Seite, welche Poesie stets eine Ahnung des Intelligibeln ist, zieht er an. *Jacob Böhme*).

2) Ich versinnliche diese Uebertragung (§. 1.) *einzeln* und momentweise in der Anschauung. Es wird mir zur *Erfahrung*.

3) Das Höchste in mir, unabhängig vom Bewußtsein und das unmittelbare Objekt des letztern, ist der *Trieb*. Es ist das Höchste, was die Intelligenz in der Natur ausser sich darstellt. (Also das unmittelbar *Fühlbare* (Stoff, Element des Gefühls), keinesweges das Gefühl selbst, welches ja schon ein Bewußtsein ist).

4) Jedem Atom in der Natur legt die Intelligenz Trieb bei, oder strenger: durch dieses Setzen und Realisiren eines Triebes ausser sich, entsteht ihr eben eine Natur. Trieb = ein Streben, ausser sich zu wirken, und in sich wirken zu lassen: — welches Letztere Wechselglieder sind, nur verschieden nach dem Grade und der Höhe des Naturprodukts. (Beispiele werden sich finden: Anziehung und Abstoßung, überhaupt Polarität, tiefer dann die chemischen Wechselbeziehungen).

5) Durch diesen innern, immanenten Trieb ist die Natur jedes Atoms absolut bestimmt, welche ich hier — nach der mir

eigenen Bedeutung — einstweilen seine *chemische* Natur nennen will.

6) Es ist klar, daß diese chemischen Kräfte in der Natur, ebenso wie der Trieb im Menschen, ohne Aeusserung bleiben, also bloß abstrakt *gesetzt* werden; wenn nicht die Bedingung ihrer Verwirklichung gesetzt wird. »*Rohe Materie*«: — eigentlich eine (leere) Abstraktion von der Wirksamkeit des Triebes; wie denn der Trieb *überhaupt* (als nicht durch und durch bestimmter) aber auch nur eine Abstraktion ist. — In concreto muß ja Alles erscheinen, was in der Intelligenz gesetzt ist.

7) Abstraktion niederer Potenz ist es (concretum), da der Trieb, durch Vereinigung des Zusammenpassenden in Wirksamkeit gesetzt wird.

8) Entweder *einseitig*, bloße *Causalität*, die sich in einem *Produkt* ergießt, so daß das, worauf sie wirkt, durch sie selbst nicht zur Rückwirkung bestimmt wird, also bloß ein ruhiges Residuum der erloschenen Kraft übrig bleibt. *Mineral*; Krystallisation der Erden und Metalle, die deswegen in *geraden* Linien anschießen. Hier ist bloßes *Resultat*, keineswegs Organisation; daher keine fortgesetzte, sich daraus erneuernde Wechselwirkung mit der Welt um sie her, weil die chemische Kraft durch die undurchdrungene gleichmäßige Masse gebunden ist. (Ist wieder eine Abstraktion).

9) Oder *gegenseitig*; daß Beide oder Alle sich innig durchdringen, gegenseitig auflösen, und in ein neues Ganze zusammenfließen. (*Organisation*, in einfachster Abstraktion dargestellt an der *Pflanze*).

10) In ein neues Ganze zusammenfließen, daß weder a noch b c u. s. w., sondern das Resultat der innigsten Vereinigung dieser Aller ist. (Eine Kraft, Eine Seele, Ein Geist).

Dies bildet innerhalb der Natur nun eine höhere Potenz, — eine eigene in sich geschlossene Natur.

11) Aber nihil per saltum. Die *Vereinigung* ist absolut: die *Durchdringung* geht allmählich von Statten. In dieser Arbeit des Durchdringens zieht jede Kraft aus der sie umgebenden Natur das ihr Homogene an, stößt das durch die Tendenz des Durchdringens Abgewiesene aus, und greift so als Ganzes ein in die sie umgebende chemische Natur, so weit nur ihr Wirkungskreis reicht. *Leben*, unendliche Wechselwirkung in sich selbst und nach Aussen; hier Pflanzenleben, *Wachsthum*. Absolute Durchdringung, *Blüthe*. Vom Momente dieser höchsten Durchdringung an sind die organischen Kräfte, *als* einzelne, aufgehoben, weil sie in jenem Produkte concentrirt sind. Damit erlischt die weiter treibende Entwicklungskraft, die Pflanze hört auf zu wachsen, (eben so wie sie gegen die Blüthezeit weniger wächst). Durch diese Stockung des Lebens, durch die Ausscheidung dessen, was in die absolute Durchdringung nicht aufgenommen werden kann, tritt die Pflanze aus der Wechselwirkung mit der übrigen Welt heraus, das Resultat der Durchdringung bleibt, als trockner Saame, zurück; sie selbst aber geht als dies Einzelne unter. (Einwürfe aus der Erfahrung thun Nichts gegen den Begriff. Dieser wird sich auch bei den scheinbaren Ausnahmen, nur schwächer ausgedrückt, gewiß wiederfinden).

(Der Saame wird aber wieder geweckt durch die universellen Entwicklungsmomente in der Natur, Wärme, Feuchtigkeit; und nun geht der Kreislauf von Neuem an. Die chemischen Bestandtheile liegen in ihm; durch jene Einwirkung (die der Gährung analog sein mag) gerathen sie mit der sie umgebenden Welt widder in Conflict. Der Weg der Natur ist ein ewiger Kreislauf der Analyse und Synthese. Gährung ist Analyse; Entwicklung des Individuellen und Sichbehaupten derselben ist Synthese. — (Fruchtbarkeit der Pflanze, wo mehrere ihres Gleichen mit vereinter Kraft auf die umgebende Welt wirken).

Unterschied der todten (künstlichen) und lebendigen Chemie. Die erstere hat stets nur Resultate, nie die einfachen Kräfte: sie analysirt, synthesirt nicht, kann darum auch nicht in die Naturbedingungen versetzen.

12) Die Pflanze ist sonach ein Mittelpunkt eines chemisch-organischen Attractions- und Repulsionskreises, den wir uns wie innere Belebung denken können.

13) Diese Bewegung ist selbst zu realisiren, als im *Triebe* gesetzt: sie muß als selbstständiges Princip in der Natur auftreten.

14) In sich selbst zurückgehender, also sich selbst bestimmender Bewegungstrieb, durch Synthesis zum Ganzen zusammenwirkender Theile, System des zusammengesetztern Organismus, Articulation. Dies das Thier.

15) Was ist nun das Thier? Zunächst System von Pflanzenseelen. Seine Seele, die durch Natur entstandene Einheit derselben. Seine Welt: theils die der Pflanzen: (Nahrung, durch Synthesis aus vegetabilischer, durch Analysis, aus animalischer Natur), theils die der Thiere, wovon sogleich.

Das Thier wie die Pflanze ist wachsend, sich bildend, eben nach der gesteigerten Pflanzen- oder allgemein organischen Natur in ihm; nur in höherer Potenz.

16) Seine Beziehung auf die Welt. — Hier Rekapitulation der früheren Punkte.

Die Wirkungssphäre einer wachsenden Pflanze ist ein steter Wirbel einer chemischen Attraction und Repulsion, dessen Mittelpunkt (idealer — Seele) die Eine Kraft der Pflanze selbst ist. Wir können diesen Ab- und Zufluß nicht anders, denn eine uns nur unsichtbare Bewegung im Raume denken. — Die Pflanzenseele ist sonach nicht nur Princip einer bestimmten Organisation (Durchdringung und Vereinigung verschiedener chemischer Kräfte), sondern auch Princip einer Bewegung in der Natur: bewegendes Princip.

In diesem Falle ist die Bewegung lediglich ein Leiden, Fortgetrieben- und Fortgezogenwerden, also nicht Prädikat einer absolut selbstständigen Organisation. (Eigentlich ist von ihrer (der Bewegung) Selbstständigkeit nur abstrahirt in dieser niedern Potenz. — Die Bewegung in der Natur muß als Trieb und eigenthümliche Kraft in einem vollständigen Systeme der Natur gleichfalls organisirt sein und vorkommen. Wie geschieht dies?

Zuvörderst: jedes Naturprodukt ist ein in sich organisch geschlossenes Ganze im Raume, wie die Pflanze. Dies müßte das unbekannte x, welches wir suchen, gleichfalls sein; und insofern hat es ein Princip der Organisation, einen Umkreis und Mittelpunkt derselben, kurz gleichfalls das, was wir Pflanzenseele nannten; welche hier als das Gemeinschaftliche bleibt und uns

vorläufig Nichts angeht. — Aber es ist ferner Realisation einer Naturbewegung, — zuvörderst in sich selbst. Dies kann nichts Anderes heißen, als daß das Princip der ursprünglichen Bewegung in jeden Theil seines organischen Körpers geworfen werden könne, also der Bestimmbarkeit nach darin sei; und zwar dies bloß durch seine eigene reine Natur als Trieb: daß also jeder einen Theil des Leibes oder auch das Ganze nach sich ziehen kann. (Dies ist nun offenbar der am Menschen erklärte Begriff der Articulation. Das Princip einer wirklichen Bewegung soll nur nicht, wie beim Menschen, der freie Wille — denn sodann wäre das Objekt nicht durchaus Natur — sondern die mit Nothwendigkeit sich bestimmende Natur selber sein, — ein Thier.

Vergleichen wir zuvörderst, mit Abstraktion davon, daß das Thier eine Pflanze ist, denn selbst dieses Wort dürfte hier eine andere Bedeutung erhalten, — diesen Begriff mit dem oben aufgestellten der Pflanze. In ihr und ihrem Wirkungskreise ging alle Bewegung aus Einem Mittelpunkte hervor, und auf denselben zurück. Im Thiere ist jeder mögliche Punkt — indem ja in ihm ein eigenthümliches Princip der Bewegung ruht, Mittelpunkt einer Pflanzenatmosphäre als seiner niedrigern Welt. (Das Thier wäre sonach ein System von Pflanzenseelen, und die Pflanze ein abgerissener, isolirter Thiertheil. Beide stehen in Wechselwirkung mit einander).

Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus *).

Seine Eintheilung der Philosophie in zwei Grundwissenschaften: Natur- und Transscendentalphilosophie.

Ich sage: aber jene Natur, als Objekt, denkst du doch nur; und sie ist dir nur, inwiefern du sie denkst. Sie läßt sich im Systeme des transscendentalen Idealismus nur dadurch erklären, daß von der Intelligenz abstrahirt wird: — es giebt eine solche Stufe, und diese ist der Uebergang von der Natur zur Intelligenz. — Ebenso ist es in der Theologie: sie ist die objektivirte Intelligenz und wäre sonach die dritte Grundwissenschaft.

Schelling sagt: ohne unsere praktische Natur würde man nicht auf den transscendentalen Idealismus getrieben werden.

Ich antworte: rechnest du auch die Freiheit der Reflexion (über das bloße Erkennen) zum Praktischen, dann hättest du recht. Wo nicht, so wird man schon durch die bloße Reflexion auf unser Wissen zum Idealismus getrieben. — Wenn wir nur wüßten von den Objekten, ohne von diesem Wissen wiederum zu wissen; dann wäre der transscendentale Idealismus nicht einmal möglich. Und dieser Standpunkt ist wissentlich der der Naturphilosophie, unwissentlich der des Dogmatismus.

Dagegen kann nun Schelling sagen: ebenso wie du die Naturphilosophie in deinen Kreis ziehest, ziehe ich den Idealismus in den meinigen, indem ich die Reflexion der Natur

*) Geschrieben im Jahre 1800.

auf sich selbst erkläre. — Ich antworte: 1) Hast du das wirklich gethan, d. h. geleistet? (Ich selbst habe es wohl in der Bestimmung des Menschen auch gesagt; aber läßt es sich auch deduciren, als nothwendig für die Natur, zumal da ja auch Schelling zugiebt, »daß es nicht im Begriff der Natur liege, daß auch ein Intelligentes sei, das sie vorstellt.« S. 3. »Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch Nichts wäre, das sie vorstellt«).

2) Gesetzt aber, du thätest es, kannst du auch die Reflexion der Reflexion, die Freiheit, kurz den ganzen transscendentalen Idealismus aus dem absolut Einfachen und Nothwendigen erklären? Offenbar nicht! Und nun vollends die Theologie.

Schelling hat freilich einen andern Begriff von transscendentalem Idealismus als ich. Es ist eben bei ihm der dritte mittlere Theil.

S. 28. »Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt ist, an den für uns Alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höhern Seins, — (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren und so in's Unendliche fort sein könne) — mit Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein möge, — erklärbar aus Etwas, von dem wir Nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird: — geht uns als Transscendental-Philosophen Nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns giebt.«

Hier liegt wieder Manches für seinen Unterschied, und es dürfte hier jene nothwendige Duplicität allerdings hervorgehen.

1) Das Wissen kann allerdings betrachtet werden als eine Art des Seins. 2) Ich aber sage, alles Sein ist nur in Beziehung auf ein Wissen. Er entgegnet mir: Nein, alles Wissen ist nur eine Art des Seins.

Habe ich mehr Recht zu sagen, was ich sage, als Er, was er sagt? Können wir uns überhaupt jemals packen? —

Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus *).

Seine Eintheilung der Philosophie in zwei Grundwissenschaften: Natur- und Transscendentalphilosophie.

Ich sage: aber jene Natur, als Objekt, denkst du doch nur; und sie ist dir nur, inwiefern du sie denkst. Sie läßt sich im Systeme des transscendentalen Idealismus nur dadurch erklären, daß von der Intelligenz abstrahirt wird: — es giebt eine solche Stufe, und diese ist der Uebergang von der Natur zur Intelligenz. — Ebenso ist es in der Theologie: sie ist die objektivirte Intelligenz und wäre sonach die dritte Grundwissenschaft.

Schelling sagt: ohne unsere praktische Natur würde man nicht auf den transscendentalen Idealismus getrieben werden.

Ich antworte: rechnest du auch die Freiheit der Reflexion (über das bloße Erkennen) zum Praktischen, dann hättest du recht. Wo nicht, so wird man schon durch die bloße Reflexion auf unser Wissen zum Idealismus getrieben. — Wenn wir nur wüßten von den Objekten, ohne von diesem Wissen wiederum zu wissen; dann wäre der transscendentale Idealismus nicht einmal möglich. Und dieser Standpunkt ist wissentlich der der Naturphilosophie, unwissentlich der des Dogmatismus.

Dagegen kann nun Schelling sagen: ebenso wie du die Naturphilosophie in deinen Kreis ziehest, ziehe ich den Idealismus in den meinigen, indem ich die Reflexion der Natur

*) Geschrieben im Jahre 1800.

auf sich selbst erkläre. — Ich antworte: 1) Hast du das wirklich gethan, d. h. geleistet? (Ich selbst habe es wohl in der Bestimmung des Menschen auch gesagt; aber läßt es sich auch deduciren, als nothwendig für die Natur, zumal da ja auch Schelling zugiebt, »daß es nicht im Begriff der Natur liege, daß auch ein Intelligentes sei, das sie vorstellt.« S. 3. »Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch Nichts wäre, das sie vorstellt«).

2) Gesetzt aber, du thätest es, kannst du auch die Reflexion der Reflexion, die Freiheit, kurz den ganzen transscendentalen Idealismus aus dem absolut Einfachen und Nothwendigen erklären? Offenbar nicht! Und nun vollends die Theologie.

Schelling hat freilich einen andern Begriff von transscendentalem Idealismus als ich. Es ist eben bei ihm der dritte mittlere Theil.

S. 28. »Daß das Selbstbewußtsein der feste Punkt ist, an den für uns Alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. — Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höhern Seins, — (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren und so in's Unendliche fort sein könne) — mit Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein möge, — erklärbar aus Etwas, von dem wir Nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unseres Wissens erst gemacht wird: — geht uns als Transscendental-Philosophen Nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns giebt.«

Hier liegt wieder Manches für seinen Unterschied, und es dürfte hier jene nothwendige Duplicität allerdings hervorgehen.

1) Das Wissen kann allerdings betrachtet werden als eine Art des Seins. 2) Ich aber sage, alles Sein ist nur in Beziehung auf ein Wissen. Er entgegnet mir: Nein, alles Wissen ist nur eine Art des Seins.

Habe ich mehr Recht zu sagen, was ich sage, als Er, was er sagt? Können wir uns überhaupt jemals packen? —

Hier erscheint auch die *Bouterweck'sche* Klage über Unerwiesenheit in einem günstigern Lichte. — Ich kann sagen: *besinne* dich; er wird antworten: wenn ich auf deinen Standpunkt mich versetze, so hast du freilich gewonnen. Aber das will ich eben nicht, wie kannst du mich denn dazu nöthigen?

Kann ich es nicht auf die obige Weise durch die *Reflexion der Reflexion*, wenn er etwa die einfache Reflexion (das Selbst) als Modus des Seins erklären sollte? — Offenbar: es entsteht da eine ganz *neue*, das Sein, die Objektivität gar nicht begleitende, aus derselben herausgehobene Reihe; indeß das Erstere, das Sein, seinen Weg unabhängig von allem Wissen fortläuft.

Es ist damit sehr *Schellings* Natur-Philosophie zu vergleichen. — Er denkt die Natur als *Eine* Thätigkeit, die durch ein andere gehemmt wird, und dadurch, auf den verschiedenen Graden dieser Hemmung, Erscheinungen erzeugt. Die Intelligenz dagegen ist eine *sich selbst, durch sich selbst* ergreifende und hemmende Kraft: dies ist der wahre Gegensatz zur Natur, das in sich absolut Zurückkehrende, das Selbst, die nicht aus dem absolut Entgegengesetzten, objektiv Einfachen durch bloße Steigerung (Sublimirung) desselben hergeleitet werden kann, sondern die ihr eigener Anfang und Voraussetzung ist, sonach das *Erste*, Absolute; *Einheit*, zugleich als Duplicität: mithin eben das, was an sich selbst zugleich Ursache und Wirkung seiner selbst ist. Sonst bleiben wir bei jenem Dualismus und der hypothetischen Annahme zweier Kräfte stehen, die wir dann von Rechtswegen wieder aus etwas Anderm erklären müßten, und dieses abermals aus etwas Anderm, wodurch der alte Regreß in's Unendliche, und die reine Willkühr und Principlosigkeit wieder an die Tagesordnung käme.

Dies also packt ihn sicher und entscheidend. Dies dürfte er aus der Natur nimmermehr herausbringen; nimmermehr ein Ich*).

*) Vergl. das in der *Lebensbeschreibung* **Th. I. S. 416. 17** mitgetheilte philosophische Schreiben.

Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme.

(In der Zeitschrift für spekulative Physik, **II. Bd. 2. Heft**).

Die Darstellung hebt an mit folgender Erklärung:

»Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als *totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird*.«

Durch solche Erklärung oder *Realdefinition* wird der definirte Gegenstand als ein fertiges Objekt hingestellt und abgeschlossen: ich sehe daher nicht, wie von hier aus zum nächsten und jedem fernern Gedanken *übergegangen* werden soll. Man kann da nur wieder anfangen, mit einem neuen Anlauf und etwas Neues, ebenso Abgeschlossenes setzen. Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten. So ist das Folgende auch nur so historisch, berichtend von einer vielleicht schon vollzogenen Construction, aber nicht die sich vollziehende philosophische Construction selber.

Noch schlimmer ist aber, nicht zu sehen, daß die Eine und absolute Vernunft, ausser der Nichts sein soll, nicht die *Indifferenz* des Subjektiven und Objektiven sein kann, ohne zugleich und in derselben ungetheilten Wesenheit auch die *Differenz* der beiden zu sein; daß hier sonach ausser der Einen *differenzirenden* Vernunft noch eine zweite *differenzirende* im Sinne behalten wird, welche sodann auch wohl in aller Stille gute Dienste leisten dürfte, indem diese wirklich das stillschweigende Motiv ist, um aus der leeren und abstrakten Indifferenz, mit der Nichts anzufangen, überhaupt nur weiter zu kommen. Dieser Fehler ist nun nicht bloß ein kleiner und unbedeutender Verstoß, sondern von den wichtigsten Folgen, indem durch diese Verwechslung die ganze Deduction zu Stande kommt.

Endlich ist durch diese Erklärung die Vernunft vollkommen bestimmt und in sich abgeschlossen, d. i. todt; und der Verfasser kann nun seinen Satz zwar nach Belieben wiederholen und um-

schreiben, niemals aber auf eine rechtliche und consequente Weise ein Mittel finden, um aus ihm heraus zu seinen fernern Bestimmungen zu kommen.

Wenn er nun wirklich anfängt, nach seiner Weise den Todten wieder zu erwecken, und in den folgenden §§. die Prädikate des Nichts und der Allheit, der Einheit und Gleichheit mit sich selber an diesen Begriff der Vernunft hält und in sie hineindemonstrirt, muß zunächst gefragt werden, wie er selbst nur zu diesen Prädikaten gelange, indem ja, wenn durch die erste Erklärung das Wesen der Vernunft wirklich erschöpft wäre, diese Prädikate erst durch eine Analyse jener Erklärung, als im Wesen der Vernunft nothwendig begründet, abgeleitet werden müssen. Hier zeigt sich schon das Leben und Regen jener §. 1. im Sinne behaltenen *differenzirenden* Vernunft in der Person ihres Autors, welche sogleich im folgenden §. heraustritt.

§. 2. »*Ausser der Vernunft ist Nichts, und in ihr ist Alles.*« Dieser Satz folgt unmittelbar aus §. 1. Zu *allem* möglichen Differenten, — ein solches Differente einmal vorausgesetzt, was nur in Folge faktischer Erfahrung angenommen werden kann — ist die Vernunft das *Indifferente.* Aber der nachfolgende, gleichfalls nur formelle und äusserlich bleibende Beweis verdirbt Alles. — Sie kann sich zu einem ausser ihr Existirenden weder verhalten, wie Subjekt zu Objekt, noch wie Objekt zu Objekt, weil Beides gegen die *Voraussetzung* des §. 1. sei, die Vernunft als *die Indifferenz* des Subjektiven und Objektiven zu denken. — a) Wir sehen ein, was aus §. 1. folgt: verhielte sich die absolute Vernunft zu dem ausser ihr Angenommenen wie Subjektives zu Objektivem, so müßte sie schon ihr Wesen aufgegeben haben, müßte in die Differenz getreten sein. b) Objektives zu Objektivem ist vollends ein Undenkbares. Objektivität existirt und ist zu denken überhaupt nur im Gegensatze des Subjektiven: Objekt *für* ein Subjekt und umgekehrt. Vom Objekte eines Objektes aber kann man überhaupt in keinem Sinne reden. Was wahrhaft ausser der absoluten Indifferenz wäre, steht zu ihr in gar keinem Verhältniß; es wäre eben ein *zweites* Absolute, ein zweites Universum, das weder be-

jaht noch verneint werden könnte. — Man sieht, daß vom Verfasser bei seinem §. schon die weit spätere Erklärung (§. 26.) vorausgesetzt wird: »*die absolute Identität sei die absolute Totalität, das Universum.*« Denn nur daraus folgt rechtmäßiger Weise ein Satz wie der in §. 2. ausgedrückte. — Auf geradem Wege sollte er vielmehr heißen: *Was ausser der absoluten Indifferenz ist,* — unentschieden, was und ob Etwas sei — *ist in keinem Sinne für sie vorhanden, indem sie weder als Subjektives, noch als Objektives sich zu demselben verhalten kann.*

§. 3. »*Die Vernunft ist* (a) *schlechthin Eine,* (b) *schlechthin sich selbst gleich.*« — a) »Denn wäre nicht jenes, so müßte es vom Sein der Vernunft noch einen andern Grund geben, als sie selbst: denn sie enthält nur den *Grund, daß sie selbst ist*« u. s. w. — Woher hier plötzlich die Kategorien des Grundes, noch dazu zum Behuf des Beweises der (formellen) Einheit der Vernunft? Grund ist eine weit speciellere Kategorie, da eintretend, wo eine qualitative Bestimmtheit erklärt werden soll.

Aber auch abgesehen davon, ist diese Beweisführung entweder überflüssig, oder sie reicht nicht aus. Soll sie beweisen, daß zu allem faktisch vorhandenen Differenten nur Eine Indifferenz zu setzen sei; so folgt dies unmittelbar schon aus §§. 1 u. 2. — Oder sie soll, ganz abgesehen von allem Faktischen, wie dies von philosophischen Rechtswegen zu verlangen ist, zeigen, daß die absolute Indifferenz ihrem reinen Begriffe nach nur *Eine* sei; (weil sie sonst nicht *absolut* wäre, wie jener Beweis sich vernehmen läßt): so kann *kein* Beweis, und am Wenigsten vorliegender, dies leisten. Aus dem bloßen Begriffe des Absoluten, des *Aussichselbstseins* kann so wenig auf die Einheit oder Vielheit desselben als auf die Existenz eines solchen geschlossen werden. Bloßes Denken eines Begriffes, einer Form der Subsumtion kann über das darunter zu Subsumirende bekanntlich nicht entscheiden.

§. 4. Die Vernunft ist, nach dem Vorhergehenden, in sich *einfach* und *sich selbst gleich.* Also »das höchste (sollte hei-

ßen: »einzige«) Gesetz derselben ist das Gesetz der Identität, allgemein ausgedrückt A = A.« — Nun wird aber zugleich mit eingefügt: nicht allein für sie das höchste Gesetz, sondern für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist), da Nichts ist, ausser der Vernunft. — Jenes Gesetz ist anerkanntermaaßen die einzige unbedingte Wahrheit für alles im Denken oder Sein Gesetzte (Positive;) ausdrückend die reine Bejahung, welche nicht zugleich dasselbige verneinen kann, — die Form der Position, und schlechthin nichts mehr. In dieser Fassung scheint es aber nur zu einem durch das Befaßtsein aller Dinge in der Vernunft vermittelten Gesetze für diese Dinge zu werden: es ist nicht schlechthin von ihnen gültig, sondern nur darum, weil die absolute Vernunft sich in ihnen bejaht, wie es späterhin heißt; wodurch die nur formelle Bedeutung jenes Satzes auf eine völlig unbewiesene und unrechtmäßige Weise in den Sinn eines mit sich identisch bleibenden Sichselbstsetzens der absoluten Vernunft in den Dingen umgedeutet wird.

Zusatz 2 wird zugegeben.

§. 6 lehrt, daß A = A, allgemein gedacht, gar nicht von dem Sein von A, sondern nur davon rede, daß, falls es sei, es unter das Gesetz der Identität falle, sich selbst schlechthin gleich sei: das einzige Sein, was durch jenen Satz gesetzt sei, sei daher (nicht das Sein von A sondern) das Sein der Identität. Soll unter Sein der Identität weiter nichts verstanden werden, als die unbedingte Gültigkeit dieses Gesetzes; also was in Zusatz 2 zu §. 4. eine ewige Wahrheit genannt wird, (ein ideelles Sein = Allgemeingültigkeit, wobei von der Wirklichkeit nicht die Rede ist;) so ist obiger Satz zuzugeben.

§. 7. Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität.« Daß A = A unbedingte Erkenntniß sei, liegt schon im Vorhergehenden, wo jener Satz eine ewige Wahrheit genannt worden. Also: daß er die einzige unbedingte Erkenntniß sei: soll hier bewiesen werden daraus, weil er allein das Wesen der absoluten Vernunft (Indifferenz) ausdrücke. Kann zugegeben werden, trotz der auch hier nur äusserlichen Fassung des Beweises.

§. 8 wäre, wenn das Sein der Identität nichts mehr bedeuten soll, als was bei §. 6. als einzig zulässig bemerkt worden, nur Wiederholung des in diesem §. schon Erwiesenen, wo schon das absolute Sein der Identität (in diesem Sinne) dargethan war.

§. 9. »Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. A = A ist ihr einziges Seinsgesetz; durch diesen Satz ist aber das Sein der absoluten Identität unmittelbar gesetzt; und, da deren Sein mit ihrem Wesen Eins ist« (§. 8. Zus. 1), »so ist die Vernunft sowohl ihrem Sein als Wesen nach Eins mit der absoluten Identität; und deßwegen« (Zusatz) »gehört das Sein eben so zum Wesen der Vernunft, als zu dem der absoluten Identität.« — Der Beweis wiederum nur formell. Der Nerv desselben beruht darauf, daß die absolute Indifferenz nichts Anderes sei, d. h. nicht anders definirt werden könne, denn als das sich selbst Gleiche; sie ist sonach unmittelbar Eins mit der absoluten Identität dem Sein und Wesen nach. Zunächst nämlich ist die absolute Identität das schlechthin gemeingültige Gesetz für alles Sein; das Sein derselben, wenn dieser Ausdruck überhaupt Sinn haben soll, kann daher nichts Anderes bedeuten, denn die Absolutheit, Unbedingtheit, Gemeingültigkeit jenes Gesetzes. Die absolute Vernunft sei Eines mit dieser Identität kann abermals nur heißen: sie fällt unter dieses Gesetz, ist darunter zu subsumiren, wie jedes Existirende überhaupt. Daß die Indifferenz nur diesem Gesetze unterworfen sei, und nur darnach zu bestimmen, durchaus aber durch kein anderes (wie etwa das übrige concrete Dasein) — welches ausgedrückt sein soll mit den Worten: »dem Wesen und Sein nach Eins mit der absoluten Identität«: — ändert an diesem Verhältnisse durchaus Nichts. Bis jetzt steht daher die Sache also: die absolute Vernunft geht auf in dem Gesetze der absoluten Identität, ein anderes Gesetz, eine andere Bestimmung paßt schlechthin nicht für sie, weil diese schon in die Differenz fallen würde. Nur so viel ist klar. Klar aber ist zugleich auch, daß

der Verfasser implicite damit hat erschleichen wollen den Satz: *Zum Wesen der absoluten Vernunft gehöre das Sein*; der aber weder auf diese Weise erwiesen werden kann; noch kann überhaupt von irgend Etwas ausgesagt werden, daß sein Wesen (Begriff) schon das Sein involvire. (Vgl. Spinozae Ethic. Lb. I. Propos. VII u. XI).

§. 10. *Die absolute Identität ist schlechthin unendlich.* — Was heißt hier »*unendlich*«? Ewig? Absolut? Ohne alle Beziehung auf Zeit? Dann ist der Satz zuzugeben, aber bloß ein identischer Begriff, indem dies schon im Gedanken der Absolutheit unmittelbar liegt. Heißt *unendlich* aber *positiv* unendlich in seinen Affectionen und Bestimmungen, wie Spinoza sagt: *aus Gottes Wesen folgt* **Unendliches** *auf unendliche Art*, dann genügt der Beweis nicht: »denn wäre sie *endlich*« (d. h. folgte nur *Endliches* auf *endliche* Weise aus ihrem Wesen), »so läge der Grund ihrer Endlichkeit entweder in ihr selbst, d. h. sie wäre Ursache von einer Bestimmung in sich, also *Bewirkendes* und *Bewirktes* zugleich, *mithin nicht die absolute Identität*.« Vielmehr muß das Absolute aber allerdings gedacht werden als *Bewirkendes* und *Bewirktes* zugleich: das ist eben der unterscheidende Charakter der Absolutheit, daß sie selbst Grund ihres Seins, also Bewirkendes und Bewirktes zugleich sei und in einem Schlage: damit ist aber keine Zweiheit, kein Doppelzustand derselben gesetzt, sondern die ganze *Unterscheidung* ist nur Produkt des den Begriff des *Durchsichselbstseins* analysirenden Denkens. Jener Beweis ist daher, weil er wieder nur äusserlich bleibt, auf ein schlechthin unwahres, dem erörterten Begriffe geradezu widersprechendes Argument gebaut: die absolute Identität ist eben, weil sie *absolut* ist, Bewirkendes und Bewirktes zugleich, und dies ist der einzige, ihr adäquate Begriff. Wäre sie »endlich,« so läge freilich der Grund ihrer *Endlichkeit* in ihr selbst, denn von aussen kann sie nicht begränzt oder auf irgend eine Weise bestimmt werden, so gewiß sie absolut ist. Aber daß die absolute Identität durch sich selbst *in* ihrer Absolutheit oder Unendlichkeit zugleich *endlich* sei, darin liegt kein

Widerspruch: Absolutheit ist eben die reine *Selbstbestimmung*. Hier liegen überhaupt noch tiefe Unklarheiten vorzüglich in dem Begriffe des *Folgens* von Bestimmungen aus dem Absoluten; dadurch wird schon das Princip des Wandels dem Unwandelbaren beigesellt, von dem wir in einer scharfen und stätigen Deduction noch Nichts wissen sollten.

In mehr zusammenfassender Kürze weiter. §. 11. ist als durch das Vorhergehende erledigt zu betrachten.

§. 12. »*Alles, was ist, ist die absolute Identität und sonach* **Eins**,« (Zus. 1) »*und diese ist*« (Zus. 2) »*daher das Einzige, was* **an sich** *oder schlechthin ist*.« Dies geben wir, wenn wir uns überhaupt auf diesen Standpunkt stellen, unbedingt zu, der Satz wäre aber eigentlich schon in §. 2. enthalten. Wir sind also mit Hülfe aller bisherigen Sätze durchaus nicht weiter gekommen, als daß wir den neuen Ausdruck: *absolute Identität* gewonnen haben, und A = A auf die absolute Vernunft angewendet.

§. 13 u. 14 folgen schlechthin aus dem Vorhergehenden: »*Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden*,« und: »*Nichts ist an sich betrachtet endlich*.« Hier jedes Entstehen und Verfahren in Wahrheit geläugnet; es *verändert* und *verwandelt* sich schlechthin Nichts, weil Nichts ist, denn die absolute Identität, die *reine*, *unwandelbare*, *uranfängliche* Existenz. So gerade auch Spinoza. — Nun die Frage, wie damit ein *Werden*, eine *Veränderung*, überhaupt ein *Mannigfaltiges* ausser einander auszugleichen sei: kurz, die Dinge, wie wir sie in *Zeit* (dem Schema der Veränderung) und dem Raume (dem Schema der Mannigfaltigkeit) vorstellen. *Schelling* steht hier auf dem Standpunkte der ächten Spekulation; was in Zeit und Raum erscheint, ist in der That nicht;

jene Formen sind durchaus nichtig und müssen von der wahren Realität abgezogen werden; behauptet er mit jeder spekulativen Philosophie. Doch wie er jene Formen auf eine gründliche Weise in jenem *Unwandelbaren*, *Einem*, begreiflich machen, d. h. überhaupt eine *Endlichkeit* aus dem *Ewigen* herleiten will, darauf ist Acht zu geben; denn diese Herleitung ist eben die Aufgabe der Philosophie. — Der *Zusatz* und die Erläuterung zu §. 14. drückt jenen Standpunkt genau aus. Er sagt: »Die *Dinge* als *endlich* betrachten, heiße, sie nicht betrachten wie sie an sich sind; ebenso sie als mannigfaltig betrachten.« Formell betrachtet, widerspräche sich der letztere Zusatz: wenn wir an den Dingen ihre *Mannigfaltigkeit* aufheben, so sind sie selbst dadurch aufgehoben; überhaupt kann aber noch gar nicht von Dingen die Rede sein; wir kennen gegenwärtig noch Nichts, denn nur das *Sein* der *Einen absoluten Identität*. (In der »*Erläuterung*,« eben als *solcher*, ist dem Schriftsteller eine freiere, andeutende Sprache erlaubt, sonach haben wir die unbewiesenen Aeusserungen derselben nicht zu rügen. — »Unter allen bisherigen Philosophen habe nur *Spinoza* diese Wahrheit erkannt, obgleich er den Beweis nicht so *vollständig* geführt und so *deutlich* ausgesprochen habe« ꝛc. Warum nicht vollständig geführt und deutlich ausgesprochen? Wahrlich vollständiger und deutlicher als Schelling selbst. Wo giebt es einen schärfern Ausdruck dafür als den bei Spinoza: Gott sei die *inwohnende*, nicht aber die *vorübergehende* Ursache der *Dinge*?

§. 15. »Die *absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes* A = A; oder: *diese Form ist unmittelbar durch ihr Sein gesetzt*.« Vorher bewies er, daß durch den Satz A = A unmittelbar das Sein der absoluten Identität gesetzt sei (§. 6.); und offenbar ist auch die absolute Identität nur unter der Form des Satzes A = A zu *denken* und zu *beschreiben*; wie nun aber umgekehrt A = A durch ihr Sein gesetzt werde, wie ferner sie nur in der **Form** des Satzes *sein* könne, damit läßt sich gar kein Sinn verbinden. A = A ist im *Denken Ausdruck*, Schema für das absolute

Gesetz der Identität: ihm irgendwie ein Sein zuzuschreiben, oder zu behaupten, die Identität *existire* (objektiv doch wohl) nothwendig unter der Form desselben; ferner, es sei ihr eine *Duplicität* von Subjekt und Prädikat zuzuschreiben: sie in der Einheit sei zugleich Subjekt und Prädikat: alles dies hat nach obiger Erörterung gar keinen Sinn: es sind logische Formen, die als solche zu *objektiver* Existenz zu erheben rein sinnlos ist. Ferner werden ebenso willkührlich Form und Sein unterschieden in dem Einen, Einfachen, Ununterscheidbaren. Beide aber fallen hier schlechthin zusammen, die Identität hat keine andere Form als ihre Existenz. — Also 1) wäre überhaupt zu beweisen gewesen, wie in der absoluten Identität Form von Sein zu unterscheiden sei: sie ist nichts Anderes, als reine *sich selbst gleiche* Existenz; aber dieses *sich Gleichsein* ist nichts Besonderes, als Form *in* der *Identität* von ihrem Sein zu unterscheidendes, sondern weiter nichts, denn *Ausdruck* der reinen *Beziehung*, *Position*; (»das ist sie und nichts Anderes,« ausdrücken wollend). Dieses aber auch geschenkt, so kann 2) A = A als Duplicität von Subjekt und Prädikat nicht *objektive* Form von Etwas sein; denn diese Duplicität ist selbst nur ein Denken und für das Denken; dieses *unterscheidet* Subjekt und Prädikat, die *objektiv* als *Zweiheit* gar nicht existiren; denn das Urtheil z. B. der *Baum ist grün*, sagt ja eben aus, daß beides zu *Einem* verbunden sei, *negirt* daher alle *Zweiheit* in ihnen und hält Beides eben nur erst im Denken aus einander, um sie desto fester zu verbinden. A = A kann also in keinem Sinn *objektive Form* von irgend Etwas werden. In Zus. 1 wird A = A auch die Form oder »Art« des Seins der absoluten Identität genannt.

Zus. 2. »Was aus der *bloßen Form* folgt, ist nicht *an sich gesetzt*.« An sich, davon der Gegensatz: durch ein *Anderes* gesetzt. Nicht das Absolute, sondern *durch* das Absolute; wie bei Spinoza die Affektionen und Modi, die dort die *Form* des Absoluten sind; diese sind durch das Absolute gesetzt, durch sein **Sein** erst herbeigeführt; dies unterscheidet nämlich

das **Denken** an ihnen; sonst keine *Succession* oder *Werden* in ihm.

§. 16. »*Zwischen dem Subjekt und dem Prädikat in A = A ist kein Gegensatz an sich möglich.*« Es ist ja *dasselbe*, was in A^{I} und was in A^{II} gesetzt wird; also dies versteht sich von selbst. — Doch hier schiebt er schon eine Unterscheidung des *Ansich* von dem *Nichtansich* ein, indem er auf die faktischen Gegensätze anspielt; wodurch eben, ohne sich um die Ableitung jener Fakticität im Geringsten zu kümmern, der Satz vorbereitet werden soll, daß diese Gegensätze an sich *nicht* sind. Dies nun liegt schon im Vorhergehenden; seine Hauptsorge sollte vielmehr sein, uns begreiflich zu machen, wie sie dennoch wenigstens zu *scheinen* vermögen. Hier findet sich die Unterscheidung zwischen dem *Ansich* und der *Existenz* unvermerkt ein, welche nachher gute Dienste thut. Weil nun dasselbe A die Stelle des Subjektes und Prädikates vertritt, so heißt die Form der absoluten Identität: **eine Form der Identität der Identität** (Zus. 2).

§. 17. »Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, und diese ist durch den Satz A = A gesetzt.« »Es giebt eine Erkenntniß derselben überhaupt.« (Dies ist Faktum; wir entnehmen es daraus, weil die Wahrheit des Satzes A = A unmittelbar erkannt wird). Da nun Alles, was ist, in der absoluten Identität ist, so ist auch die Erkenntniß darin; aber da diese nicht aus dem Wesen der absoluten Identität — so folgt sie aus der *Form*, und gehört zu derselben. — Aber die Form ist so ursprünglich wie ihr Sein; Alles daher, was durch die Form gesetzt ist, ist eben auch gleich *ursprünglich* mit der absoluten Identität. Dies findet nun auch von der absoluten Erkenntniß Statt. Die absolute Identität ist daher ursprünglich unter der Form der absoluten Erkenntniß: (welches nun noch distincter in §. 18. herausgehoben wird). Dagegen möchte viel einzuwenden sein. Aus der Thatsache des Erkennens wird *dieses*, als Faktum, eingeschoben in der Form der absoluten Identität zu existiren: weil ein absolutes Erkennen ist, so ist die Identität (unter Anderm) auch ein *Erkennen*. Dies

kann zugegeben werden in Betracht des einmal angenommenen Satzes: daß nur *Eines sei* 2c.; dadurch kommen wir aber nimmer auf den 18. Satz: daß *Alles, was sei, der Form des Seins* nach *Erkennen der absoluten Identität sei.* — Woher jenes »Alles?« Die Erschleichung offenbart sich auch in den Worten des Beweises: wenn das Erkennen zur Form des Satzes der absoluten Identität gehört, diese aber vom Sein unzertrennlich ist, so ist — *Alles, was ist* (!!), *der Form des Seins* nach = dem absoluten Erkennen der Identität. — Was soll nun ferner heißen: *Erkennen der absoluten Identität?* Mehr hat sich im Vorhergehenden nie darüber gefunden, als daß der Satz A = A unmittelbar erkannt wird. Die Absicht ist wieder bloß, eine *Differenz* und zwar die allerwichtigste, die von *Subjektivität und Objektivität* einzuschwärzen, was noch besser im folgenden Satze einleuchtet, wo diese »Form des Seins der absoluten Identität« näher beschrieben wird.

§. 19. (Wenn nämlich die Identität absolutes Erkennen ist, so kann es nur *Selbsterkennen* sein, als absolute Identität). »*Die absolute Identität ist nur unter der Form eines Erkennens ihrer selbst als identisch mit sich selbst*« = *Selbsterkennen als schlechthin sich selbst gleich.* Den Beweis schenken wir, der denselben Charakter trägt, wie die vorhergehenden *Zusätze*. Was ist, ist die absolute Identität, und zwar in der Form des *Selbsterkennens* der Identität als *sich selbst gleich*. — Diese nothwendige Form ihres Seins ist aber offenbar **unendlich** (§. 20.), weil sie selbst ihrem Sein nach unendlich ist. Wäre zuzugeben, wenn das Vorige Haltung und Richtigkeit hätte: aber die ganze Lehre vom Selbsterkennen der absoluten Identität ist unerwiesen.

§. 21. In diesem unendlichen Selbsterkennen ist offenbar Subjekt und Objekt zu unterscheiden: durch jene Form setzt sich daher die absolute Identität unendlich als Subjekt und Objekt: $I = \frac{S}{O}\,\infty$; anders nicht — nicht etwa $S \overset{I}{\underline{\wedge}} O\,\infty$; dies ist nicht gesetzt. Da nun zwischen Subjekt und Objekt kein Gegen-

satz *an sich* Statt finden kann (Zus. zu §. 22.), indem beides ursprünglich verbunden ist in der *absoluten Identität*; so ist zwischen beiden nur *quantitative Differenz* möglich (§. 23.). Hier zeigt sich wieder das Unzulängliche des Beweises: *weil* in beiden die dem Wesen nach gleichbleibende Identität sich verwirklicht, so sollen sie nicht *qualitativ*, sondern *quantitativ* verschieden sein. Warum kann nicht Ein und dasselbe in wahrhaften Gegensätzen existiren? über dies ganze wichtige Verhältniß kein Wort! Es ist dem Wesen nach *Dasselbe*, aber an das Wesen reicht ja auch nach dem Verfasser die quantitative Verschiedenheit bewiesenermaaßen nicht, sondern nur an die *Form*. Würde aber bewiesen, daß Dasselbige auch nicht unter entgegengesetzter Form existiren könne, so kann die quantitative Differenz auch nicht helfen, denn Verschiedenheit, ja Gegensatz setzt diese immer. So bleiben hier abermals Lücken und Willkührlichkeiten.

§. 24. *Die Subjekt-Objektivität* (als die ewige Form der Identität) *ist nicht* actu, wenn nicht jene *quantitative Differenz* gesetzt ist.

§. 25. Diese Differenz und gleichsam das verlorene Gleichgewicht beider gleicht sich aus in der absoluten Identität; in dieser ist jener Gegensatz nicht zu unterscheiden: die im Einzelnen ewig verlorene Identität stellt sich im »*Unendlichen*« wieder her. (Vgl. Erläuterung zu §. 30.).

§. 26. *Die absolute Identität ist absolute Totalität*: folgt freilich aus der ganzen Voraussetzung des Systems. Also alles in der Sphäre der *Wirklichkeit* Befaßte = der absoluten Identität: diese Totalität wird *Universum* genannt.

§. 27. *In der absoluten Totalität sonach giebt es gar keine quantitative Differenz*, sondern nur ausserhalb derselben. (Das ausserhalb derselben Seiende nennt *Schelling* ein *einzelnes* Ding). Es giebt sonach kein *einzelnes* Ding. Und in einer Anmerkung wird hinzugesetzt, daß nur Etwas durch willkührliche Trennung aus der Totalität herausgerissen zu einem Einzelnen werde. **An sich sei Alles in der Totalität, lebe im Ganzen, und dies sei eben die absolute Identität.**

§. 29. Also nur in Rücksicht des einzelnen Seins, d. h. — wenn ich Etwas isolirt betrachte — (wie ich aber dazu komme, Etwas also betrachten zu können, wie es sogar nothwendig wird, nicht die Totalität, die doch das einzige Seiende und Anschaubare sein soll, sondern immer nur Einzelnes *als* Einzelnes anzuschauen, also gerade nicht das »einzig Anschaubare;« davon wird kein Wort gesagt) — und es in dieser Isolirtheit mit einem Andern vergleiche, ist die *quantitative Differenz* gesetzt.

§. 30. Wenn nun diese quantitative Differenz wirklich in Hinsicht des Einzelnen Statt findet, also a z. B. in Vergleich mit b als überwiegend subjektiv oder objektiv gesetzt wird; so löst sich seiner »Behauptung« (Hypothese) nach — denn von eigentlichen Beweisen haben wir keine Spur gefunden — diese Verschiedenheit völlig auf in Rücksicht der *Totalität*; könnten wir das *Verhältniß* zwischen Subjekt und Objekt in der Totalität erblicken, so würde es das vollkommenste Gleichgewicht zeigen. Folgt daraus aber, daß Nichts als die gleiche Identität, *in der Nichts* **unterschiedbar** *wäre*, übrig bliebe? (*Dieser Satz ist übrigens auch im Spinoza enthalten*). Die dazugefügte Erläuterung ist sehr wichtig. Diese Fragen alle lassen wir jetzt noch dahingestellt.

§. 31. *Was aber im Vorigen nur als hypothetisch gesetzt wurde, nämlich, daß, falls Differenz* rc. *sei, die absolute Identität die Indifferenz dazu sei — dies muß laut diesem Satze positiv behauptet werden*: sie ist Indifferenz des Subjekts und Objektes. — Denn dieses ist ihre »ewige Form;« Differenz im Einzelnen *ist* also das Aufgehobensein derselben — das Gleichgewicht — ist also auch, nämlich in der *Totalität* oder *Identität*.

§. 32 u. 33. Das Universum = der *absoluten Identität*, also jenes *gleich ewig mit dieser*.

§. 34. **In jedem Theil des Universums, also in jedem einzelnen Dinge unbeschadet seiner quantitativen Differenz in Bezug auf ein anderes, ist immer die absolute Identität dieselbe und Eine.**

Zus. 2. *Nichts kann dem Sein* nach **vernichtet** werden; denn was ist, ist nur das Universum, oder die *ewige Identität*. Und könnte sie in einem ihrer Theile vernichtet werden, so könnte sie es auch im Ganzen: dies würde überhaupt keinen Unterschied begründen. Was an sich *ewig* ist, ist dies auch im ganzen Umfange seines Wesens. Man sollte freilich in diesem Zusammenhange von Schelling diesen Satz nicht erwarten, indem die vorigen Sätze darauf ausgingen, ein Princip der Endlichkeit in die absolute Identität hineinzubringen, das hier wiederum ausdrücklich aufgehoben und ausgesprochen wird. Halten wir daher mit ihm fest, daß überhaupt Nichts »vernichtet werden« (*Nichts vergehen*) könnte: so ist dies wieder mit der folgenden Behauptung incompatibel:

§. 35. »*Nichts Einzelnes hat seinen Grund in sich selbst.*« Mit Abweisung der Genesis, des Entstehens und Vergehens ist nämlich auch der Begriff des »*Einzelnen*« abgewiesen und gänzlich ausgetilgt. Es ist überhaupt nicht nur nicht *ewig*, sondern es existirt überhaupt nicht. **Nun** sollte erst Zusatz zu §. 34. kommen: darum bedarf es eines Andern, ihm Vorhergegangenen als seines Grundes; und zwar soll dieser Grund (nach §. 30.) ein anderes »einzelnes Ding« sein, und so fort *in's Unendliche*. Und zwar zufolge nachstehender Demonstration: das »Einzelne« ist nicht Grund seiner selbst: die absolute Identität aber auch nicht; denn diese enthält nur den Grund der Totalität und des Seins, insofern es nicht Einzelnes ist, sondern in der Totalität begriffen. So ist das Einzelne nach *Schelling's* Behauptung und ist doch auch nicht; was wohl Beides seinen guten spekulativen Sinn haben mag; nun ist hier Nichts geschehen, um diese Widersprüche auszugleichen. Dies ist das logisch oder formell Mangelhafte. Doch wie kommt er überhaupt dazu? Er will eben hier das *Werden* einfügen, und betrachtet daher die einzelnen Dinge auf doppelte Weise: wie sie sind vom Standpunkte der absoluten Totalität; in dieser sind sie begriffen, mithin *als* Einzelne aufgehoben: diese kann nicht vergehen oder vernichtet werden in irgend einem Theile; damit ist aber noch das Princip der Endlichkeit, das ewige Werden und Vergehen nicht abgeleitet, vielmehr die Negation davon

Dem zufolge ist kein Einzelnes oder Endliches. — Statt nun im geraden Wege der Deduction fortzufahren und aus dem Begriffe der absoluten Totalität das Endliche entweder abzuleiten, oder als *nicht seiend* abzuweisen: wird es als *Faktum* aufgenommen und stehen gelassen. Der Beweis dreht sich auch hier um die aus *Spinoza* bekannte Schlußform: Alles, was ist, ist ewig, denn es ist in der absoluten Identität; nun ist *faktisch* ein *Werden*, d. h. Entstehen und Vergehen, Einzelnes; folglich ist das *Werden* ewig; *es ist eine endlose Reihe endlicher Dinge aus einander*. Es ist keine Frage, daß diese Schlußform durchaus unspekulativ und ungenügend ist. Kann er die Bestimmung der Endlichkeit nicht herleiten, so muß es beim Resultat der Eleaten bleiben: *die endlichen Dinge sind nicht!*

§. 37. *Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der einzige Grund der Endlichkeit.* Was heißt hier Grund? — Daß ein einzelnes Ding von einem andern einzelnen unterschieden werden kann: und umgekehrt die Ausgleichung, Indifferenz ist *Unendlichkeit*. (Also in der That nicht ausgeglichen, sondern *unendliche* Rechnung, die nie rein aufgeht). »Der allgemeine Ausdruck der Form aller Endlichkeit ist sonach A = B,« d. h. A ist zwar in einer quantitativen Differenz begriffen in Bezug auf B; dennoch aber in beiden das Gleiche (=); und auch diese Differenz verschwindet in Rücksicht der Totalität; doch diese ist aber *Unendlichkeit*, weil die Reihe der differenten Endlichkeiten sich in's *Unendliche* verlängert.

§. 38. »*Jedes einzelne Sein ist* **als solches** *eine bestimmte Form des Seins der Identität,*« d. h. eine bestimmte quantitative Differenz; dies aber ist nicht ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. — Also die Totalität (in der, weil sie Alles umfaßt, die Differenz wieder sich ausgleicht in Indifferenz) ist *im Einzelnen* eine Differenz von Dingen, die in einer unendlichen aus einander erfolgenden Reihe sich entwickeln: also die Identität wäre von doppeltem Gesichts-

punkte zu betrachten, in ihrer Totalität (deren Gesetz $A = A$), und inwiefern sie Grund ist von Einzelnheiten, die immer in einer quantitativen Differenz ($A = B$) sich finden. Dies ließe sich, von dem Beweisversuche abgesehen, wohl zugeben. Nur tritt hier das begrifflose Wechselspiel des Einzelnen, das da ist und doch nicht ist, immer wieder hervor, z. B. in den Worten Anmerkung I. zu §. 38.: »Weil nämlich nie ein erster Punkt angegeben werden kann, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist, da nicht das Einzelne, sondern die Totalität das Ursprüngliche ist (also da ist doch das Einzelne, wenn auch nicht ursprünglich;) so daß, wenn die Reihe nicht in's Unendliche zurückginge, das einzelne Ding nicht in die Totalität aufgenommen würde, sondern als einzelnes Ding für sich sein müßte« (was heißt wiederum dies, und wo ist der Begriff des Fürsichseins im Vorhergehenden abgeleitet worden?) — »welches absurd ist.«

§. 39. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist und umgekehrt. Sie ist dieselbe in allem Einzelnen, dasselbige lebt in Allem; sie ist sonach untheilbar (§. 34.). Hier wird das frühere Princip der quantitativen Differenz wieder aufgehoben durch einen neuen, unvorbereiteten Gedankensprung.

§. 40. »Alles Einzelne ist in der Potenz seiner Differenz unendlich«: also eine andere Bestimmung der »Unendlichkeit.« Die Differenz wird nur durch den bestimmten Grad des Verhältnisses von Subjekt und Objekt; dieser Grad (Potenz) ist aber unendlich in seinen Einzelnheiten. Eine jede Bestimmtheit dieser Potenz pflanzt sich in's Unendliche fort; denn sie drückt die Form der Identität auf eine gewisse Weise aus; folglich als ewig rc. (adde §. 41.).

§. 44. »Alle Potenzen der absoluten Identität sind absolut gleichzeitig« (?) — Nun werden Lehnsätze eingeschaltet. I) $A = B$ ist Ausdruck der Potenz: A der subjektive — B der objektive Faktor. B also dasjenige, was ursprünglich ist, A dagegen, was B erkennt (?). An sich findet

aber diese Unterscheidung in zwei Glieder nicht Statt, sondern A ist so gut wie B; beide sind ursprünglich in der Existenz Eins und verschmolzen. Dies vergleicht er nun mit Spinoza's Ausdehnung und Denken, und fügt hinzu: hier seien sie nicht bloß idealiter verbunden, wie Spinoza gewöhnlich verstanden wird, sondern wirklich und actuell. — II) u. III) A ist das Begränzende, B aber das Unendliche, jedoch Begränzbare, (nämlich die allgemeine Extension laut № I). Beide Faktoren sind aber ursprünglich und nothwendig, also unendlich, aber nach entgegengesetzter Richtung, eines als das begränzbare, das andere als das begränzende Princip. — (Wohl also zu verstehen: B ist die Allem gemeinschaftliche Seite des Realen, also nicht das an sich die Differenz Erzeugende; dies ist A durch die verschieden sich steigernde Potenz der Subjektivität, die dazu tritt). — (Dadurch wird übrigens das Verhältniß Schelling's zur W.-L. entscheidend klar: diese Subjekt-Objektivität $A = B$ ist ihm nun eben Ichform; darum Alles in der Ichform, während die W.-L. dagegen nur die Natur zur reinen Objektivität macht. Er meint nachgewiesen zu haben, daß die Existentialform überhaupt = Ich sei; daß Nichts Wirklichkeit haben könne ohne diese. Könnte man ihm nicht schon hier die Unklarheit und Verwirrung zeigen? Ein distinktes Bewußtsein nicht, sondern Instinkt, blinde Vernunft. Dies aber absolutes Princip der Dinge, uranfängliches? Daraus die wirkliche Vernunft sich erst herausfindend, aus der bewußtlosen Vernunft erst zu sich selbst kommend, und sich besinnend? — Wäre ihm nicht rein formell dieser Widerspruch zu zeigen?)

§. 45. Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern beide vereinigt mit dem Ueberwiegen des Einen oder des Andern, welches sich wieder in Rücksicht des Allgemeinen auf Indifferenz reducirt.

§. 46. A und B können nur nach entgegengesetzten Richtungen hin als überwiegend gesetzt werden. Entweder das Eine überwiegend in irgend einem Theile, oder das Andere; in der Sphäre, wo A das Ueberwiegende ist, ist darum B das Untergeordnete, und umgekehrt; immer

aber in Rücksicht darauf herrscht die Indifferenz in der Totalität. Sonach freilich unter der Form seiner Linie darzustellen.

Erläuterung 2. »Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von allen Theilen derselben in's Unendliche.« In jedem ist entweder A = B oder B = A mit A = A. In jedem Punkte derselben ist die Eine, selbige absolute Identität in der Subjekt-Objektivität, doch indem Eins überwiegt. Also überall die zwei Punkte wesentlich und unabtrennbar vereinigt.

»Die construirte Linie ist daher in's Unendliche theilbar, und ihre Construction ist der Grund (?) aller Theilbarkeit in's Unendliche.« (Von der Linie als geometrischer Figur kann nicht die Rede sein: sie ist nur Gleichniß; also bloß von dem, was an ihr construirt werden kann; wie also ist hier von der Theilbarkeit der Linie als dem Grunde aller andern Theilbarkeit die Rede? u. s. w. Er meint nun aber so: daß, da in jedem Punkte des Universums diese beiden Bestandtheile vereinigt sind, das Universum auch in's Unendliche »getheilt,« in Unterschiede gesondert werden kann; er redet wieder von dem, was er ein einzelnes Ding genannt hat. Aber dort wie hier fehlt noch immer die Ableitung des »Grundes« dieses Unterschiedes, oder dieses Princips der Endlichkeit in der absoluten Identität.

§. 47. Die construirte Linie ist die Form des Seins der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen. Dadurch, meint er, würde auch die Forderung des §. 39. klar gemacht, wie die Identität in jedem einzelnen Theile doch dieselbe bleibe. — Form des Seins der absoluten Identität ist die Linie gewiß nicht, sondern Bild (imago) der Form. Die Form kann in ihrer Unendlichkeit daran construirt werden, und so wird es auch in den spätern Sätzen genommen; die Linie als vollendeter Ausdruck der Form.

§. 48. »A und B ist aber in jedem Punkte der Linie als seiend gefaßt;« denn das Bild ist nur unter der Form des Subjekt-Objekts in dem Ueberwiegen des Einen oder des Andern; A und B ist also unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität gesetzt.

§. 49. »Die construirte Linie (oder die Form) kann in sich betrachtet nicht den Grund einer einzigen Potenz enthalten;« denn in ihr sind alle befaßt. — §. 50. scheint aus §. 48. unmittelbar hervorzugehen.

Erklärung. Relative Totalität nennt diese Darstellung die gemeinschaftliche Realität (das Sein, die Existenz) von A und B; daß beide wirklich verbunden, existiren, und ein Ganzes derselben. Verschiedene Potenzen nun, je nachdem Subjekt oder Objekt in dieser relativen Totalität überwiegend gesetzt werden.

§. 51. Die erste relative Totalität ist die Materie. Die relative Totalität ist, so gewiß die absolute Identität ist; denn diese ist nur unter der Form des A = B; dadurch ist aber unmittelbar das Verbundensein beider Faktoren gesetzt.

Hiermit sind die Hauptglieder einer umfassenden Kritik vorbereitet, und die ganze Differenz zwischen Schelling und mir läßt sich nun auf wenige Scheidungspunkte zurückbringen. — —

Zu „Jacobi an Fichte".

(Hamburg 1799).

Bei der projektirten philosophischen Zeitschrift wäre am Besten mit der Beantwortung des Jacobischen Schreibens von 1799 anzufangen.

Mit Jacobi kann durchaus nur der jetzt in Untersuchung befindliche Punkt über den eigentlichen Beginn des Ich mich in's Reine bringen, und ich müßte diesen mit höchster Deutlichkeit erst gefaßt haben.

Erläutert wird dies durch die *Freiheit*. Die absolute Freiheit ist das absolute *Erscheinen*. Die Freiheit der Freiheit ist und bleibt in allen Dingen nur ein *Hingeben* an das sie ergreifende *Reale* der absoluten Erscheinung. — Was ist nun das sich Hingebende? Antwort: Es ist gar nichts *Wahres*, sondern es liegt lediglich in der *Anschauung*, und ist nicht an sich. Kannst du dies deutlich machen, so ist hier und dort Alles gewonnen. Auch ist der Gedanke in dieser Weise neu.

Jacobi's Mißverständniß liegt darin: 1) daß er ein wirkliches, substantielles Ich voraussetzt, in das er die Absolutheit nicht gelegt wissen will, und meint, ich lege sie darein. 2) Daß er meint, durch die Philosophie solle ein neues Leben erlebt werden, oder daß sie glauben, das Reale a priori herleiten zu können u. dgl., und da er *dies* nicht in ihr findet, sie des *Nihi-*

---

*) Vgl. die in der Lebensbeschreibung abgedruckten Briefe Th. I. S. 243 ff. Th. II. S. 187 ff.

lismus bezüchtigt. Darüber habe ich mich in dem sonnenklaren Berichte deutlich genug ausgesprochen.

Wie fasse ich nun das Erste, um die Erscheinung nicht in die *Zeit* zu bringen, und den Begriff der Freiheit recht scharf zu fassen? — So wäre es gefaßt: die Anschauungsform selber setzt das Ich mit seiner ganzen Freiheit hin. In ihr schwimmt es mit allen seinen Prädikaten, mit seinem Sichhingeben, seiner Besinnung u. s. w.

Dies noch deutlicher: das Ich ist niemals *Grund* der Anschauung, wie es scheint, sondern es erscheint nur also in der Form der sich brechenden *Einen* Anschauung. In dieser Einen ist keine Zeit und kein Wandel; nur in der mit dem Ich wechselwirkenden ist derselbe nach ableitbaren Anschauungsgesetzen. — Gut.

Ich würde eben gut thun, *Jacobi's* Sätze einzeln durchzugehen, z. B. was er von der Freiheit sagt: Wer sie läugne, komme auf eine unbestimmte Aktuosität und Agilität *an sich*. Dies hängt zusammen mit der Frage, die ich eben thun wollte, daß, wenn die Anschauung sich bricht, individualisirt, sie doch in die Zeitform selbst zu fallen scheine. — Da muß ich meinen Standpunkt wahrhaft über der Zeit nehmen; — wie gewinne ich den? — *Zeit, Ich,* und die ganze mit ihm eintretende Synthesis von Gliedern liegt im *Verstande*, in dem Durch, das nun absolut *unendlich* ist; und in den Verstand, d. h. seine absolute Form, tritt das Reale, das göttliche Leben ein. In dieser höchsten Ursynthesis ist die Einheit zugleich die Totalität und Unendlichkeit. Fasse ich jene Einheit, fasse ich zugleich das Princip der Fakticität, so ist jene Frage gelöst. — Das Durch scheint eben unwiederbringlich auf die *Unendlichkeit* zu führen: die Einheit aber muß über dem Durch liegen.

1) Anschauung daher (als Form) und innerer Gehalt des Lebens wären durchaus verschmolzen, und so wäre auch hier Einheit. — 2) Der Verstand ist wiederum dieselbe Einheit mit seiner Unendlichkeit, nur in einer andern Form. Es ist ein Leben, das die Anschauung, als absolutes Princip, aus sich selbst herausgebiert. — Ich muß aber die Form desselben unabhängig von

der Unendlichkeit darstellen. Gut: da ist es Princip des Lebens, wenn ich dies zu seiner Zeit angemerkt habe, zum Unterschiede vom wirklichen Leben, das nicht Princip des Lebens, sondern unmittelbar selber Leben ist. Aus dieser faktisch unauflöslichen Synthesis von Gehalt und Form besteht nun die Erscheinung, die Wirklichkeit.

Zur Erinnerung an bestimmte Stellen, auf welche Rücksicht genommen werden muß.

1) Mit dem Sparren zu viel oder zu wenig. So wären wir Beide Sünder. Ist es denn nun Keinem möglich, das gehörige Fachwerk im Dache zu haben? Ist das Bewußtsein zum Schwanken, zum Widerstreit zwischen Wissen und Glauben unwiederruflich verurtheilt?

2) In der Vorrede. Der Streitpunkt ist über den Dualismus des Absoluten. Da wollen sie nun ihre Selbstständigkeit, aus reinem Enthusiasmus für die Sünde und das Uebel, als Manichäer behaupten. Nun wird ihnen ja die Selbstständigkeit Gottes nicht abgeläugnet. Nur wollen sie dieselbe erst durch Aussonderung von sich, aus der zweiten Hand, haben: wenn er nicht ausser ihnen ist, sie also zugleich als wahre Selbste ausser ihm, so ist er nicht. — Er ist ihnen also das zweite Selbstständige, durch den Gegensatz entstanden, um ihretwillen da, mittelbar zu erfassen: sie selbst sind aber das Unmittelbare, über dessen Existenz und Realität weiter gar kein Streit ist. — Sich fühlen sie, Gott nicht; in sich leben sie, nicht in ihm.

Dieser Sinn ist nun wirklich so alt, als die Welt; ist aber darum doch nur ein unheiliger und ungöttlicher Sinn.

Moralische Weltordnung — oder wenn man sich an das Wort, als ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans, nicht gewöhnen kann, — moralisches Princip, moralisch schaffende Macht: — allerdings ist (existirt) Gott an sich selbst nur als solche, und es ist uns durchaus kein anderes Mittel gegeben, ihn im Begriffe, so daß dieser nicht leer sei, zu erfassen oder wirklich in ihm, mit ihm vereinigt, zu leben, ausser in diesem Elemente. Darum ein Ordnendes, und ein zu Ordnendes, Sphären dieser Ordnung bis herab auf die Sinnenwelt. Allein in

jener ist er aber zu erfassen. Er existirt nicht als Natur, oder als ein System von Ichen; denn diese insgesammt existiren nicht eigentlich, nicht in jener Ordnung und zufolge derselben, sondern nur in der Erscheinung derselben und zufolge ihrer ewigen Erscheinbarkeit. Dabei wird es nun bleiben, was auch Jene, die ihre sich angelogene selbstständige Existenz Ehrenhalber auch mit Gott theilen und ihn damit beschenken wollen, für Gesichter dazu machen!

3) Unwürdige Demuth und Kriechen. — Was sind doch in jenen Streitigkeiten und Verhandlungen für Dinge gesagt worden; wie hat Jeder, der nur eine Feder schneiden konnte, und seinen Katechismus auswendig wußte, geglaubt, hierüber könne er auch mitsprechen, Nichts sei ja leichter! Welcher Unverstand! — Jene Demuth, Falschheit gegen sich selbst. Es ist dies gar keine Gesinnung eines kräftigen Menschen. Keiner kann auch jemals überzeugt sein, daß es im Ernste helfen wird, sondern er hofft es immer nur in's Leere hin, und speist sich mit dieser leeren Hoffnung ab. Er hat sich also selbst weggeworfen und aufgegeben. — Endlich noch das Postulat: daß Alle eben solche Tröpfe sein sollen, wie sie.

4) Durch Hochmuth selig werden, Er durch Demuth. — Ich hoffe, wir werden es Beide werden ohne Eins von Beiden. Wie sollte überhaupt denn der Mensch vernünftiger Weise zu Einem von Beiden kommen? — Sich zum Gegenstande seines Nachdenkens macht, wohl gar dem Andern gegenüber sich bespiegelnd, — was an sich schon Zeichen von Kränklichkeit und Schwäche ist, — wie ich denke, der ernsthafte Mann nie, als wenn er sich als Werkzeug ansieht für ein gewisses Unternehmen, Wagstück. Verrechnet er sich, indem er seine Kräfte überschätzt, so ist dies noch etwas Schlimmeres als Hochmuth; es ist Vermessenheit. Schlägt er sie nicht genug an, und unterläßt, zu dessen Ausführung er berufen, so ist das gar nicht lobenswürdige Demuth, sondern sehr tadelnswürdige Feigheit und Faulheit; denn der Mensch soll schlechthin, was er kann. Freilich wird in solchen Selbstprüfungen das vergangene Leben, und wie wir uns darin haben kennen lernen, eine Hauptprämisse sein;

und da wir eben zu Allem uns tüchtig zu machen streben sollen, falls wir uns nicht so finden, so wird daraus die Anstrengung entstehen, uns selbst besser dafür durchzubilden, aber nicht damit nun ein müssig lobpreisendes Selbstbehagen, oder, wenn es nicht gelingt, eine jämmerliche Zerknirschung über unsere Sündhaftigkeit unser künftiges Leben verzehre, sondern damit wir immer kühner zum vorliegenden Werke schreiten, oder, wenn uns das Große versagt ist, im Kleinen treu erfunden werden, immer aber unsere Individualität in der Sache verlieren. So, sage ich, beim Handeln. An eine unablässige Selbstprüfung unseres Wesens in's Allgemeine hinein, und an Vorbereitungen zu einer Generalbeichte zu gehen, müssiger Weise, als ob die Welt nicht voll wäre anderer Aufgaben und Thaten, ist sehr unweise. Lasse man seine schwache Seite nur durch das Leben kräftig berühren und aufdecken: in den verborgenen Winkeln desselben aber, die etwa doch nicht berührt werden, mit seinen Gedanken herumwühlen, ist theils selbst Sünde, weil es Müssiggang ist; theils trägt man dann aus übergroßer Demuth allerlei Unreinigkeiten, die man allerdings in sich finden mag, wenn man sie sucht, mit ausdrücklichem Bewußtsein in sich hinein, und besudelt sich so wirklich durch dies sich schlechter machende Andichten. Lasset uns selig sein in der einfachen Treue gegen das Göttliche in uns, demselben folgen, wie es uns zieht, und weder durch eigene Werkheiligkeit, noch durch Selbstzerknirschung uns Allerlei ankünsteln, das nicht aus ihm ist.

Zu Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik.“

(Göttingen 1808).

Vorfragen: »Wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?« — Eine sehr bedeutende Frage, der die Urdisjunction im Verstande vorausgehen muß, und die daher nur die Wissenschaftslehre lösen möchte.

»Was vom Grunde abgezogen wird, wie kann es ein neuer Gedanke sein?« Wunderbar, aber richtig gefragt. Die Lösung liegt im Denken, in seinem Verhältniß zum Anschauen; von absoluter Fakticität und Intelligiren, in der schematischen Natur des ganzen Wissens. Ob es Herbart also faßt, oder wie anders, wird sich zeigen.

S. 16. »Das Ich ist die ärgste aller Einbildungen, ein Objekt, das sich auf's Subjekt, ein Subjekt, das sich auf's Objekt beruft, — keines, das auf die Frage: Wer? nicht vestummte; vorgeblicher Zusammenhang ohne alles Zusammenhängende.« — Sehr richtig: wenn das Ich nichts mehr ist, denn seine Form, so ist es Nichts, sogar ein »Widerspruch« (S. 72).

Uebrigens ist die ganze Spekulation schon durch die Voraussetzungen aus der W.-L., durch die unbewiesen aufgenommene Unterscheidung von Materie und Form; der Gegebenheit u. s. w. verschieft.

S. 17. 18. »Es komme darauf an, sich zu besinnen, daß man alle jene Formen (in denen Widersprüche liegen) vor-

finde, daß man in der Auffassung derselben gebunden sei: man könne sie nicht willkührlich wechseln lassen an der Materie. So könne Gold nicht als Quecksilber, das Runde nicht als viereckig aufgefaßt werden.« Hier mischt sich Manches durcheinander; was heißt denn in den angeführten Beispielen Form und was Materie? In der Anschauung, eben als fertiger Vorstellung, ist die Identität beider gesetzt; aufgehoben wird dieselbe (die Identität) nur durch das Denken. Wodurch sich zeigt, daß man, besonders wenn man unter die Vorfragen stellt: Was ist gegeben? — jene ganze Unterscheidung von Materie und Form nicht so gutwillig aufnehmen darf, wie etwas Gegebenes.

Kurz — der ganze Abschnitt: »Vorfragen« ist sehr seicht. Die Berufung auf Psychologie (am Ende des Abschnittes) muß ich an seinen Ort stellen. —

S. 20. »Wie viel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein.« — Mir zu kurz abgesprochen. Es kann nur bedeuten: Hindeutung auf Sein, als den Grund des Scheins, als das im Schein Erscheinende. — Wie kann er aber darüber Etwas sagen, ohne Untersuchung der Kategorien des Grundes und dieses ganzen Begriffsverhältnisses?

§. 1. (S. 22) geht freilich sein eigenthümliches Wesen an, und es ist ihm darauf Acht zu geben.

1) »Der Denker geht nicht aus dem Umkreis seines Denkens heraus.« Zugegeben. 2) »Der Gedanke: es ist vielleicht nicht so, würde den Gedankenkreis mit sich selbst in Widerspruch setzen.« — Was heißt hier Ist? Hier offenbar: Einheit und Uebereinstimmmung des Denkens mit sich selbst; durchaus nichts Anderes, weil der Widerspruch das Nöthigende sein soll.

— Was sage ich dazu? Ich zeige das Sein an der Vernichtung des gesammten Schema, der höher treibenden Bildnatur des Wissens. Zu dieser ist der Grundsatz des Widerspruchs (das Grundsätzliche, daß das Schema Nichts sei, das erst faktisch angewendet wird) nur das Mittel.

»Sein, ein Begriff, den man an diesen oder jenen (problematisch gedachten) Gedanken unvermeidlich werde knüpfen müssen.« — Nicht übel.

Also — welcher Begriff ist der des Seins; welcher Akt des Denkens ist es, wenn irgend ein Sein ausgesprochen wird?

Antwort (S. 22): »Erklären, daß A sei, heißt erklären, daß es bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben soll.« — Es ist hier Vielerlei zu merken: a) »Sein Bewenden haben,« schreibt dem übrigen Denken eine Regel vor. b) Man kann überhaupt sagen, es sei Gesetz der Einheit des Denkens überhaupt, ausgesprochen an diesem Gedanken des A. —

(In der Folge zeigt er: es solle kein bedingtes, gefolgertes und dergleichen Sein sein; also eben Sein schlechtweg, ohne jeden weitern Zusatz; Esse, wie ich mich ausdrücken würde).

Das bestimmteste Resultat steht unten. Das Sein bleibt Gesetz des Denkens und seiner Einheit und Uebereinstimmung. Der Idealismus ist ganz da: — kann auch, da Herbart in facto steht, nicht widerlegt werden. Er müßte ganz inconsequent dem doch eingesehenen Denken Wahrhaftigkeit (in seinem Anspruche auf objektives Sein) zuschreiben wollen.

Sehr gut im Folgenden: — »so kann man ihn« (den Begriff des Seins) »das Zeichen der Null in der Metaphysik nennen.« S. 29 unten.

S. 25 scheint eine nicht unscharfsinnige Bemerkung zu kommen, die untersucht werden muß. — 1) Was da ist, ist (in diesem seinem Sein) durchaus ohne Zusammenhang mit irgend einem Andern gesetzt. 2) Der Begriff aber stehe in nothwendiger Beziehung mit irgend einem Was. (Dies liegt unmittelbar im Ganzen, indem er als Regel der Einheit, um den Widerspruch zu vermeiden, aufgeführt worden). Er aber sagt etwas ganz Anderes:

Es scheidet sich Folgendes: 1) ob man einen gewissen Satz aussprechen dürfe? — 2) Wie daraus, daß man ihn nicht aussprechen dürfe, eine Beziehung folge und welche?

Ad 1. »Das Sein ist. Aber dieser Satz sündigt wider sich selbst. In dem Ist liegt Sein als Prädikat, welches der Satz selbst verbietet.« Das wüßt' ich nicht. Das Prädikat drückt hier nicht eine (qualitative) Eigenschaft aus, sondern wiederholt nur tautologisch und insofern überflüssig den Begriff des Seins. Der Satz ist kein widersprechender, sondern ein leerer: mithin auch nicht überzugehen zu dem entgegengesetzten: (»da nun der Satz sich aufhebt (?), so folgt: das Sein ist nicht«).

a) Was halte ich davon? In meinem Sinne: das Schema und seine Vernichtung in sich selbst durch den Verstand ist; so läßt sich der Satz aussprechen. — b) Er meint es anders, — und so ist freilich das Sein Nichts, noch weniger das Absolute.

Das Sein selbst ist nicht, ist nicht das Seiende; in diesem Sinne freilich kann ihm der Satz zugegeben werden.

Ad 2. Die Meinung ist: es gebühre dem Sein ein Was, das da sei. — Scheint richtig zu sein. Was sagt meine Lehre vom Absoluten dazu? — Sie sagt: es ist bestimmt, nur dadurch, daß es ist. Freilich setze ich ein inneres Was in der Stille voraus, wiewohl es keinesweges durch den Ausspruch: daß es sei, ist. Es liegt vielmehr in der Vernichtung des Schema; und diese Unabhängigkeit, die positive Absolutheit ist freilich in ihm das Was, das unsichtbare.

Obwohl ich dies Alles ihm nun zugeben kann, so ist doch wohl vorzusehen, was er mit »Beziehung« will? Gut: Gegensatz und Einheit. Diese ist im Begriffe, und gerade ist es, was der Idealismus will.

S. 25. Nun geht aber, wie es scheint, ein anderes Wirren an.

»Dieses Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Seins bloß ausdrückt: es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben,« d. i. die Beschaffenheit und Qualität dieses Was ist nicht etwa der Grund, daß auf dasselbe das Sein übergetragen wird. Diese ist in der That ganz unbekannt. — In der That bezeichnet das Absolute, formell betrachtet und mit Abstraktion von

seinem nur im wirklichen Erleben zu erfahrenden Gehalte — lediglich die leere Stelle der Selbstvernichtung des Schema an seinem absoluten Sein; wozu mittelbar, durch die Bestimmung des Schema, diese tritt, daß es sich in uns schematisirt habe.

»Es bleibt also auch völlig unbenommene Vielheit des Seienden anzunehmen.« Nach mir nicht, indem nur die absolute Vernichtung des Schema in seiner eigenen absoluten Einheit (wodurch daher auch alles andere scheinbare Sein mit vernichtet ist) die Einheit des Seins, des Absoluten, setzt.

Ob er nun etwa solche Vielheit des Seins im Ernst werde behaupten wollen, muß die Zukunft lehren.

Darf er es nach seinen Principien? Ja. 1) Da das Sein bloß zur Vermeidung des Widerspruchs übergetragen werden muß, so könnte der Widerspruch vielleicht nur durch eine Vielheit des Seins (wenn es etwa in der Wahrheit sich so verhielte) aufgehoben werden.

2) Wie steht es denn nun demzufolge mit seinen Principien? Das Denken stimmt mit irgend einer occulten Qualität, auf eine ihm selbst unzugängliche Weise, überein. Dies läßt sich nur in facto wahrnehmen, für den Empiriker, wie für den Philosophen. Es ist ein Dogmatismus.

Es würde gut sein, den entdeckten Hauptwiderstreit in den Principien tiefer zu erforschen.

1) Er geht (§. 1.) davon aus, daß aus dem Denken nicht herausgegangen werden könne. Dies ist faktisch wahr, nicht intelligibel, indem im durchgeführten Selbstverständnisse das Denken sich vernichtet, d. h. über sich hinausweist als Schema des Seins.

2) Kann nach ihm (zufolge der Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs) das Sein etwas Anderes sein, als Produkt der Einheit des Denkens, und so überhaupt seines Seins? Nach mir ist das Sein zufolge des Denkens selbst, welches sich an ihm vernichtet, etwas Anderes. (Ich denke nicht, sondern in meinem Denken denkt ein Anderes).

NB. Er hat da ein Merkzeichen, das mir oben fehlte Wie kann das Absolute, sagte nicht, nicht aufgehoben werden, ungeachtet davon abstrahirt werden kann? — Antwort: Man kann es auch nicht denken, aber es denkend, muß man es als seiend denken.

S. 26. §. 2. »Begriff des Wesens.«

Vergesse ich nicht den Begriff von Sein: es solle bei dem einfachen Setzen des A bleiben; dieses niemals im Denken zurückgenommen werden. — Es ist dies durchaus ein anderer Begriff von Sein, denn der meinige: — wahr ist es, aber nur zweites Merkmal. So habe ich ihm zu sagen. — Er muß, laut Obigem, das gerade Gegentheil behaupten, daß das Denken in seiner Einheit nämlich, Princip desselben sei, was faktisch auch wahr ist. —

Was als seiend gedacht wird, heißt insofern ein Wesen. Losgerissen vom Sein (problematisch gelassen, ob dieser Begriff auf dasselbe bezogen werden könne oder nicht) soll es die Benennung Bild erhalten (eben die Anschauung, das Schema), Gut.

»Das Bild ist nicht, was in ihm gebildet wird.« Bedarf einer nähern Untersuchung. Es bezieht sich auf den obigen Satz: das Was bleibt unbestimmt; denn es wird bloß ausgesagt, es solle bei dem einfachen Setzen sein Bewenden haben, was wir in dem Sinne zugeben, daß das ist nicht aus der Beschaffenheit mitfolge; — und so wäre für's Erste der Satz so auszudrücken: es ist nicht zufolge seines So-Gebildetseins. — Halt! Es folgt nicht aus seiner Beschaffenheit in einem dazwischen liegenden Denken, sondern die Synthesis ist schlechthin.

Doch ersehe ich aus dem Zusammenhange den Sinn: »Sollte es sein als Bild, so bedürfte es dazu eines neuen Seins, — eines bildenden, einer Intelligenz.« Also das Bild ist nicht durch das Sein, darum, weil es durch ein anderes Princip ist. Also — das Sein ist durch sich; dies setzt er in der Stille voraus; consequent ist es durch die Einheit des Denkens.

Kurz, dieser Satz, ausser der wohl bemerkten Erschleichung, bleibt zweideutig. — —

Ueber

Machiavelli,

als Schriftsteller,

und

Stellen aus seinen Schriften.

I. Einleitung.

Unsere Absicht.

»Wenn man dem würdigsten Staatsbürger gewöhnlich nur einmal zu Grabe läutet — spricht Göthe an dem Denkmale, das er Winkelmannen errichtet — so finden sich dagegen gewisse Personen, die durch Stiftungen sich dergestalt empfehlen, daß ihnen Jahresfeste gefeiert werden, an denen der immerwährende Genuß ihrer Milde gepriesen wird.«

Indem auch wir das Andenken eines solchen milden Gebers erneuern wollen, sind wir genöthigt, auf weit bescheidnere Wünsche und Erwartungen uns zu beschränken. Denn, um von allem Anderen zu schweigen, hat es unter diesem Anderen auch mit unserem Helden ein anderes Bewenden, als mit dem schon früher durch Lessing in vollkommene Ehre und Würde wieder eingesetzten Winkelmann. Es giebt nämlich nicht bloß dankbare Empfänger, sondern auch, besonders in gewissen Regionen und in Beziehung auf gewisse Gegenstände, sehr undankbare Stipendiaten, welche, theils um ihre häusliche Armuth zu verbergen, und die Welt zu überreden, daß sie aus eigenen Mitteln ihren Aufwand bestreiten, theils, um zu verhindern, daß nicht auch Andere den Weg zu derselben Unterstützung finden, und es ihnen nun in Allem gleich thun, das Haus, wo ihnen Almosen ausgezahlt werden, aufs Möglichste verschreien, und es in den allerschlimmsten Leumund zu bringen suchen. Auf diese Weise finden wir denn auch den edlen Florentiner zuvörderst durchaus mißverstan-

den, und gemessen an einem Maaßstabe, den er ausdrücklich verbittet, sodann gelästert, geschändet, seinen Namen gebraucht als Schimpf, endlich denselben durch ungeschickte und ungebetene Vertheidiger noch ärger gemißhandelt, als durch die bösartigsten Ankläger. Wir kamen eben vorbei, und gewannen die Erscheinung lieb. Der Schatten blickte uns rührend an, gleichsam sagend:

At tu, nauta, vagae ne parce malignus arenae
Ossibus et capiti inhumato
Particulam dare. —
Quamquam festinas, non est mora longa, licebit
Iniecto ter pulvere curras.

Diese Bitte wollen wir dem hehren Schatten erfüllen. Einen Beitrag wollen wir liefern zu einer ehrlichen Bestattung eines ehrlichen, verständigen und verdienten Mannes. Dies und Nichts mehr ist der Zweck der folgenden Blätter.

Intellektueller und moralischer Charakter des Schriftstellers Machiavelli.

Machiavelli ruht ganz auf dem wirklichen Leben, und dem Bilde desselben, der Geschichte, und Alles, was der feinste, umfassendste Verstand, und praktische Lebens- und Regierungsweisheit in die Geschichte hinein zu legen, und eben darum wieder aus ihr heraus zu entwickeln vermag, leistet er mustermäßig, und, wie wir zu glauben geneigt sind, vorzüglich vor den anderen neueren Schriftstellern seiner Art. Ganz aber ausserhalb seines Gesichtskreises liegen die höheren Ansichten des menschlichen Lebens und des Staats, aus dem Standpunkte der Vernunft; und dem, was er sich als Ideal denkt, ist er so abgeneigt, daß er (Kap. 15. des Fürsten) sagt: »Obwohl schon so Viele vor ihm »über das Betragen, welches ein Fürst gegen seine Unterthanen »und Freunde annehmen solle, Regeln gegeben, so wage er es »dennoch auch nach ihnen über diesen Gegenstand zu schreiben; »indem er hierin ganz anderen Grundsätzen folge, denn jene. Es »scheine ihm nämlich zuträglicher, sich an die wirkliche Beschaf-

»fenheit der Dinge zu halten, als an die eingebildete. Man »habe so viele Republiken und Fürstenthümer sich ausgedacht, die »man doch niemals in der Wirklichkeit gesehen, und das: Wie »man lebe, liege so weit entfernt von dem: Wie man leben »solle, daß, so Jemand für das was geschehen solle, liegen lasse »das was geschehe, er seinen Lehrling vielmehr lehren würde sich »zu Grunde zu richten, als sich zu erhalten; indem ein Mann, »der in allen Umständen gut sein wollte, unter der Menge derer, »die nicht gut sind, nothwendig zu Grunde gehen müßte.«

Sehr freundlich löset sich hinterher einige Verworrenheit, die in dieser Stelle ist, und es verschwindet die Anstößigkeit besonders der Aeußerung, mit welcher die Stelle schließt, wenn man sieht, daß Machiavelli's Moral nicht etwa eine einzige, in sich selber geschlossene und zusammenstimmende Tugendhaftigkeit, sondern daß sie einzelne Tugenden zu Dutzenden habe, von denen er freilich mit Recht klagt, daß sie weder unter einander, noch mit der Bestimmung eines Regenten zusammenstimmen wollten. Sind die eingebildeten Musterstaaten, die er tadelt, Verschmelzungen solcher Disparaten, so ist sein Tadel sehr gerecht. Er zeigt hinterher von mehreren dieser seiner Tugenden, z. B. von der unbegränzten und unbesonnenen Freigebigkeit, von der Clemenz, oder bestimmter, von der weichen Empfindelei, die sich nicht entschließen kann, an dem Verbrecher die verwirkte Strafe zu vollziehen, daß dieselben mit einem tüchtigen Fürsten nicht zusammenstimmen, und zwar sehr richtig, auch nach unserer Meinung, indem es ja vielmehr Laster sind.

So benennt er wiederum das was wirkliche Tugenden sind, eine weise Sparsamkeit, eine Strenge, die unerbittlich über die Ausübung des Gesetzes hält u. s. w., nach der Volkssprache, mit den Namen von Lastern, denen der Kargheit, der Grausamkeit u. s. w. Diese Beschränktheit der Einsichten des Mannes in die Moral, und die daher entstehende Beschränktheit seiner Sprache, worin er übrigens nur die Schuld seines Zeitalters theilte, keinesweges aber selbst sie verwirkt hatte, muß man vor allen Dingen begriffen haben, um den Mann zu verstehen, um ihm Gerechtigkeit wiederfahren lassen zu können: keinesweges aber

muß man ihn richten nach Begriffen, die er nicht hat, und nach einer Sprache, die er nicht redet. Das Allerverkehrteste aber ist, wenn man ihn beurtheilt, als ob er ein transscendentales Staatsrecht hätte schreiben wollen, und ihn, Jahrhunderte nach seinem Tode, in eine Schule zwingt, in welche zu gehen er gleichwohl im Leben keine Gelegenheit hatte.

Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Noth- und Hülfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage, in der sich einer befinden könnte, und er legt, besonders von der Beschaffenheit seines Vaterlandes und seines Zeitalters geleitet, den Plan umfassend genug an. Die eigene Herzensangelegenheit, welche bei der Abfassung desselben ihn leitete, war der Wunsch, einige Festigkeit und Dauer in das in unaufhörlichem Schwanken sich befindende Staatenverhältniß von Italien zu bringen. Als die erste Pflicht des Fürsten steht demnach da die Selbsterhaltung; als die höchste und einzige Tugend desselben, die Consequenz. Er sagt nicht: sei ein Usurpator, oder, bemächtige dich durch Bubenstücke des Regiments; vielmehr empfiehlt er in Absicht des Ersteren, daß man vorher wohl bedenke, ob man es auch werde durchführen können, und von dem Letzten spricht er nie empfehlend. Wohl aber sagt er: bist du denn nun einmal ein Usurpator, oder bist du nun einmal durch Bubenstücke zum Regiment gekommen, so ist es doch immer besser, daß wir dich, den wir nun einmal haben, behalten, als daß ein neuer über dich kommender Usurpator oder Bube, neue Unruhen oder Bubenstücke anrichte; man muß daher wünschen, daß du dich behauptest, aber du kannst dich nur auf die und die Weise behaupten. Es wird auch in Beziehung auf diese Berathungen Jeder ihm die Gerechtigkeit wiederfahren lassen müssen, daß er immer noch die sanftesten Mittel, und diejenigen, bei denen das gemeine Wesen noch am Besten bestehen kann, in Vorschlag bringt. In diesem Zusammenhange wird man hoffentlich weniger zurückschrecken, wenn man hört, daß Macchiavelli z. B. den Cesar Borgia als Muster aufstellt. Wegen seiner Grausamkeit hatte er ihn schon aus der Reihe der Vortrefflichsten ausgestrichen; worin er ihn aber als Muster empfiehlt, daß er in einer völlig verwilderten Provinz in kurzer Zeit

Ruhe, Ordnung und öffentliche Sicherheit eingeführt, daß er sich der Unterthanen angenommen u. s. w., das ist in der That lobenswürdig, um so mehr, da es höchst selten war in jenem Zeitalter.

Besonders dieses, das Zeitalter unsers Schriftstellers, lasse man bei der Beurtheilung desselben nie aus den Augen. Er erzählt z. B., nicht gerade mit besonderem Ausdrucke der Mißbilligung, wie Cesar Borgia mehrere mächtige Baronen, unter ihnen Oliverotto, Tyrannen von Fermo, in die Falle gelockt, und sie treulos ermordet habe. Dieses Oliverotto Geschichte, wie er durch verrätherische Ermordung seines Onkels, der den früh Verwaisten väterlich bei sich aufgenommen und erzogen hatte, und aller der ersten Bürger von Fermo, sich der Oberherrschaft bemächtigt, kann man bei Macchiavelli selbst nachlesen; die übrigen von Borgia Verrathenen waren nicht besser; und überhaupt beruhte die Fortbewegung der damaligen Geschichte Italiens darauf, daß irgend ein neuer Bösewicht kam, der alten gereiften Bösewichtern den Lohn gab, bis auch er reif wurde, und bei einem anderen ihm gleichen Bösewichte auch seine Strafe fand. Die Weise aber, wie sie vom Cesar sich berücken lassen, faßt Macchiavelli in folgende merkwürdige Worte: »Er überredete sie, daß er »wolle, daß ihnen gehören solle, was er erworben habe, und »daß er mit dem bloßen Titel des Fürsten sich begnügen, das »Fürstenthum selbst aber an sie abtreten wolle.« Ist es ein Wunder, wenn Macchiavelli, nach welchem wohl die Dummheit auch ein Laster sein mochte, und der ohne Zweifel glaubte, wenn man ein großer Bösewicht sei, so müsse man wenigstens nicht noch dazu ein großer Dummkopf sein, nicht sehr geneigt war, die Berückten zu beklagen, oder auf ihren Unterdrücker zu zürnen?

Jene Consequenz nun, und jene gründliche Besonnenheit, die er den Fürsten im Leben anmuthet, und noch überdies, was er jenen nicht anmuthet, treue Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit, sind selbst die Grundzüge des Schriftstellers Macchiavelli. Was da folgt, das sagt er, und sieht sich nach allen Seiten um, was da noch folge, und sagt es Alles; besorgt einzig um die Richtigkeit seiner Schlüsse, und durchaus keine andere Rücksicht kennend:

als ob niemals Jemand etwas dagegen gehabt habe, und nie Einer etwas dagegen haben werde, daß man, was einmal wahr ist, auch sage. Oft verweilt er gerade bei den paradoxesten Sätzen mit Etwas, das man in gutem Sinne kindliche Naivetät nennen möchte, auf daß man doch ja einsehen möge, wie er es meine, und daß er es wirklich also meine *).

Wie daher auch Jemand über den Inhalt der Schriften Macchiavelli's denken möge, so werden sie immer in ihrer Form, durch diesen sicheren, klaren, verständigen und wohlgeordneten Gang des Raisonnements, und durch einen Reichthum an witzigen Wendungen, eine sehr anziehende Lektüre bleiben. Wer aber Sinn hat für die in einem Werke ohne Willen des Verfassers, sich abspiegelnde sittliche Natur desselben, der wird nicht ohne Liebe und Achtung, zugleich auch nicht ohne Bedauren, daß diesem herrlichen Geiste nicht ein erfreulicherer Schauplatz für seine Beobachtungen zu Theil wurde, von ihm hinweggehen.

Ueber Macchiavelli's Republikanismus und Monarchismus.

Im Mittelalter nannte eine Stadt sich frei, und Republik, nachdem sie von dem Reiche, das in der Entfernung nie schützte, aber dennoch zuweilen lästig wurde, sich losgerissen hatte. So sind die Republiken in Italien und die in Helvetien, welche letzteren durch ihren Bund einige Vortheile vor den ersten hatten, wiewohl derselbe auch innerliche Kriege herbeiführte, entstanden.

*) Ganz besonders gilt die letzte Bemerkung von seinem Buche vom Fürsten. Es war daher ein sehr unglücklicher Einfall des Vorredners zur florentinischen Ausgabe von 1782, daß es mit diesem Buche Macchiavelli nicht Ernst gewesen sei, daß es eine Satyre sei — wie es denn auch noch zum Ueberflusse durch die Diskurse über den Livius widerlegt sei. Daß einem solchen Vorredner Macchiavelli's Fürst unbegreiflich blieb, ist kein Wunder; aber daß derselbe den Ton der treuen Ehrlichkeit in diesem Werke hätte erkennen, zugleich auch begreifen sollen, welchen perfiden Charakter er seinem Schützlinge beilege, durch die Annahme, daß er mit diesem Tone den Lorenzo nur habe persifliren wollen, wäre ihm doch gleichwohl anzumuthen gewesen.

Der ganze Erfolg dieser Befreiungen lief in der Regel darauf hinaus, daß man, anstatt ein Glied der großen Anarchie zu bleiben, sich eine Anarchie eigens für sich selbst einrichtete, und die Streiche, die man haben sollte, sich von nun an mit eigenen Händen ertheilte. Daß solche kleine Republiken zwar für vorübergehende Zwecke in dem großen Weltplane gute Dienste leisten können, daß sie aber, wenn sie auch nach Erreichung dieser Zwecke selbstständig bleiben und etwas für sich bedeuten wollen, der Absicht des gesellschaftlichen Vereins, und dem Fortschritte des Menschengeschlechts im Großen und Ganzen widersprechen, und daß sie, wenn dieser Fortschritt erfolgt, nothwendig zu Grunde gehen müssen, ist hier nicht der Ort zu erweisen. Wie es insbesondere in der florentinischen Republik ausgesehen, davon ist Macchiavelli selbst in seiner florentinischen Geschichte der unverwerflichste Zeuge.

Da man jedoch noch bis auf diesen Tag sieht, daß solche, die in dergleichen Republiken aufgewachsen, und die sich von Kindheit an gewöhnt haben, sich für frei zu halten, darum weil sie keinen Fürsten haben, uns Andere aber als Diener der Fürsten betrachten, selbst durch Reisen und Aufenthalt in monarchisch regierten Ländern, durch Studium der Geschichte und der Philosophie nur mit Schwierigkeit dahin gebracht werden, das Vorurtheil von Republik abzulegen; und da man hieraus schließen muß, daß es selbst dem Weisesten und Verständigsten schwer bleibe, gerade diesen Wahn zu überwinden, so könnte man allerdings vorläufig als möglich annehmen, daß auch dem in diesen Sachen sonst sehr tief sehenden Macchiavelli über diesen Punkt etwas Menschliches begegnet sei.

Uns scheint nun in der That, vorzüglich aus dem Ende des dritten Buchs seiner florentinischen Geschichte, und dem Anfange des vierten klar hervorzugehen, daß nicht nur im Allgemeinen es sich also verhalte, sondern, daß er sogar einer gewissen Parthei in seiner Republik seine Vorliebe geschenkt, und daß die Partheilichkeit für diese Parthei seiner sonstigen Consequenz Abbruch gethan habe. Er gehörte nämlich in seiner Republik zur Parthei des vermögenden Mittelstandes, der nobili popolani, wie er sie

nennt; er hatte unter dem lebenslänglichen Gonfaloniere, Soderini, in dieser Parthei dem Staate gute Dienste geleistet; und nur dies kann die Verwunderung ein wenig herabstimmen, die uns sonst befallen würde, wenn wir von ihm selber die Leben und Thaten des Georg Scali, oder Maso und Rinaldo Albizzi (die er übrigens zu seinen Helden erwählt hat) erzählen hören, oder wenn man ihn zwar bekennen sieht, daß diese Parthei durch ihren Sieg über die entgegengesetzten Partheien sich zum Uebermuthe habe hinreißen lassen, aber es damit nun auch gut ist, da doch von den anderen beiden Partheien, der des hohen Adels, und der des großen Volkes, sich eben auch nichts Härteres sagen läßt, und er gerade hier vergißt, nach seiner sonstigen Methode, nach einer festen Ordnung der Dinge zu forschen, durch welche der Entstehung dieses Uebermuthes vorgebeugt worden wäre, und da er, wenn er nach seiner Weise gründlich verfahren wäre, hätte finden müssen, daß Florenz gar keine Republik sein könne, wie er z. B. (Diskurse B. 1. K. 18.) wo nur von Florenz nicht die Rede ist, findet, daß eine sehr verdorbene Republik nur durch die unumschränkte Gewalt eines Einzigen verbessert werden könne. Florenz aber war, seiner eigenen Geschichte nach, als Staat, über alles Maaß verdorben. Auch die dem Pabste Leo vorgeschlagene Reform des Staates, den er doch immer wieder als Republik will, würde dem tief eingewurzelten Uebel nicht abgeholfen haben, wie dies aus Machiavelli selbst leicht zu erweisen seyn dürfte. Aus diesem Umstande entsteht es, daß Machiavelli allenthalben Republiken und Fürstenthümer einander gegenüber stellt: — Beide als gleich möglich, nur auf andere Weise zu behandeln.

Nach seiner mit Soderini's Sturze zugleich erfolgten Absetzung vom Sekretariat, seiner Landesverweisung, den Studien, denen er sich darauf gänzlich ergab, und welche seine Schriften, die wir besitzen, zur Folge hatten, scheint er eingesehen zu haben, daß es nicht mehr um Florenz allein, sondern um ganz Italien zu thun sei, und daß dieses unter die Herrschaft eines Einzigen einheimischen vereinigt werden müsse. Denn so sagt er auch B. 1. Kap. 12. der Diskurse: »Allein der römische Stuhl ist es, »der unser Italien in der Theilung erhält. Nie aber ist ein »Land wirklich Eins, und glücklich gewesen, ausser nachdem es »ganz unter die Oberherrschaft Einer Republik, oder eines Für»sten gekommen ist, wie es mit Frankreich und Spanien geschehen.« Diese einige Oberherrschaft fand in den damaligen Zeitverhältnissen nunmehro Machiavelli an einem Fürsten, und zwar an Lorenz von Medicis, der auf die Unterstützung des Medizäischen Pabstes Leo rechnen könne, und es entstand hieraus sein Buch vom Fürsten, und der rührende Aufruf zur Befreiung Italiens, womit dasselbe schließt.

Ueber Machiavelli's Heidenthum.

Es ist in unsern Tagen von wackern Männern andern wackern Männern in gedruckten Schriften nachgesagt worden, daß sie eben heidnischen Sinnes gewesen seien, keinesweges in der Meinung, ihnen dadurch etwas Böses nachzusagen. Es wird daher auch wohl einem Schriftsteller, der laut und entschieden sich für das Christenthum und gegen das Heidenthum erklärt hat, und dessen Gerechtigkeit gegen das letztere den Verdacht der Partheilichkeit nicht gegen sich haben kann, erlaubt sein, dieser einmal vorliegenden Sprache sich zu bedienen, indem er genöthigt ist, der erhobenen Anklage gegenüber, zuzugestehen, daß er Machiavelli für einen erklärten Heiden halte, eben so wie Päbste und Kardinäle und andere tüchtige Männer jener Zeit dasselbe gewesen seien.

Das mitten im Schooße des Christenthums, und in solchen, denen diese Religion angeboten worden, sich erzeugende Heidenthum hat die mit noch einer andern verächtlichern Sinnesart gemeinschaftliche Quelle des Beruhens bei der bloß sinnlichen Welt, ohne Gefühl des Uebersinnlichen; und so ohne Takt, wie ohne Organ für Metaphysik. Vereinigt sich hiermit ein schwacher und träger Charakter, und ist eben der ganze Geist wirklich von demselben Staube genommen, an den auch allein geglaubt wird, so entsteht die bekannte Plattheit, die in allerlei Exemplaren unserm Zeitalter erschienen ist. Diese zittern doch noch immerfort heim-

lich vor dem Tempel, an den sie nicht glauben. Ist hingegen der Geist wirklich übersinnlichen Ursprungs, nur daß er seinen Urquell nicht vor das Auge zu bringen vermag, und entsteht, woran es in diesem Falle nicht fehlen kann, ein ehrlicher, gerader und derber Charakter, wirft man sich vielleicht noch überdies in das Studium der alten klassischen Literatur, und wird ergriffen und durchdrungen von dem Geiste derselben, so entsteht jene hohe Ergebung in das durchaus unbekannte Schicksal, jenes feste Beruhen auf sich selber, als das Einzige, worauf man bauen könne, jenes frische Ergreifen des Lebens, so lange es noch da ist, indem wir für die Zukunft auf nichts rechnen können, jene bekannte Prometheische Gesinnung, kurz, das moderne Heidenthum. Das Christenthum aber wird gehaßt, weil sie glauben, daß es durch täuschende Aussichten auf ein anderes Leben seine Anhänger um den Gebrauch und den Genuß des gegenwärtigen bringe, daß es im kecken, kühnen und frischen Leben störe, kurz, weil sie es nicht kennen, noch es zu fassen vermögen, sondern es für einerlei halten mit dem Mönchthum. Da nun das Leben auf alle Fälle mehr Werth hat denn der Tod, und die Geradheit und Derbheit mehr Werth, als die kränkelnde Schwäche, so sind diese allerdings denjenigen, die so beschaffen sind, wie sie meinen, daß das Christenthum die Menschen mache, bei weitem vorzuziehen.

Gerade ein solcher war nun Macchiavelli, und auch hieraus lassen sich seine Fehler, so wie seine Tugenden, seine Beschränktheit, so wie seine rücksichtslose Offenheit, vollkommen erklären. Gegen das Christenthum, gegen dessen Sucht, die klassischen Denkmäler wo möglich auszurotten, gegen die Ordnung der Dinge, die es auf klassischem Boden herbeigeführt, geräth er zuweilen in wahrhaft erhabenen Eifer. Wem, der seinen Geist in der schönen alten Welt einheimisch gemacht hat, ohne jedoch einzusehen, daß diese Zerstörungen derselben alle nur ein nothwendiger Uebergang sind zu dem Bessern und Vollkommnern, das aus ihnen erfolgen soll, läßt sich das verdenken? Eben so finden sich in seinen Komödien, und in Castruccio's Leben, Züge ächt heidnischer Ausgelassenheit und genialischer Gottlosigkeit.

Gegen diesen Vorwurf der Feindschaft gegen das Christenthum, so wie er es kannte, muß man darum Macchiavelli nicht vertheidigen wollen; man muß ihn zugeben, aber man muß ihn gerecht würdigen. Bei dem Allen hat er Sorge getragen, mit allen Sakramenten der Kirche gehörig versehen, aus dem Leben zu scheiden, welches für seine hinterlassenen Kinder sowohl als Schriften, ohne Zweifel sehr gut war.

Große Schreibe- und Preßfreiheit in Macchiavelli's Zeitalter.

Es dürfte auf Veranlassung des vorigen Abschnittes, und indem vielleicht einer oder der andere unserer Leser sich wundert, wie dem Macchiavelli das so eben Gemeldete habe hingehen können, der Mühe werth sein, zu Anfange des 19ten Jahrhunderts aus den Ländern, die sich der höchsten Denkfreiheit rühmen, einen Blick zu werfen auf die Schreibe- und Preßfreiheit, die zu Anfang des 16ten Jahrhunderts in Italien und in dem päbstlichen Sitze Rom Statt fand. Ich führe von Tausenden nur zwei Beispiele an. Macchiavelli's florentinische Geschichte ist auf die Aufforderung des Pabstes Clemens VII. geschrieben, und an denselben überschrieben. In derselben befindet sich gleich im ersten Buche folgende Stelle: »So wie bis auf diese Zeit keine Meldung geschehen ist von Nepoten oder Verwandten irgend eines Pabstes, so wird von nun an von solchen die Geschichte voll sein, bis wir sodann auch auf die Söhne kommen werden; und so ist denn den künftigen Päbsten keine Steigerung mehr übrig, als daß sie, so wie sie bisher diese ihre Söhne in Fürstenthümer einzusetzen gesucht haben, denselben auch den päbstlichen Stuhl erblich hinterlassen.«

Dieser florentinischen Geschichte, nebst dem Buche vom Fürsten, und den Diskursen, stellt derselbe Clemens, honesto Antonii (so hieß der Drucker) desiderio annuere volens, ein Privilegium aus, in welchem allen Christen bei Strafe der Excommunication, den päbstlichen Unterthanen noch überdies bei Confiscation der Exemplare und 25 Dukaten Strafe, verboten wird, diese Schriften nachzudrucken.

Derselbe Macchiavelli hat eine Komödie geschrieben, Mandragola, welche übrigens ein sehr geistreiches Werk ist. Wir schweigen von der Beziehung dieser Komödie auf die öffentlichen Sitten, und merken nur Folgendes an, was am Nächsten zum Ziele trifft. Eine Hauptrolle hat in diesem Stücke ein Mönch und Beichtiger, der an seiner heiligen Stätte zuerst durch ein verstelltes Vertrauen, und, damit man sich seiner versichere, beredet wird, und sich versteht, bei der Aebtissin zu vermitteln, daß diese einer Geschwängerten einen Abführungstrank eingebe, Alles zu größerer Ehre Gottes, und um dem Nächsten allerlei Aergernisse zu ersparen, der sodann, als es Ernst wird, eine rechtschaffene und tugendhafte Frau überredet, und es ihr zur Gewissenssache macht, indem sie dadurch Mutter einer seligen Seele werde, einem Anderen, denn ihrem Manne, sich Preis zu geben; der zuletzt, in einer zufolge dieser Intrigue Statt findenden Verkleidung eine lächerliche Rolle übernehmen muß. Dieses Stück wurde zu Florenz mit ausnehmendem Beifalle aufgeführt, und kaum hatte Pabst Leo davon gehört, so hatte er nichts Angelegneres, als die Aufführung desselben auch zu Rom zu verordnen.

Zu erklären ist dies allerdings. Die Päbste und die Großen der Kirche betrachteten selber ihr ganzes Wesen lediglich als ein Blendwerk für den niedrigsten Pöbel, und, wenn es sein könnte, für die Ultramontaner, und sie waren liberal genug, jedem feinen und gebildeten italiänischen Manne zu erlauben, daß er über diese Dinge eben so dächte, redete und schriebe, wie sie selbst unter sich darüber redeten. Den gebildeten Mann wollten sie nicht betrügen, und der Pöbel las nicht. Eben so leicht ist zu erklären, warum späterhin andere Maasregeln nöthig wurden. Die Reformatoren lehrten das deutsche Volk lesen, sie beriefen sich auf solche Schriftsteller, die unter den Augen der Päbste geschrieben hatten, das Beispiel des Lesens wurde ansteckend für die andern Länder, und jetzt wurden die Schriftsteber eine furchtbare, und eben darum unter strengere Aufsicht zu nehmende Macht.

Auch diese Zeiten sind vorüber, und es werden dermalen, zumal in protestantischen Staaten, manche Zweige der Schriftstellerei, z. B. philosophische Aufstellung allgemeiner Grundsätze

jeder Art, gewiß nur darum der Censur unterworfen, weil es bedenklich sein dürfte, eine auf den Gegenstand der Schriften sich gründende Ausnahme von der allgemein eingeführten Censur zu verstatten, und schwierig, die Gränzen dieser Ausnahme zu bestimmen, und über dieselben zu halten. Da nun bei dergleichen Gegenständen häufig sich findet, daß denen, welche nichts zu sagen wissen, als das was Jedermann auch schon auswendig weiß, in alle Wege erlaubt wird, so viel Papier zu verwenden, als sie irgend wollen; wenn aber einmal wirklich etwas Neues gesagt werden soll, der Censor, der das nicht sogleich zu fassen vermag, und vermeinend, es könne doch ein nur ihm verborgen bleibendes Gift darin liegen, um ganz sicher zu gehen, es lieber unterdrücken möchte; so wäre es vielleicht manchem Schriftsteller vom Anfange des 19ten Jahrhunderts in protestantischen Ländern nicht zu verdenken, wenn er sich einen schicklichen und bescheidenen Theil von derjenigen Preßfreiheit wünschte, welche die Päbste zu Anfange des 16ten ohne Bedenken allgemein zugestanden haben.

Macchiavelli's Schriften.

Amtsberichte während des Sekretariats, Briefe u. dergl. abgerechnet, sind Macchiavelli's Hauptschriften folgende.

Zuvörderst drei Bücher Diskurse über die erste Dekade des Livius, geschrieben, wie früher gesagt, nach seiner Absetzung vom Sekretariate. Sie enthalten seine Lehre, so wie sie in seinen übrigen politischen Schriften auch vorliegt, nur könnte man als ihren Hauptcharakter angeben, vorzügliche Klarheit und Popularität, für welche ihm dadurch, daß er eine bestimmte Begebenheit, oder ein Raisonnement seines Autors zur Stütze hatte, vorgearbeitet war. Zu derselben Zeit hat er auch seine sieben Bücher von der Kriegskunst geschrieben.

Man erlaube mir auf Veranlassung des letztgenannten Werks zu bekennen, daß, obwohl ich von der Kriegskunst Nichts verstehe, ich dennoch glaube, daß es der Mühe werth sei, daß ein Mann von tiefen Kenntnissen über das Militairwesen, und der ohne Vorurtheil sei, und von Einfluß, dieses Werk noch einmal gründ-

lich studire, und daß ich dafür halte, dies, falls es geschehen sollte, könne von wichtigen Folgen sein. Zu Machiavelli's Zeiten war die Infanterie in Italien so wenig geachtet, daß in einer Armee von 20000 Mann es oft kaum 2000 Infanteristen gab. Er zeigt, daß allein die Infanterie den Nerv der Armeen ausmache, mit einleuchtenden Gründen; man ist seitdem allgemein desselben Glaubens geworden, vielleicht nicht ohne Machiavelli's Zuthun. Aber es ist noch ein zweiter, wichtigerer und für unsere Zeiten entscheidender Punkt in der Machiavelli'schen Kriegskunst. Es ist nämlich, so viel der in der Kunst Uneingeweihte darüber erkunden kann, die allgemeine Meinung unserer Tage, daß im Kriege die Artillerie Alles entscheide, daß dieser nur durch noch besser eingerichtete Artillerie die Wage zu halten, gegen sie selbst aber kein Gegenmittel sei; und in der That sind auch die letzten Schlachten, welche Europa in die gegenwärtige traurige Lage gebracht haben, lediglich durch dieses Mittel entschieden worden. Ganz anderer Meinung ist Machiavelli; er glaubt, die Artillerie sei in offener Feldschlacht nur gegen Feige furchtbar, eine brave und zweckmäßig bewaffnete Armee aber bedürfe keiner und könne die des Feindes verachten. Er will alle Schlachten, nach Art der Alten, in ein Gefecht in der Nähe, und in Handgemenge verwandeln, und ist in Absicht der Artillerie für das gerade darauf Losgehen, indem ja, wenn man nur an sie heran sei, sie ohne Rettung verloren gehe. Die von Andern aufgeworfene Frage, ob wohl, wenn die Feinde der Römer ihnen Artillerie entgegen zu setzen gehabt hätten, diese ihre Eroberungen gemacht haben würden, beantwortet er, wie uns vorkommt, sehr plausibel, also: allerdings würden sie es, denn sie wußten sich gegen die weit furchtbareren Elephanten und Sichelwagen, die ihnen entgegengesetzt wurden, zu vertheidigen, und diese zu überwinden. Ein Hauptaugenmerk bei Armeen ist ihm die Bewaffnung derselben. So will er, als die eigentliche Stärke der Armeen, wie oben gesagt, Infanterie, und zwar zwei Arten derselben, die er, nach bestimmten Regeln in einander geordnet, in Schlachtordnung stellt; erstens, eine, gerüstet nach Art der alten Römer, vollkommen geharnischt, mit Schild und kurzem römi-

schen Degen, die zweite, nach Art der Neueren, mit Lanzen. Die Bajonette sind ihm unbekannt.

Wenn man erwägt, daß von jeher alle Veränderungen in den Verhältnissen der Völker sich auf die Veränderung der Führung des Krieges, und die der Waffen, gegründet haben, und wenn man sieht, daß in der gegenwärtigen Kriegskunst Alles in die Artillerie gesetzt werde, so leuchtet ein, daß, wenn plötzlich, wie aus der Erde hervorkommend, ein Heer aufträte, für welches die Artillerie vernichtet wäre, dieses fürs Erste schnell und ohne Widerstand die Oberhand gewinnen, und seinen Gebieter in den Stand setzen würde, Europa diejenige Gestalt zu geben, welche er für die rechte hielte. Und so wäre es denn wohl der Mühe werth, daß von solchen, die nicht die Knechtschaft Europens wollen, sondern seine Freiheit und seine Ruhe, jener Gedanke Machiavelli's noch einmal gründlich untersucht würde, und entschieden, ob derselbe, der damals ohne Zweifel leicht ausführbar gewesen wäre, noch jetzt, nach den Fortschritten, die seitdem die Artillerie genommen, noch ausführbar sei, und auf welche Weise. Nur ist zu wünschen, daß einem solchen, nebst den übrigen oben erwähnten Qualitäten, ganz besonders die nicht abgehe, daß er ohne Vorurtheil sei, oder die Kraft habe, ein Vorurtheil aufzugeben. Denn ungeachtet wir uns selbst, wie billig, alles Urtheils in dieser Sache bescheiden, so erlauben wir uns dennoch, zu bemerken, daß wir anderwärts gewiß wissen, daß es in allen Dingen wunderbare Schreckbilder gebe, vor welchen die Gegenwart durchaus nicht vorbei kommen kann, und über welche die Nachwelt lachen wird, und daß wir, in Absicht des Kriegswesens, des geheimen Verdachts, den wir freilich nicht begründen zu können gestehen, uns nicht erwehren können, daß der Respekt gegen das Schießpulver unter diese wunderbaren Beschränkungen des modernen Denkens und Muthes gehören möge.

Der erwähnten beiden Schriften Resultate legte er in seiner Schrift: der Fürst, dem Lorenzo von Medicis dar. So sagt er selbst in der Zuschrift an diesen: »Ich glaube Euer Magnifi»zenz kein besseres Geschenk bringen zu können, als indem ich »Dieselbe in den Stand setze, in der allerkürzesten Zeit alles das-

»jenige zu lernen, auf dessen Erlernung ich selbst so viele Jahre,
»unter so vielen Drangsalen und Gefahren habe verwenden müs=
»sen.« Vieles in diesem Buche ist gleichlautend mit dem, was
in den Diskursen gesagt ist; und obwohl nicht Alles, was in
diesem Buche enthalten ist, auch in den Diskursen vorkommt,
indem das Erstere nach einem anderen Plane verfaßt ist, so geht
doch Alles hervor aus demselben Geiste; daß es daher ein sehr
unglücklicher Einfall des florentinischen Vorredners ist, dem Für-
sten die Diskurse entgegen zu setzen, und jenen durch diese be-
streiten zu wollen.

Beilagen zu der letztern Schrift sind das Leben des Castruc=
cio Castracani, dessen historische Grundlage sich im zweiten Buche
der florentinischen Geschichten unsers Verfassers vorfindet; eine
Art von Archontopädie des Macchiavelli'schen Fürsten, geschrieben
zur Nachahmung des von Macchiavelli als Verfassers der Kyro=
pädie sehr geschätzten Xenophon; imgleichen die Erzählung, wie
Cesar Borgia den Vitellozzo Vitelli, Oliverotto von Fermo, Herrn
Pagolo, und den Herzog von Gravina, Orsini, berückt habe.
Beilagen sind es, habe ich gesagt, zu dem Buche vom Fürsten,
wie aus dem Texte des letzteren hervorgeht (obwohl der Inhalt
der letzteren Schrift auch in einem Amtsberichte vorgekommen
sein mag), wie sie denn auch als solche, in den alten Ausgaben
mit fortlaufender Seitenzahl jenem beigedruckt sind. Nur den
neueren florentinischen Herausgebern, die nun einmal nicht um-
hin konnten, sich des Macchiavelli'schen Fürsten in die Seele sei=
nes Verfassers zu schämen, hat es gefallen, diese Dinge durch
einander zu werfen und anderwärts einzurücken, damit man auch
nicht durch sie auf die wahre Tendenz jenes Buchs gebracht wür=
de, und es ihnen leichter würde, ihren modrigen und übel rie=
chenden Staub dem Leser in die Augen zu werfen.

Alles Genannte ist, wie aus den Schriften selbst hervorgeht,
noch unter der Regierung des Pabstes Leo geschrieben. Die spä-
tere und letzte seiner großen schriftstellerischen Arbeiten sind die
acht Bücher florentinischer Geschichten, endend mit dem Tode
Lorenz von Medicis, des Enkels Kosmus. Für die Fortsetzung
hatte er vorgearbeitet, und ein Theil dieser Vorarbeiten sind uns

durch die neueren Herausgeber, unter dem Titel historischer Frag=
mente, mitgetheilt worden.

Noch haben wir von ihm gelesen, vier eigene Komödien
(darunter eine ganz in Versen); und eine Uebersetzung der Andria
des Terentius. Unter den ersten ist Clizia freilich eine bloße
ziemlich getreue Nachahmung der Casina des Plautus, und auch
den übrigen dient Plautus zum Muster. Doch läßt sich insbe-
sondere von der schon oben erwähnten Mandragola rühmen, daß
Intrigue und Witz eigenthümlich und originell sind, was von
den wenigsten der übrigen neueren Komiker sich rühmen läßt,
welche größtentheils in Nichts zergehen würden, wenn ihnen ab-
gezogen würde, was sie von Terentius, und ganz vorzüglich von
Plautus, entlehnt haben; wie denn z. B. des so viel geltenden
Molière's einzelne Scherze, denen der Unkundige es nimmermehr
ansehen würde, z. B. im Amphitruo, dem Geizigen u. s. w.
ganz getreu, und, wie es uns scheint, noch witziger gesagt, in
den Vorbildern dieser Komödien beim Plautus sich vorfinden.
Im Prologus zu dieser Mandragola sagt Macchiavelli: »Falls
»dieser Gegenstand in seiner Geringfügigkeit nicht würdig scheinen
»sollte eines Mannes, der für ernsthaft und weise gelten will, so
»entschuldigt ihn damit, daß er durch diese Spiele der Phantasie
»die trüben Stunden, die er verlebt, aufheitern möchte, indem
»er eben jetzt nichts Anderes hat, wohin er seine Blicke wende,
»und es ihm benommen ist, Gaben anderer Art in andern Un=
»ternehmungen zu zeigen.« Diese Entschuldigung, die seinen
Zeitgenossen und Mitbürgern ohne Zweifel genug that, thue auch
genug der Nachwelt, falls es bei ihr hierüber einer Entschuldi=
gung bedürfen sollte.

Zwei Jahr vor seinem, 1527 in seinem 59sten Lebensjahre,
erfolgten Tode, trat er, in mancherlei außerordentlichen Aufträ=
gen, die er erhielt, wieder in die Staatsgeschäfte. Er starb,
ungeachtet dieser bedeutenden Aufträge und des Vertrauens, wel=
ches zwei hinter einander regierende Päbste auf ihn setzten, und
oft benutzten, und ungeachtet des wichtigen Amtes, das er vier=
zehn Jahre lang in seiner Republik verwaltet hatte, dennoch in
der Armuth, deren Ehrwürdigkeit er immer als einen ehrenden

Charakterzug einer Republik gepriesen hatte; welches nur als Beweis für seine eigene Integrität und Bescheidenheit angeführt wird, keinesweges aber, um seiner Zeit, seinem Vaterlande und seinen Gönnern darüber einen Vorwurf zu machen.

In wiefern Machiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe.

Der Hauptgrundsatz der Machiavelli'schen Politik, und wir setzen ohne Scheu hinzu, auch der unsrigen, und, unsers Erachtens, jeder Staatslehre, die sich selbst versteht, ist enthalten in folgenden Worten Machiavelli's *): »Jedweder, der eine Republik (oder überhaupt einen Staat) errichtet, und demselben Gesetze giebt, muß voraussetzen, daß alle Menschen bösartig sind, und daß ohne alle Ausnahme sie alsbald ihre innere Bösartigkeit auslassen werden, sobald sie dazu eine sichere Gelegenheit finden.« Es thut hiebei gar nicht Noth, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich also beschaffen seien, wie sie in jenem Satze gesetzt werden, oder nicht; kurz und gut, der Staat, als eine Zwangsanstalt, setzt sie nothwendig also voraus, und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staats. Wollten sie schon das Rechte, so hättest du ihnen höchstens zu sagen, was recht sei; da du dich aber überdies noch durch ein Strafgesetz verwahrst, so setzest du allerdings voraus, daß sie den guten Willen nicht haben, sondern einen bösen, den du erst durch die Furcht des ihnen angedrohten größeren Uebels unterdrücken mußt, auf daß, wie auch immer innerlich ihr Wille bleiben möge, dennoch das äußere Resultat also ausfalle, als ob Keiner bösen, sondern Alle nur guten Willen hätten. Und so Jemand den guten und gerechten Willen in sich erzeugt, so bricht sich an diesem das Strafgesetz als Antrieb denn auch völlig, indem er das Rechte thun würde, wenn auch kein Gebot und keine Strafe wäre, und falls das Unrechte geboten wäre, es dennoch, jedem Strafgesetz zum Trotz, nicht thun, sondern lieber sterben würde.

*) Diskurse. B. 1. Kap. 3

Oder, um dasselbe noch in einer anderen Wendung auszusprechen: der Staat, als Zwangsanstalt, setzt den Krieg Aller gegen Alle voraus, und sein Zweck ist, wenigstens die äußere Erscheinung des Friedens hervorzubringen, und, falls auch etwa in dem Herzen der Haß Aller gegen Alle, und die Lust über einander herzufallen, immerfort bliebe, dennoch zu verhindern, daß dieser Haß und diese Lust nicht in Thaten ausbreche.

Nun giebt es ferner ein zwiefaches Verhältniß des Regenten, nämlich, das zu seinen Bürgern, und das zu andern Staaten. In Absicht des erstern giebt es wieder zwei Fälle. Entweder nämlich will das Volk sich die Herrschaft des Gesetzes überhaupt noch nicht gefallen lassen, sondern es strebt unaufhörlich, und ergreift jede Gelegenheit, das Joch abzuschütteln und in die erste Ungebundenheit zurück zu kehren; so ist in diesem Falle Krieg zwischen dem Fürsten selbst und dem Volke, d. h. es ist Krieg zwischen dem Frieden und dem absoluten Kriege; und der Fürst erhält, da ja schlechthin, und ob es dem Volke gefalle oder nicht, Gesetzmäßigkeit und Friede sein soll, in diesem Falle das göttliche Recht des Krieges gegen ein solches Volk, nebst allen Rechten, die in jenem ersten liegen, welche zu erörtern hier nicht Noth thut. Oder, welches der zweite Fall ist, das Volk hat sich dem Gesetze bequemt, und sich an die Unterwürfigkeit unter dasselbe sowohl überhaupt, so wie an die Ordnung, wie es in dieser Verfassung sich ausspricht, und sich in Thätigkeit versetzt, gewöhnt, und, ob wohl noch immer Einzelne gegen das Gesetz sündigen mögen, so steht doch die Masse nicht mehr auf, um sich der Vollziehung zu widersetzen. In diesem Falle ist Friede zwischen dem Fürsten und dem Volke, und das Volk als Volk ist und bleibt immerfort vollkommen gerecht vor dem Fürsten, indem es den einzelnen Ungerechten von sich ausstößt, und ihn der Ahndung des Gesetzes überläßt.

Machiavelli's Vorschriften sind berechnet auf ein Land, in welchem zu der Zeit, als er schrieb, noch immer der erste Fall Statt fand; und er weiß dies so gut, daß er nicht vergißt, wiederholt zu erinnern, daß in andern Ländern, wo die Regierungen mehr befestigt seien, z. B. in Deutschland, Spanien, Frank-

reich, jene Regeln keine Anwendung fänden. In unserm Zeitalter ist, besonders in der Nation, für die ich zunächst schreibe, unter den Deutschen, der zweite Zustand der Dinge schon seit Jahrhunderten eingetreten, die Fürsten sind im Frieden mit den Völkern, und bedürfen in dieser Rücksicht gegen sie keiner Politik, und keines anderen Mittels, sie zu zähmen, als eben des Gesetzes selber: und so ist denn dieser ganze Theil der Lehren Macchiavelli's, wie man ein widerstrebendes Volk unter das Joch der Gesetze erst bringen solle, für unser Zeitalter erledigt.

Keineswegs aber ist erledigt der zweite Theil, betreffend das Verhältniß zu andern Staaten; sondern es wird durch die reichen Erfahrungen der drei Jahrhunderte, um welche die seitdem in ganz anderer Kraft und Fülle sich entwickelnde Geschichte älter geworden, imgleichen durch eine tiefere Philosophie, dieser zweite Theil noch verstärkt, und noch weit nachdrücklicher eingeschärft.

Vor jedem Irrthume in der Beurtheilung jenes gegenseitigen Verhältnisses der Staaten zu einander wird man völlig gesichert, wenn man auch diesem den oben an die Spitze gestellten Satz zu Grunde legt, und annimmt, daß Jeder jede Gelegenheit ergreifen werde, um dem Andern zu schaden, so oft er seinen eigenen Vortheil dabei zu ersehen glauben wird. Auch hier hat man sich nicht darauf einzulassen, ob die Menschen wirklich also gesinnt sind, oder nicht; davon haben wir nicht geredet, und es gehört nicht hierher. Wir haben nur gesagt: nach dieser Voraussetzung muß man seine Berechnung machen. Denn, da es doch immer wenigstens möglich ist, daß es sich also verhalte, so bist du, wenn du darauf gerechnet hast, und es so kommt, gedeckt, da du, wenn du nicht darauf gerechnet hättest, und es doch käme, bloß ständest und Beute würdest; kommt es aber nicht also, so ist es desto besser für dich, indem du die für den Widerstand bereit gehaltene Kraft auf eine andere Weise zu deinem Vortheile gebrauchen kannst. Es ist um so nothwendiger, daß, selbst ohne bei irgend Einem die geringste Bösartigkeit vorauszusetzen, zwischen Staaten es zu diesem Verhältnisse der fortdauernden Kriegslust kommen müsse, da zwischen ihnen niemals, so wie zwischen

Bürgern eines geschlossenen und geordneten Staates, gewisses und ausgemachtes Recht Statt finden kann. Zwar lassen sich die Territorialgränzen abstecken, aber nicht bloß auf dein Territorium geht dein Recht und gründet sich deine Sicherheit, sondern auch auf deine natürlichen Alliirten, und überhaupt auf Alles, wohin du deinen Einfluß erstrecken, und womit du in der Folge dich vergrößern kannst. Ueberdies will jede Nation das ihr eigenthümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann, und so viel an ihr liegt, das ganze Menschengeschlecht sich einverleiben, zufolge eines von Gott den Menschen eingepflanzten Triebes, auf welchem die Gemeinschaft der Völker, ihre gegenseitige Reibung an einander, und ihre Fortbildung beruht. Da dieses nun Alle wollen, so gerathen sie nothwendig, und wenn sie auch Alle durch reine und vollendete Geister regiert würden, in Conflict, und die Beantwortung der Streitfrage, ob dies dein, oder deines Nachbars natürlicher Alliirter sei, und wo die Gränzen eures euch gebührenden Einflusses gezogen werden sollen, wird selten in der Vernunft eine Prämisse finden.

Es wäre daher noch immer zu wünschen, daß unsere Politiker, also, daß es ihnen von nun an keinen Augenblick mehr aus dem Gesichte käme, und niemals darüber der geringste Zweifel, oder irgend eine Neigung, einmal eine Ausnahme zu gestatten, bei ihnen entstände, sich überzeugten von folgenden zwei Sätzen: 1) der Nachbar, es sei denn, daß er dich als seinen natürlichen Alliirten gegen eine andere euch beiden furchtbare Macht betrachten müsse, ist stets bereit, bei der ersten Gelegenheit, da er es mit Sicherheit können wird, sich auf deine Kosten zu vergrößern. Er muß es thun, wenn er klug ist, und kann es nicht lassen, und wenn er dein Bruder wäre. 2) Es ist gar nicht hinreichend, daß du dein eigentliches Territorium vertheidigest, sondern auf Alles, was auf deine Lage Einfluß haben kann, behalte unverrückt die Augen offen, dulde durchaus nicht, daß irgend Etwas innerhalb dieser Gränzen deines Einflusses zu deinem Nachtheile verändert werde, und säume keinen Augenblick, wenn du darin Etwas zu deinem Vortheile verändern kannst; denn sei versichert, daß der Andere dasselbe thun wird, sobald er kann, versäumst du

es nun an deinem Theile, so bleibst du hinter ihm zurück. Wer nicht zunimmt, der nimmt, wenn Andere zunehmen, ab. Es geht sehr wohl an, daß ein Privatmann sage: ich habe genug, und will nichts mehr; denn dieser kommt durch eine solche Bescheidenheit nicht in die Gefahr, auch das zu verlieren, was er hat, indem er, falls Jemand in seinem alten Besitzthume ihn angreifen sollte, den Richter zu finden wissen wird. Der Staat aber, der die ihm sich darbietenden neuen Kräfte zur Vertheidigung seines alten Besitzthums, sich anzueignen verschmäht, findet, wenn er, und vielleicht mit denselben Kräften, deren Erwerbung er versäumte, in seinem alten Besitzthume angegriffen wird, keinen Richter, dem er seine Noth klagen könne. Ein Staat, der fortgesetzt diese bescheidene Genügsamkeit übte, müßte entweder durch seine Lage sehr begünstigt, oder eine, wenig Reiz habende, Beute seyn, wenn er nicht bald auch um dasjenige kommen sollte, womit er sich bescheiden begnügte, und wenn sich nicht finden sollte, daß die Worte: ich will nichts weiter haben, eigentlich die Bedeutung gehabt hätten: ich will gar nichts haben, und will auch nicht existiren. — Es versteht sich übrigens, daß hier immer von Staaten der ersten Ordnung, die ein selbstständiges Gewicht haben im europäischen Staatensysteme, keineswegs aber von untergeordneten, die Rede sei.

Es fließen hieraus zwei Grundregeln. Die erste — so eben mit dem zweiten Satze zugleich beigebrachte: daß man ohne Zeitverlust jede Gelegenheit ergreife, sich innerhalb der Gränzen seines Einflusses zu verstärken, und jedes innerhalb dieser Gränzen uns drohende Uebel sogleich in der Wurzel, und ehe es Zeit hat, heranzuwachsen, ausrotte. Wir werden tiefer unten ein Wort Macchiavelli's, diesen Gegenstand betreffend, anführen, und halten deswegen hier uns nicht länger dabei auf. Die zweite: daß man niemals auf das Wort des Andern sich verlasse, wenn man eine Garantie erzwingen kann; falls dies aber augenblicklich nicht möglich seyn sollte, es von nun an sich zum Hauptaugenmerke mache, diese Garantie sich noch zu verschaffen, damit man wenigstens so kurze Zeit als möglich das bloße Wort zum Pfande habe; daß man sich stets in der Lage erhalte, Treue und Glauben

erzwingen zu können; welches voraussetzt, daß man sich als den Stärkeren erhalte, nicht gerade absolut, welches nicht allemal von uns abhängt, aber doch innerhalb unserer Gränzen, in der nun sattsam bestimmten weitern Bedeutung des Worts; indem, wer in dieser Rücksicht aufgehört hat der Stärkere zu sein, ohne Zweifel verloren ist; daß man von dieser Bedingung der Garantie durchaus nicht abgehe, und wenn man in den Waffen ist, dieselben auf jede Gefahr nicht ablege, ehe man es dahin gebracht hat. Muthige Vertheidigung kann jeden Schaden wieder gut machen, und wenn du fällst, so fällst du wenigstens mit Ehre. Jenes feige Nachgeben aber rettet dich nicht vom Untergange, sondern es giebt dir nur eine kurze Frist schmählicher und ehrloser Existenz, bis du von selbst abfällst, wie eine überreife Frucht. Aus solchem Betragen entstehen jene ehrenvollen Frieden, die nicht einmal den Frieden geben, indem sie dem Feinde die völlige Gewalt lassen, unmittelbar nach geschlossenem Frieden seine Pläne da fortzusetzen, wo er sie vor dem Kriege, der ihm einen Augenblick Stillstand gebot, fallen ließ, und zufolge dessen wir zwar ihn zufrieden lassen müssen, aber Er nicht uns. Daher denn auch diese, die es mit solchen Gegnern zu thun haben, mit voller Wahrhaftigkeit ihre Friedensliebe rühmen können, da ihnen in der That zu glauben ist, daß sie es lieber haben, wenn die Nachbaren der Beraubung ihrer natürlichen, vielleicht angeborenen und blutsverwandten Alliirten, und der Ausrottung ihres Einflusses bis an ihre Territorialgränzen heran, ruhig zusehen, und sie machen lassen, als wenn sie mit den Waffen in der Hand sich dagegen setzen; indem die erste Weise weit leichter ist, und weit sicherer, als die zweite. Sie lieben in der That den Frieden, den ihrigen nämlich, und sie wünschen wirklich keinen Widerstand zu finden, indeß sie gegen alle Welt den Krieg führen, fortsetzen und vollenden.

Man glaube nicht, daß, wenn alle Fürsten so dächten, und nach den aufgestellten Regeln handelten, der Kriege in Europa kein Ende sein würde. Vielmehr wird, da keiner den Krieg anzufangen gedenkt, wenn er es nicht mit Vortheil kann, Alle aber stets gespannt und aufmerksam sind, Keinem irgend einen Vortheil

zu lassen, ein Schwert das andere in Ruhe erhalten, und es wird ein langwieriger Friede erfolgen, der nur durch zufällige Ereignisse, als da sind, Revolutionen, Successionsstreitigkeiten u. dgl., unterbrochen werden könnte. — Mehr als die Hälfte der Kriege, welche geführt worden, sind durch große Staatsfehler der Angegriffenen, welche dem Angreifer die Hoffnung eines glücklichen Erfolges gaben, entstanden, und sie wären unterblieben, wenn jene Staatsfehler unterblieben wären. Und da gleichwohl die Kriegsübung nicht ausgehen darf, wenn die Menschheit nicht erschlaffen, und für den späterhin doch wieder möglichen Krieg verderben soll, so haben wir ja noch selbst in Europa, noch mehr aber in den anderen Welttheilen, Barbaren genug, welche doch über kurz oder lang, mit Zwang dem Reiche der Kultur werden einverleibt werden müssen. In Kämpfen mit diesen stähle sich die europäische Jugend, indeß in dem gemeinsamen Vaterlande selbst Keiner es wagt, das Schwert zu entblößen, da er allenthalben sich gegenüber eben so gute Schwerter erblickt.

Diese Regeln werden durch die höhere Ansicht des Verhältnisses des Fürsten zu seinem Volke und zu der gesammten Menschheit, aus dem Standpunkte der Vernunft, bestätigt, verstärkt, und zur heiligen Pflicht gemacht. Die Völker sind ja nicht ein Eigenthum des Fürsten, so daß er deren Wohl, deren Selbstständigkeit, deren Würde, deren Bestimmung in einem Ganzen des Menschengeschlechts, als seine Privatsache betrachten, und fehlen könne nach Belieben, und wenn es schlecht geht, sagen könne: nun, ich habe geirrt, aber was ist's denn weiter? der Schade ist mein und ich will ihn tragen; so wie etwa der Besitzer einer Heerde, durch dessen Nachlässigkeit ein Theil derselben zu Grunde gegangen wäre, sich trösten könnte. Der Fürst gehört seiner Nation eben so ganz und vollständig an, als sie ihm angehört; ihre ganze Bestimmung im ewigen Rathe der Gottheit ist in seine Hände niedergelegt, und er ist dafür verantwortlich. Es ist ihm durchaus nicht erlaubt, nach Willkühr von den ewigen Regeln, die Verstand und Vernunft der Verwaltung der Staaten geben, abzugehen. Es ist ihm nicht erlaubt, wenn er z. B. die zweite so eben angeführte Regel zum Schaden seiner Nation vernachlässigt

hätte, hinzutreten, und zu sagen: Ich habe an Menschheit, ich habe an Treue und Redlichkeit geglaubt. So mag der Privatmann sagen; geht er darüber zu Grunde, so geht er sich zu Grunde: aber so kann der Fürst nicht sagen, denn dieser geht nicht sich, und geht nicht allein zu Grunde. Glaube er, wenn er will, an Menschheit in seinen Privatangelegenheiten, irrt er sich, so ist der Schade sein; aber er wage nicht, auf diesen Glauben hin, die Nation, denn es ist nicht recht, daß diese, und mit ihr vielleicht andere Völker, und mit ihnen vielleicht die edelsten Besitzthümer, welche die Menschheit in tausendjährigem Ringen erworben hat, in den Koth getreten werden, bloß, damit von ihm gesagt werden könne, er habe an Menschen geglaubt. An die allgemeinen Gesetze der Moral ist der Fürst in seinem Privatleben gebunden, so wie der Geringste seiner Unterthanen; in dem Verhältnisse zu seinem friedlichen Volke ist er an das Gesetz und an das Recht gebunden, und darf Keinen anders behandeln, als nach dem stehenden Gesetze, wiewohl ihm das Recht der Gesetzgebung, d. i. der fortgesetzten Vervollkommnung des gesetzmäßigen Zustandes bleibt; in seinem Verhältnisse aber zu andern Staaten giebt es weder Gesetz noch Recht, ausser dem Rechte der Stärkeren, und dieses Verhältniß legt die göttlichen Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung, auf die Verantwortung des Fürsten, nieder in seine Hände, und erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: Salus et decus populi suprema lex esto.

Diese ernstere und kräftigere Ansicht der Regierungskunst thut es nun, unsers Erachtens, Noth bei unserm Zeitalter zu erneuern. Die jedesmal herrschende Zeitphilosophie ermangelt, so sehr auch die Weltleute sich gegen die Sache sträuben, und so schwer sie an das Bekenntniß derselben gehen, dennoch niemals, auf irgend einem Wege auch an diese zu kommen, und auch sie umzuschaffen nach ihrem Bilde. Diese Zeitphilosophie war in der letzten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts gar flach, kränklich und armselig geworden, darbietend als ihr höchstes Gut eine gewisse Humanität, Liberalität und Popularität, flehend, daß man

nur gut sein möge, und dann auch Alles gut sein lassen, überall empfehlend die goldene Mittelstraße, d. h. die Verschmelzung aller Gegensätze zu einem dumpfen Chaos, Feind jedes Ernstes, jeder Consequenz, jedes Enthusiasmus, jedes großen Gedankens und Entschlusses, und überhaupt jedweder Erscheinung, welche über die lange und breite Oberfläche um ein Weniges hervorragte, ganz besonders aber verliebt in den ewigen Frieden. Sie hat ihren entnervenden Einfluß recht merklich auch an die Höfe und in die Kabinette verbreitet. — Seit der französischen Revolution sind die Lehren vom Menschenrechte und von der Freiheit und ursprünglichen Gleichheit Aller, — zwar die ewigen und unerschütterlichen Grundfesten aller gesellschaftlichen Ordnung, gegen welche durchaus kein Staat verstoßen darf, mit deren alleiniger Erfassung aber man einen Staat weder errichten, noch verwalten kann, — auch von Einigen der Unsern, in der Hitze des Streites, mit einem zu großen Accente, und als ob sie in der Staatskunst noch weiter führten, als sie es wirklich thun, behandelt, und manches Andere, was dahin auch noch gehört, übergangen worden, welche Uebertreibung gleichfalls nicht ohne allen störenden Einfluß geblieben. Nun hat man zwar nicht ermangelt, später das Fehlende in mancherlei Formen nachzuholen; aber es scheint, daß diese Schriften, als Schulübungen und Facultätenwaare, und als nicht würdig von den Händen der Weltleute berührt zu werden, liegen geblieben. So mag denn nun Einer, der nicht unbekannt ist und nicht unberüchtigt, von den Todten aufstehen, und sie des Rechten bedeuten!

II. Stellen aus Machiavelli's Schriften.

Auszug aus dem Aufrufe, Italien von den Barbaren zu befreien. An Lorenzo von Medicis. (Im Originale der Schluß des Buches vom Fürsten.)

— Niemals wahrhaftig ist die Zeit einem Fürsten, der Schöpfer einer neuen Ordnung der Dinge in Italien zu werden ver-

möchte, günstiger gewesen, als eben jetzt; und wenn, wie ich ein ander Mal gesagt habe, das Volk Israel in der Knechtschaft der Aegypter sein mußte, damit Moses Tugend offenbar würde, und die Perser unterdrückt von den Medern, damit die Seelengröße Cyrus an den Tag käme, und die Athenienser zerstreut, damit die Trefflichkeit Theseus sich zeigte, so war es gegenwärtig nothwendig, daß Italien von seinem dermaligen Schicksale betroffen würde, und daß es in härtere Knechtschaft fiele, denn die der Hebräer, in schmählichere Sklaverei, denn die der Perser, in verworrenere Zerstreuung, denn die der Athenienser, ohne Haupt, ohne Verfassung, geschlagen, ausgeplündert, zerrissen, durchstreift, allen Arten der Gewaltthätigkeit und des Hohnes Preis gegeben, damit die Herrlichkeit eines italischen Geistes an das Licht käme.

Und obwohl diesem Lande einmal eine Hoffnung der Rettung entgegenschimmerte, so liegt es doch nun wieder wie ohne Leben da, und erwartet den Helfer, der seine Wunden heile. Man sieht es flehende Hände zu Gott aufheben, um einen Heiland, der es errette von dieser Grausamkeit und dieser Insolenz der Barbaren. Man sieht es fertig stehend und bereit, einem Paniere zu folgen, wenn eine Hand sich fände, die es ergriffe. Auch sieht man nirgends Jemand, von dem es sicherer hoffen könne, als von Eurem erlauchten Hause, daß dieses mit seiner Mannhaftigkeit und mit seinem Glücke, sich zum Haupte dieser Erlösung mache. Sogar wird euch dieses nicht sehr schwer fallen, wenn ihr nur die Leben und Handlungen der obengenannten Männer stets vor Augen behaltet. Denn obwohl solche Männer selten sind, und bewundernswürdig, so waren sie dennoch nichts mehr, denn Menschen, und Keinem war die Gelegenheit so günstig als Euch, und ihr Unternehmen war nicht gerechter denn dieses, noch leichter, noch war Gott mehr ihr Freund, denn der Eurige. Hier ist große Gerechtigkeit, wenn derjenige Krieg gerecht ist, der da nothwendig ist, und diejenige Bewaffnung menschenfreundlich, wo keine Hoffnung übrig ist, als auf die Waffen. Hier ist die höchste Geneigtheit Aller, und wo große Geneigtheit ist, da kann keine große Schwierigkeit sein; immer vorausgesetzt, daß ihr Euch an die Weise derjenigen haltet, die ich Euch als

Muster aufgestellt habe. Gott hat schon viel für Euch gethan, aber er will niemals Alles thun, um uns nicht des freien Willens, und der Ehre, welche auf unsern Theil fällt, zu berauben.

Man lasse sich darum ja nicht diese Gelegenheit entgehen, auf daß Italien endlich seinen Heiland erscheinen sehe. Ich kann nicht aussprechen, mit welcher Liebe derselbe werde aufgenommen werden in all den Provinzen, die durch diese Ausströmungen des Auslandes gelitten haben, mit welchem Durste der Rache, mit welcher unerschütterlichen Treue, mit welcher kindlichen Ergebenheit, mit welchen Thränen. Welches Thor würde sich ihm verschließen? Welches Volk ihm den Gehorsam verweigern? Wessen Eifersucht sich ihm in den Weg stellen? Welcher italische Mann ihm seine Ergebenheit versagen? Jedem kehrt sich ja das Herz um im Leibe vor dieser Oberherrschaft der Barbaren.

So ergreife denn also Euer erlauchtes Haus diese Aufgabe mit dem Muthe und den Hoffnungen, mit welchen gerechte Unternehmungen angetreten werden, damit unter dessen Fahnen dieses unser Vaterland verherrlicht und unter dessen Auspicien erfüllt werde jener Spruch des Petrarca:

Der Muth wird sich erheben
Gegen die Wuth, daß bald sei ausgestritten,
Zum Zeichen, daß noch leben
In des Italiers Brust die alten Sitten.

Aus der Zuschrift des Buches vom Fürsten an Lorenzo.

Auch halte man es nicht für Vermessenheit, wenn ein Mann aus niederem Stande es wagt, über die Verwaltung der Fürsten zu schreiben, und dieselbe unter Regeln zu bringen: denn so, wie diejenigen, die eine Gegend abzeichnen, ihren Standpunkt in der Ebene nehmen, um die Gestalt der Berge und der Anhöhen in das Auge zu fassen, — auf den Bergen aber, um die tiefer liegende Gegend zu betrachten; eben so muß man Fürst sein, um die Eigenschaften der Völker, und aus dem Volke, um die der Fürsten wohl zu erkennen.

Zusatz.

M.'s Einfall ist scheinbar und witzig, aber näher angesehen, beweiset er nur gegen die im Purpur geborenen Fürsten, unter die nicht einmal Lorenzo gehörte, keinesweges aber gegen die neuen Fürsten, auf die er vorzüglich rechnet, und die insgesammt aus dem Volke sind. Da überdies die Vermessenheit und Anmaßung, gegen welche dieser Einfall gerichtet ist, seit Machiavelli's Tagen nicht verschwunden, sondern nur lauter und unbescheidener geworden, so dürfte es der Mühe werth sein, daß man über diesen Punkt sich noch deutlicher und entscheidender auslasse.

Was mag wohl zu einem richtigen Urtheile über Staatssachen, und um in jedem vorkommenden Falle die sicherste Maasregel ausfindig zu machen, erforderlich sein? Ich denke, in Absich der Materie, eine gründliche Einsicht in die Gesetze der Staatsverwaltung überhaupt, welche sich auf philosophische Erkenntniß, auf Bekanntschaft mit der Geschichte der Vorwelt, und der unserer Tage, und auf tiefe Kenntniß des Menschen gründet, welche letztere wieder nicht von der Anzahl der Gesichter, die wir an uns haben vorübergehen lassen, sondern vorzüglich davon abhängt, daß man selbst ein von allen Seiten ausgearbeiteter und vollständiger Mensch sei, und sich kenne; sodann, in Absicht der Form, ein fester und geübter Verstand, der das Objekt seines Nachdenkens in reiner Absonderung zu fassen, und dasselbe ohne Zerstreuung oder Verwirrung fest zu halten wisse, bis er es zermalmt und in seinem Wesen durchdrungen habe.

Und auf welchem Wege erhält man denn diese Erfordernisse der Staatskunst? Ich weiß nicht anders, als daß es allein durch gründliches Studium der Wissenschaften geschehe, durch dieses aber auch ganz und vollständig; daß somit jeder durch die Wissenschaften gründlich ausgebildete Mann, welcher Geburt er übrigens sei, ein tüchtiger Staatsmann sein würde, sobald er es wollte, keiner aber ohne diese wissenschaftliche Bildung, welcher Geburt auch er übrigens sein dürfte, es jemals zu sein vermöchte, und daß kein Ahnenbrief und keine Hofgunst jenen wesentlichen Mangel ersetzen könne. — Dadurch, daß man die Fertig-

keit hat, schnell von einem Gegenstande zum andern überzuspringen, und über jeden etwas Scheinbares und Witziges zu sagen, ohne einen einzigen fest zu halten, und so ein angenehmer Gesellschafter in flachen Zirkeln wird, erhält man gar nicht, noch legt man dar, das entgegengesetzte Vermögen der tiefen und gründlichen Untersuchung. In der Fertigkeit aber in Halblügen, Pfiffen, Praktiken und Schwänken, die man in Spielhäusern lernen kann, besteht nun vollends nicht die Staatskunst, und der irrt sehr, der sie darein setzt. — Sollte ja an einem solchen in ernsterer Arbeit gebildeten Politiker von der Schwerfälligkeit seiner Logik, und von dem Staube seiner Bücher etwas hängen geblieben sein, so wird sich ja leicht ein Höfling finden, der, wenn er nur den Verstand hat, seine Gedanken richtig aufzufassen, diesen Gedanken seine glättere Zunge leihe.

Auch sage man nicht: von wessen Treue in den öffentlichen Geschäften man versichert sein soll, der muß durch Familie, durch Länderbesitz u. dgl. Garantie leisten können: denn so, wie bei dem Untüchtigen gerade diese Besitzthümer so Muth wie Treue beugen können; so dürfte zuweilen derjenige, der durch die Wissenschaft sich gewöhnt hat, über das Sichtbare und die Gegenwart hinaus zu blicken, ein Eigenthum anderer Art haben, das ihn innigst, und bis auf Leben oder Tod, verknüpft mit der gerechten Sache.

Der, wohl auch nicht ohne Beabsichtigung entstandene, nächste Erfolg jener Anmaßung ist der, daß man in diesem, der Aufsicht der öffentlichen Meinung und der Schriftstellerei wohl mehr, als irgend ein anderes, bedürftigen Fache, dieser Aufsicht glücklich sich entzieht, durch den Spruch: das sind Stubengelehrte, was können diese von Politik wissen? welchem Spruche das Volk glaubt. Als ob irgend ein Weiser der Vorwelt oder unserer Tage seine Weisheit wo anders erworben hätte, als in der Einsamkeit und Zurückgezogenheit, und als ob der Verstand auf Hoffesten und in Assembleen ausgetheilt, oder auf den Gassen gefunden würde; als ob die Politik eine Art von Zauberkunst sei, zu der es vermittelst natürlicher Mittel keinen Zugang gebe, und zu welcher nur der unter einem gewissen Gestirn Geborne

hindurch dringen könne; endlich, als ob jene von ihrem gepriesenen Leben in der großen Welt, und von ihrem Zutritte zu den ersten Quellen, irgend einen Vortheil aufzuweisen vermöchten, ausser dem, daß sie die neuesten Nachrichten einige Stunden früher wissen.

Aus dem dritten Kapitel desselben Buchs.

Die Römer, so wie sie Fuß faßten in einem Lande, beobachteten in ihm Folgendes: sie errichteten Kolonien, sie hielten die Schwächern aufrecht, ohne jedoch ihre Macht zu vermehren, sie schwächten die Mächtigen, sie ließen keinen auswärtigen Mächtigen zu Ansehen und Einfluß in diesem Lande kommen. Ich will nur an dem einzigen Griechenlande dieses darlegen. Es wurden in demselben von ihnen aufrecht erhalten die Achäer und Aetolier, niedergedrückt das macedonische Reich, verjagt daraus Antiochus; und es vermochten weder die Verdienste der Achäer oder Aetolier sie zu bewegen, daß sie ihnen erlaubt hätten, irgend eine neue Acquisition zu machen, noch die Ueberredungen des Philippus, daß sie seine Freunde würden, ehe er niedergedrückt sei, noch die Macht des Antiochus, daß sie ihm verstatteten, irgend einen Standpunkt in diesem Lande zu nehmen. Die Römer erfüllten hiemit das, was alle verständigen Fürsten thun sollen, nicht bloß die vorseienden Klippen, sondern auch diejenigen, an denen in der Zukunft ihre Herrschaft scheitern könnte, in's Auge zu fassen, und den Gefahren mit allem Fleiße vorzubauen: indem, wenn dergleichen nur aus gehöriger Entfernung vorhergesehen wird, ihm leicht abgeholfen ist; so man es sich aber über den Hals kommen läßt, ist zur Hülfe nicht mehr Zeit, und das Uebel ist unheilbar geworden. So wie die Aerzte von der Hektik sagen, daß sie im Anfange leicht zu heilen, aber schwer zu erkennen sei; wenn sie aber Anfangs weder erkannt, noch geheilt worden, mit dem Fortgange der Zeit leicht zu erkennen, aber schwer zu heilen werde: eben so verhält es sich mit den Angelegenheiten des Staats, indem, wenn nur die Uebel, die sich in ihm erzeugen, im Keime erkannt werden, welches freilich nur

dem Verständigen verliehen ist, ihnen schnell abzuhelfen ist, wenn man sie aber aus Unkunde derselben wachsen läßt, bis Jedermann sie erkennt, es für sie kein Gegenmittel mehr giebt. Aus diesem Grunde halfen die Römer jedem Nachtheile, den sie vorher sahen, allemal auf der Stelle ab, und ließen ihn niemals wirklich werden, um etwa einen Krieg zu vermeiden, indem sie wohl wußten, daß der Krieg dadurch nicht gehoben, sondern bloß, und zwar zum Vortheile des Andern, weiter hinausgeschoben werde; und so wollten sie denn mit Philipp und Antiochus in Griechenland Krieg haben, damit sie nicht mit denselben in Italien Krieg haben müßten, ungeachtet sie damals das Eine, so wie das Andere hätten vermeiden können *), welches sie nicht wollten. Niemals hatte ihren Beifall, was man aus dem Munde der Weisen unserer Zeit alle Tage hören kann: die Wohlthaten der Zeit zu genießen, sondern sie folgten dem Geleite ihres Muths und ihrer Klugheit, indem die Zeit allerlei Dinge bei sich führe, und das Gute so wie das Böse, das Böse so wie das Gute mit sich bringen könne.

Kapitel 14 desselben Buchs.

Pflichten eines Fürsten in Beziehung auf das Kriegswesen.

Es habe der Fürst kein anderes Augenmerk, noch einen andern Gedanken, noch halte er irgend ein anderes Ding für sein ihm ganz eigenthümlich zukommendes Handwerk, ausser dem Kriegswesen, und der Anordnung und Aufrechthaltung desselben, indem dies die einzige Kunst ist, die man einem Herrscher anmuthet, — und in derselben so große Tugend ist, daß sie nicht nur aufrecht erhält diejenigen, welche als Fürsten geboren sind, sondern auch oftmals Männer aus dem Privatstande auf Fürstenstühle erhebt.

*) Wenn sie nämlich, in der Meinung, daß Griechenland doch nicht eigentlich zu ihrem Territorium oder väterlicher Erbschaft gehöre, Philipp und Antiochus darin hätten machen lassen, bis dieselben an die Gränzen Italiens heran gewesen wären, worauf es denn freilich — aber mit wessen Vortheile? — zum Kriege hätte kommen müssen.

Im Gegentheil hat man auch gesehen, daß Fürsten, die mehr auf die Faulheit sich legten, als auf die Waffen, ihre Staaten verloren haben. Die vornehmste Ursache, die dir diesen Verlust zuzieht, ist die Verachtung dieser Kunst, so wie der vornehmste Grund alles Gewinns, die Meisterschaft in derselben. Franz Sforza wurde aus einem Privatmanne Herzog von Mailand, weil er gerüstet war; seine Söhne wurden aus Herzögen Privatmänner, weil sie die Beschwerden und die Entsagungen, die das Waffen-Handwerk mit sich führt, flohen und vermieden.

Unter den andern Uebeln, welche der Mangel an Kunde des Kriegs dir zuzieht, ist auch dieses, daß er dich um die Achtung bringt; eine von den Schmählichkeiten, die ein Fürst durchaus von sich abwehren muß. Denn zwischen einem Wehrhaften und Wehrlosen ist kein Verhältniß, und es ergiebt sich durch den natürlichen Verstand, daß der Erstere nicht gern dem Letztern gehorche, und daß der Letztere, umgeben von Mehrern der erstern Art, nicht sehr sicher sei. Von der einen Seite Verachtung, von der andern Mißtrauen; wie könnte eine solche Vereinigung gut thun? Und so ist es denn, neben all dem andern Unglücke, das daraus entspringt, auch nicht möglich, daß ein Fürst, der sich auf das Kriegswesen nicht versteht, von seinen Kriegern geachtet werde, oder ihnen vertrauen könne *). Er lasse daher

*) Dieser, auf die Unsicherheit eines Fürsten, der kein Krieger ist, in der Mitte seiner eigenen bewaffneten Unterthanen, so nachdrücklich gelegte Accent, gründet sich auf die in unsrer Vorrede erwähnte Verschiedenheit des Verhältnisses des Fürsten zu seinen Unterthanen zu Machiavelli's Zeiten, und gilt durchaus nicht für unsere Zeit. Wahr aber wird bleiben zu aller Zeit, daß kein Fürst, der es nicht dahin bringt, für den ersten Krieger seiner Nation, von der Nation wenigstens gehalten zu werden, im Kriege des vollkommnen Respekts und der stummen Subordination seiner Heere, deren es für glückliche Führung des Kriegs bedarf, jemals genießen werde: daß daher ein solcher, — falls, da nicht jedwedem jedes Talent angeboren wird, der Mangel unheilbar sein sollte, um so sorgfältiger in seinen Beschlüssen über Krieg und Frieden den Verdacht der Feigheit oder des Wankelmuths von sich abhaltend, — lieber die wirkliche Führung des Kriegs Andern überlasse, und durch desto glänzendere Verwaltung der übrigen

während des Kriegs niemals sein Auge von der Kriegsübung, und während des Friedens übe er sich mit noch weit größerer Sorgfalt auf den Krieg, als während des Krieges selbst; welches er thun kann auf zweierlei Weise, theils durch Werke, theils durch Gedanken.

Was die Werke betrifft, möge er, ausserdem daß er seine Heere stets in Ordnung und wohl exerziert erhalte, seine überflüssige Zeit zubringen auf der Jagd, theils um seinen Körper in der Gewohnheit der Beschwerden und Entsagungen zu erhalten, theils, um das Land kennen zu lernen, wie die Berge sich erheben, die Thäler sich öffnen, die Ebnen sich strecken, um sich zu merken die Natur der Flüsse und der Sümpfe, und auf alles dieses die höchste Sorgfalt zu wenden. Diese Kenntniß ist nützlich auf zwei Weisen. Zuerst lernt man dabei sein eigenes Land kennen, und wird vertrauter mit den Mitteln, es zu vertheidigen. Sodann erhält man durch die Uebung der lebendigen Anschauung an diesen heimischen Gegenden eine große Fertigkeit, jedwede andere noch unbekannte Gegend, deren Erkundung uns nöthig wird, schnell und richtig aufzufassen, indem die Hügel, die Thäler, die Ebnen, die Flüsse, die Sümpfe, welche z. B. in Toskana sind, mit denen in andern Provinzen eine gewisse Aehnlichkeit haben, so daß man von der Auffassung der Lage einer Provinz sehr leicht zur Auffassung anderer fortgehen kann. Welcher Fürst dieser Geschicklichkeit ermangelt, ermangelt eines der ersten Stücke, die den Feldherrn machen, indem man hierdurch lernt, den Feind finden, Standquartiere nehmen, die Heere führen, Plane zu Schlachten entwerfen, eine Lagerstatt wählen zu unserm Vortheil. Vom Philopömen, Haupt der Achäer, rühmen die Geschichtschreiber unter andern Folgendes, daß er in der Zeit des Friedens an

Regierungszweige mit dem essentiellen Mangel versöhne. — Eben so urtheilt M. selbst (Diskurse B. 1. K. 19.): »Nach einem vortrefflichen Fürsten kann ein schwacher sich erhalten; aber nicht nach einem »schwachen ein zweiter schwacher; es sei denn, daß, wie in Frankreich, die alten Ordnungen ihn hielten; schwach aber »sind diejenigen Fürsten, die nicht auf Krieg gerichtet »sind.«

nichts gedacht habe, als an die Führung des Kriegs, und, mit seinen Freunden etwa auf dem offenen Lande sich befindend, oft still gestanden sei, und mit ihnen raisonnirt habe: Wenn der Feind stände dort auf jenem Hügel, und wir befänden uns mit unserm Heere da, welcher von uns beiden würde im Vortheile sein? Wie könnte man mit Sicherheit auf ihn losgehen, so daß unsere Reihen geschlossen blieben? Wenn wir uns zurückziehen wollten, was hätten wir zu thun? Wenn er sich zurückzöge, wie könnte man ihm folgen? Und so habe er ihnen denn alle die Fälle vorgelegt, die einer Armee begegnen können, ihre Meinung gehört, die seinige gesagt, sie mit Gründen unterstützt; also daß durch dieses immerwährende Nachdenken er es so weit gebracht habe, daß ihm in Führung der Heere nie habe ein Fall vorkommen können, wogegen er nicht das Hülfsmittel gewußt habe.

Was ferner die Uebung des Gedankens zum Kriege anbelangt, so lese der Fürst die Geschichten, und merke darin auf die Handlungen ausgezeichneter Männer, er sehe, wie sie sich betragen haben im Kriege, erforsche die Ursachen ihrer Siege, oder ihrer Niederlagen, um die ersten sich anzueignen, die letzten zu vermeiden; besonders aber thue er, wie vor ihm irgend ein trefflicher Mann gethan hat, der irgend einen gepriesenen und glorreichen Vorgänger sich zum Muster genommen, dessen Weise und Thaten er immer vor Augen gehabt; so wie man sagt, daß Alexander den Achill, Cäsar den Alexander, Scipio den Cyrus nachgeahmt habe. Und wer das Leben des Cyrus von Xenophon gelesen, findet nachher in Scipios Leben, wie sehr diese Nacheiferung den Letztern selbst preiswürdig gemacht, und wie genau er in Keuschheit, Zugänglichkeit, Menschenfreundlichkeit, Freigebigkeit sich nach dem gebildet, was Xenophon von Cyrus schreibt. In dieser Weise hat nun jeder weise Fürst sich auch zu halten und friedliche Zeiten ja nicht ungenutzt sich verschwinden zu lassen, sondern mit fleißiger Kunst aus ihnen einen Schatz zu bereiten, den er geltend mache zur Zeit der Trübsal, so daß das umgewandelte Glück ihn bereit finde, seine Streiche abzuwehren.

Aus Kap. 21 d. B.

Wie ein Fürst sich zu betragen habe, um Achtung zu erwerben.

Nichts wirkt so günstig auf die öffentliche Meinung für einen Fürsten, als große Unternehmungen, sodann Einrichtungen, welche Muster werden für Andere.

Auch erwirbt es einem Fürsten Achtung, wenn er ein ganzer Freund ist, und ein ganzer Feind, d. h. wenn er ohne irgend einen Rückhalt sich erklärt zu Gunsten des Einen gegen den Andern. Denn wenn zwei Mächtige, deine Nachbarn, an einander gerathen, so ist entweder der Fall, daß, wenn der Eine siegt, du den Sieger zu fürchten habest, oder es ist der Fall nicht. In jedem dieser beiden Fälle wird es dir immer nützlicher sein, dich zu erklären, und einen guten Krieg zu führen, indem, wenn du dich nicht erklärt hast, du im ersten Falle immer die Beute des Siegers wirst mit guter Erlaubniß und zum Wohlgefallen des Besiegten; und du wirst nirgends eine Zuflucht finden, indem der Sieger keine zweideutigen Freunde will, noch solche, die ihm in der Noth nicht beistehen, und der Besiegte dich eben so wenig in Schutz nimmt, da du nicht mit den Waffen in der Hand sein Geschick hast theilen wollen. — Antiochus war nach Griechenland gekommen, eingeladen von den Aetoliern, um die Römer herauszutreiben. Er schickte Redner an die Achäer, Freunde der Römer, um sie zur Neutralität zu bewegen; von der andern Seite redeten denselben die Römer zu, daß sie zu ihren Gunsten die Waffen ergriffen. Die Sache kam in der Versammlung der Achäer zur Berathschlagung, und als daselbst Antiochus Gesandter ihnen zuredete, neutral zu bleiben, erwiederte der Abgesandte der Römer: »Die Maaßregel, welche »man als die beste und nützlichste für euren Staat anpreist, daß »ihr euch in unsern Krieg nicht einmischet, ist grade die allerverderblichste für euch, indem, wenn ihr keinen Antheil nehmt, »ihr zuletzt ohne einigen Dank oder Achtung, als der Preis des

»Siegers zurückbleibt.« Und immer wird es sich finden, daß der, welcher dein Freund nicht ist, dich um Neutralität ersucht, der aber, welcher dein Freund ist, fordert, daß du mit den Waffen in der Hand dich erklärst.

Aber Fürsten von keinem Entschluß schlagen gewöhnlich, um nur die gegenwärtige Gefahr zu vermeiden, den Weg der Neutralität ein, und gehen denn auch gewöhnlich darüber zu Grunde. Wenn aber ein Fürst sich muthig zu Gunsten des einen Theils erklärt, und der, dem er anhängt, siegt, so laß denselben immer so mächtig sein, daß du seiner Willkühr überlassen bleibst, dennoch hat er Verbindlichkeiten gegen dich, und es hat sich eine Liebe erzeugt, und die Menschen sind niemals so ehrlos, daß sie mit einer so beispiellosen Undankbarkeit dich unterdrücken sollten. Dazu kommt, daß die Siege niemals so entscheidend sind, daß der Sieger nicht noch Einiges zu schonen habe, besonders die Gerechtigkeit. Wenn hingegen derjenige, dem du anhingest, verlöre, so würdest du von ihm aufgenommen werden, und er dir helfen, so lange er könnte; oder, im schlimmsten Falle, wärest du doch der unabtrennliche Gefährte eines Glücks, das sich wiederum erheben kann.

Im zweiten Falle, wenn die Kämpfer von der Art sind, daß du vom Sieger nichts zu fürchten hast, so wird es um so mehr eine kluge Maaßregel, Theil zu nehmen, indem du sodann zum Sturze des Ersten den Beistand des Zweiten erhältst, der, wenn er Verstand hätte, Alles anwenden müßte, um jenen zu erhalten; wenn ihr überwindet, so bleibt er deinem Ermessen anheim gegeben, aber es ist unter der gegebenen Voraussetzung unmöglich, daß er mit deinem Beistande nicht überwinde.

Und hier ist denn der Ort, anzumerken, daß ein Fürst niemals mit einem, der da mächtiger ist, denn er selbst, sich verbinden müsse, zum Nachtheil eines Dritten, es sei denn, daß die Noth ihn dazu zwinge; denn wenn er überwindet, bleibt er dem Ermessen desselben anheim gegeben, nichts aber hat ein Fürst mehr zu fliehen, als die Abhängigkeit von fremder Willkühr.

Auch glaube doch nie ein Staat, daß er jemals eine durchaus sichere Maaßregel ergreifen könne, sondern er wisse, daß alle, die er nimmt, zweifelhaft sind, indem es nun einmal in der Ordnung der Dinge liegt, daß, auf dem Wege einem Nachtheile auszuweichen, man einem andern entgegen geht. Aber darin hat eben der Verstand sein Wesen, daß er die innere Natur der Nachtheile aufdecke, und das am Wenigsten Schlimme für gut nehme.

Noch soll ein Fürst sich als Liebhaber der Virtuosität zeigen, und jedem, in irgend einer Kunst sich Auszeichnenden Ehrenbezeugungen ertheilen.

Zusatz.

Machiavelli's Lehre über Neutralität und Partheinehmen ist dadurch, daß auf eine Erfindung der neuern Politik, die bewaffnete Neutralität, keine Rücksicht genommen werden konnte, unvollständig geblieben, und wir wollen dieselbe in seiner Grundsätzen auf folgende Weise ergänzen.

Zuvörderst, wenn dein natürlicher Verbündeter gegen eine andere euch beiden furchtbare Macht angegriffen wäre, so ist die Beibehaltung der Neutralität durchaus verderblich, denn die Kräfte deines Verbündeten sind die deinigen, und seine Schwächung ist die deinige, und er kann nicht angegriffen werden, daß du es nicht zugleich mit seiest. Sind aber die kriegführenden Mächte beide deine Nebenbuhler, wofür sie ohne Ausnahme zu halten sind, wenn sie nicht deine natürlichen Verbündeten sind, und sind sie dir schon jetzt gefährlich, oder könnten sie es in der Zukunft werden, so ist es dein Gewinn, daß sie, ohne dein Zuthun, an einander selber eine Gewalt brechen, die du mit deiner eignen Gefahr und Aufwande hättest brechen müssen; und in diesem Falle kann die bewaffnete Neutralität eine sehr gute Maaßregel seyn, wenn man darauf sieht, daß beide ungefähr in gleichem Grade geschwächt werden, keiner aber einen besondern Zuwachs von Kräften erhalte, oder, wenn der letzte Fall

eintreten sollte, sogleich auf die Seite des Schwächern tritt; wenn man, so sie des Kriegs müde werden, oder sonst die Fortsetzung desselben uns lästig wird, mit bewaffneter Hand den Vermittler macht, den Frieden diktirt, und in demselben nicht vergißt, sich zu bedenken. Aber mit den Waffen in der Hand zuzusehen, wie der eine Theil unmäßig geschwächt werde, und der andere unmäßig wachse; diesem Fehler hinterher noch den zweiten hinzuzuthun, daß man sie sich selbst vertragen lasse, so gut es gehen will, als ob wir gar nicht da wären, und nun hingehe, und sich ruhig entwaffne; dieser Gebrauch der bewaffneten Neutralität hat, ausser allen von M. dargelegten Fehlern der Neutralität noch diesen, daß er die Achtung für uns noch weit entscheidender verringert, und daß wir, durch die Kosten der Bewaffnung und der Erhaltung auf dem Kriegsfuße nur diese Verachtung uns erkauft haben.

Kap. 22 d. B.

Von den Secretarien der Fürsten.

Von nicht geringer Wichtigkeit für einen Fürsten ist die Wahl seiner Minister; denn er hat gute oder schlechte, lediglich nach Maaßgabe seines eignen Verstandes. Die erste Meinung, die man von einem Fürsten faßt, und von seinem Kopfe, gründet sich auf den Anblick derer, die er um sich hat. Sind diese tauglich und treu, so kann man immer annehmen, daß jener Verstand habe, indem er sie als tüchtig herausgefunden, und sie treu zu erhalten verstanden hat, eben so, wie man im entgegengesetzten Falle nur immer, ohne Furcht sich zu irren, nachtheilig von ihm denken kann, indem er den ersten Irrthum, den er begehen kann, in dieser Wahl begeht. Niemand lernte Antonius von Venafro, Minister des Pandolf Petrucci, Fürsten von Siena, kennen, der nicht geurtheilt habe, daß Pandolf ein sehr verständiger Mann sein müsse, da er einen solchen Minister habe. Indem es nämlich drei Arten von Köpfen giebt, von denen die einen das Rechte von sich selbst finden, die andern, nachdem es ihnen gezeigt worden, die dritten weder durch sich selbst, noch

unter der Anleitung anderer, von denen die ersten die trefflichsten, die zweiten auch ehrenwerth, die dritten aber zu nichts nütze sind: so war es offenbar, daß Pandolf, wenn auch nicht von der ersten Art, denn doch sicher von der zweiten wäre, indem, wenn Jemand, gesetzt auch, die Gabe der Erfindung gehe ihm ab, auch nur das Unterscheidungsvermögen hat, ob gut oder böse sei, was einer sagt oder thut, er die guten oder bösen Thaten des Ministers erkennt, die ersten vervollkommnet, die zweiten verbessert, und der Minister, ohne Aussicht, ihn betrügen zu können, sich gut hält. Einen Minister zu durchschauen, giebt es folgendes nie trügendes Mittel für einen Fürsten: Siehst du, daß der Minister mehr an sich gedenkt, denn an dich, und daß er in allen Handlungen nur auf seinen Nutzen sieht, so glaube, daß ein solcher niemals ein guter Minister sein und du dich nie auf ihn wirst verlassen können; indem derjenige, der eine Monarchie zu berathen hat, niemals an sich denken soll, sondern an den Fürsten, und niemals an etwas ihn erinnern soll, ausser an das, was den Fürsten selbst betrifft. Dagegen soll von der andern Seite der Fürst selbst an den Minister denken, damit er ihn treu erhalte, ihm Ehrenbezeugungen ertheilen, ihn bereichern, ihn sich verbinden, Ehren und Aufträge mit ihm theilen, damit seine Ersättigung mit Ehre und Gut ihm das Verlangen anderer Ehre und anderes Gutes benehme, die Theilnahme aber an entscheidenden Aufträgen ihm alle Veränderung furchtbar mache, indem er einsieht, daß er sich ohne diesen Fürsten nicht halten kann. Sind nun die Fürsten und die Minister also beschaffen, so können sie einander gegenseitig vertrauen, sind sie anders, so wird es immer ein unglückliches Ende nehmen für den einen oder für den andern.

Zusatz.

Wir wollen Machiavelli's Lehre durch Anwendung derselben deutlicher machen. — Nur auf seinen eignen Nutzen, und zunächst auf die Behauptung seines Platzes ist bedacht ein Minister der auswärtigen Angelegenheiten, (denn von diesen re-

det M. vorzüglich), welcher mit andern Höfen, und besonders mit dem, den er für den mächtigsten hält, wie auch etwa sein Fürst mit ihnen stehen möge, es durchaus nicht verderben, noch an irgend einer entscheidenden Erklärung oder Maaßregel gegen sie Theil nehmen mag, damit, falls jener etwa Sieger bliebe, (welches geschehen wird, falls der Treulose an der Spitze der Geschäfte bleibt) er bei ihm Gnade finde, oder, falls es zu einem schmählichen Frieden käme, nicht seine Entlassung, sondern vielmehr seine Beibehaltung zur Bedingung gemacht werde. Treu hingegen ist derjenige Minister, der als ganzen und entschiedenen Feind sich zeigt des Feindes seines Herrn, und seines Staates, und als entschiedenen Freund der Freunde von diesen. Diese Treue eines Ministers aber ist bedingt durch die Treue des Fürsten gegen sich selbst und seine Nation: daß dieser nämlich selber ganzer Feind sei und ganzer Freund; nicht aber die Waffen mit dem Gemüthe eines schon Ueberwundenen führe, der durch schwache Gegenwehr heimlich die Gnade und Verschonung dessen zu gewinnen sucht, gegen den er öffentlich kämpft, und den er schon als unbezweifelten Sieger ansieht, und der heimlich beneidet und fürchtet den mit ihm Verbündeten; welchem sonach mit Halbheiten und auf Schrauben gesetzten Erklärungen und Maaßregeln seines Ministers recht eigentlich gedient ist. Treu macht ein Fürst den Minister, und verbindet ihn sich innig, wenn er, nach M.'s Worten, ihn zum Theilnehmer entscheidender Aufträge macht, d. h. wenn er ihm dergleichen Rückhalte und Schlupfwinkel nicht gestattet, sondern ihn zu unumwundenen Maaßregeln und Erklärungen nöthigt, also daß er, wenn der Feind siegte, von ihm keine Schonung zu erwarten hätte. Der beste Minister in einem ernstlich gemeinten Kriege ist immer der, der beim Siege des Feindes Alles verliert. Freilich kann solche Entschiedenheit nur ein solcher Fürst fordern, der wiederum die Kraft hat, seinen Minister zu schützen; wo hingegen fremde Befehle und Interessen über die Anstellung oder Entfernung der Minister entscheiden, daselbst kann ein ehrlicher und verständiger Mann durchaus nicht dienen.

Kap. 25 d. B.

Wie viel das Glück vermöge über die menschlichen Unternehmungen, und inwiefern man sich gegen den Einfluß desselben setzen könne.

Es ist mir nicht unbekannt, daß Viele dafür gehalten haben und noch dafür halten, die weltlichen Dinge seien durch das Geschick und durch Gott so unabänderlich bestimmt, daß die Menschen dabei nichts zu ihrem Vortheile verändern könnten, und durchaus kein Verwahrungsmittel gegen das Schicksal hätten. Man würde hieraus folgern können, daß es vergeblich sei, sich mit diesen Dingen viel zu bemühen, und daß man sie eben der Leitung des Geschicks überlassen müsse. Diese Meinung hat in unsern Tagen größern Glauben gefunden, als je, um der großen Umwandlungen willen, die man erlebt hat, und noch alle Tage erlebt, weit hinaus über alles menschliche Vermuthen. Jenes bedenkend, neige ich mich gewissermaaßen hin zu jener Meinung. Wiederum aber, da uns ja freier Wille verliehen ist, urtheile ich, es möge wohl wahr sein, daß das Glück über die Eine Hälfte unsrer Handlungen entscheide, daß es aber die andere Hälfte oder auch etwas weniger, unsrer Leitung überlasse. Ich vergleiche dasselbe einem reißenden Strome, der in einem Ausbruche von Wuth die Ebnen unter Wasser setzt, Bäume und Häuser niederwirft, hier Land abreißt, dort welches ansetzt, vor dem Jeder flieht, und seiner Wuth ausweicht, unvermögend derselben zu widerstehen. Obwohl nun derselbe also beschaffen ist, so ist es doch den Menschen nicht benommen, zu der Zeit, da er ruhig ist, Vorkehrungen dagegen zu treffen, durch Befestigung der Ufer und Dämme, also daß, wenn er wieder anwächst, er entweder friedlich in einem Kanale abfließe, oder, wenn er ja wieder austräte, er doch nicht mehr so losgebunden und verderblich wüthe. Gleicherweise verhält es sich mit dem Glücke; auch dieses zeigt seine Macht nur da, wo keine Mannhaftigkeit bereit steht, die ihm Widerstand leiste, und wendet seine Angriffe nur nach der Seite, wo es weiß, daß keine festen Ufer und Dämme

sind, dieselben aufzuhalten. Und wolltet ihr etwa Italien, welches der Sitz ist jener Umwandlungen, und der Anziehungspunkt aller jener Bewegungen, näher betrachten, so würdet ihr finden, daß dasselbe ein Feld ist ohne Dämme und ohne irgend ein festes Ufer. Wäre dasselbe eingedämmt gewesen durch gehörige Tüchtigkeit der Menschen, so wie Deutschland, Spanien, Frankreich es ist, so würde diese Ueberschwemmung entweder nicht die großen Veränderungen hervorgebracht haben, die wir sehen, oder sie würde auch gar nicht hierher sich gezogen haben. So viel über den Widerstand gegen das Glück im Allgemeinen.

Um aber tiefer herab zu dem Besondern zu kommen, mache ich aufmerksam darauf, daß man denselben Fürsten heute glücklich sieht, und morgen zu Grunde gerichtet, an welchem doch, während dieses Wandels seines Glücks, durchaus keine Veränderung seiner Natur oder seiner Eigenschaften sichtbar geworden. Ich glaube, daß dies zuvörderst aus der Ursache entsteht, welche ich schon oben ausführlich aus einander gesetzt, nämlich weil derjenige Fürst, der sich ganz auf das Glück stützt, zu Grunde geht, sobald dieses sich ändert. Sodann glaube ich, daß derjenige Glück habe in seinen Unternehmungen, dessen Weise zu verfahren mit der Beschaffenheit seiner Zeit übereinstimmt, Unglück aber derjenige, mit dessen Verfahren die Zeiten nicht zusammenstimmen. Daher sehen wir, daß die Menschen in den Dingen, die sie glücklich durchsetzen, und dergleichen Jedermann im Auge behält, nämlich Ehre und Reichthümer, auf sehr verschiedene Weise zu Werke gehen, der eine bedächtig und voll allerlei Rücksicht, der andere mit Ungestüm, der eine gewaltthätig, der andere mit Künsten, der eine geduldig, der andere das Gegentheil, und doch ist es möglich, daß mit diesen verschiedenen Weisen ein jeglicher zum Ziele komme. Noch sieht man von zwei gleich Bedächtigen, den einen seinen Zweck erreichen, den andern nicht, und eben so, daß es zweien auf dieselbe Weise mit dem entgegengesetzten Verfahren gelinge, indem der eine bedächtig, der andere ungestüm ist, welches Alles lediglich aus der Beschaffenheit der Zeit erfolgt, die mit ihrem Verfahren entweder zusammenstimmt, oder nicht, und hieraus die so eben erwähnte Er-

scheinung zu erklären ist. Eben daraus fließt auch die Veränderung in dem schon errungenen Glücksstande eines Menschen, indem, so jemand sich mit Vorsicht und Geduld beträgt, diesem es ohne Zweifel glücklich geht, so lange die Zeit auf eine solche Weise abläuft, daß dieses sein Betragen zweckmäßig ist; dagegen er zu Grunde geht, wenn die Zeiten und Dinge sich ändern, eben darum, weil er sein Verfahren nicht ändert. Auch giebt es keinen so weisen Mann, der hierein sich zu schicken wüßte, theils weil keiner von dem sich entfernen kann, wohin ihn seine Natur zieht, theils auch, weil jemand, der auf seinem eingeschlagenen Wege immer glücklich gefahren ist, sich nicht überzeugen kann, daß es gut sein möchte, denselben zu verlassen; und so ist denn der bedächtige Mann, wenn es nun Zeit wäre, ungestüm vorwärts zu gehen, unvermögend es auszuführen, und geht zu Grunde; dagegen wenn er seine Natur umgeändert hätte, zugleich mit Zeiten und Dingen, sein Glück sich nicht verändert hätte. — Papst Julius II. ging bei allen seinen Unternehmungen ungestüm zu Werke; und fand Zeiten und Dinge dieser seiner Weise zu verfahren so angemessen, daß es mit ihm allemal einen glücklichen Ausgang nahm. Man bedenke sein erstes Unternehmen auf Bologna noch während Johann Bentivoglio's Leben. Die Venezianer waren damit unzufrieden, der König von Spanien, so wie der von Frankreich, hatten gegen dasselbe mancherlei vorzustellen, aber er riß in Person sich fort mit seiner Kühnheit und seinem Ungestüm zu der Expedition, und bei diesem kühnen Schritte blieb Spanien und Venedig betäubt und ruhig, das letztere aus Furcht, das erstere, weil es das ganze Königreich Neapel wieder zu erlangen wünschte. Auf der andern Seite zog der König von Frankreich sich zurück, als er die Bewegungen des Königs von Spanien sahe und weil er desselben Freundschaft durch die Demüthigung der Venezianer sich erwerben wollte, und dafür hielt, daß er ihm seine Truppen nicht verweigern könne, ohne ihn offenbar zu beleidigen; und so setzte denn Julius durch sein kühnes Losschlagen durch, was niemals irgend ein anderer Papst mit aller menschlichen Klugheit durchgesetzt haben würde, indem, wenn er mit seinem Ausmarsche aus

Rom hätte warten wollen, bis die Unterhandlungen abgeschlossen, und alle Artikel in Richtigkeit gewesen wären, es ihm niemals gelungen wäre, indem der König von Frankreich tausend Ausflüchte gefunden, die andern ihm tausend Schreckbilder vorgemalt haben würden. Ich will nichts sagen von desselben Papstes andern Unternehmungen, die alle in derselben Weise geführt worden, auch alle ihm glücklich von statten gegangen sind, indem die Kürze seines Lebens es mit ihm nicht bis zum Gegensatze kommen ließ. Wären nämlich Zeiten eingetreten, die ihm Bedächtigkeit zur Nothwendigkeit gemacht hätten, so wäre daraus sein Untergang erfolgt, indem er niemals von der Weise abgewichen sein würde, zu der seine Natur ihn hinzog.

Ich ziehe aus diesem allen das Resultat, daß, da das Glück wandelt, die Menschen aber unbiegsam bei ihrer Weise bleiben, die letztern glücklich sind, wenn sie mit dem ersten zusammenstimmen, unglücklich aber, wenn sie mit demselben nicht zusammenstimmen. Zwar halte ich allerdings dafür, daß es besser sei, ungestüm einher zu gehen, als bedächtig, indem Fortuna ein Weib ist, die geschlagen werden muß, und gestoßen, wenn man sie unter sich bringen will; auch sieht man, daß sie sich öfter von solchen überwinden läßt, als von denen, die da träg und langsam einher schreiten. Deshalb ist sie auch, als Weib, eine Freundin der Jünglinge, indem diese weniger bedachtsam sind und verwegener, und ihr mit größerer Kühnheit gebieten.

Zusatz.

Was auch immer der bloße nicht selbst Antheil nehmende Beobachter der menschlichen Unternehmungen von Glück oder Unglück halten, und wie viel oder wenig von dem Erfolge derselben er einer unbekannten, und nicht unter unsre Berechnung zu bringenden Ursache zuschreiben möge; so soll doch der, der getrieben ist, wirklich etwas zu unternehmen, jener unbekannten Ursache durchaus keinen Einfluß zugestehen, sondern es muß ein solcher sich bestreben, sein Vorhaben so weit zu durchdringen, als irgend möglich ist, und so weit er es durchdringt, Alles berech=

nen, und nun, in gutem Glauben und mit unerschütterlicher Fassung an das Werk gehen. Die meisten Male wird einem solchen Muthe und Glauben das Unternehmen gelingen: Mißlingen aber, Untergang, Tod, wenn es einmal sein muß, kommen ohne unsre Mühe und trotz unsrer besten Berechnungen von selber. So nun Jemand durch die Betrachtung, daß es doch immer möglich bleibe, daß ihm das Unternehmen mißlinge, sich abhalten lassen wollte, etwas zu thun, bis ihm die absolute Unmöglichkeit des Mißlingens mathematisch demonstrirt wäre, so würde ein solcher, da eine solche Demonstration niemals möglich ist, nimmer zum Handeln kommen. So ist es freilich äusserst selten, daß eine vom Dache fallende Last einen Vorübergehenden tödte, doch ist es geschehen, und wer gegen diese Gefahr sich vollkommen sicher stellen wollte, der müßte niemals sein Zimmer verlassen, in welchem jedoch auch die Decke über ihn hereinbrechen kann, welcher Gefahr er entgangen sein würde, wenn er zu der Zeit sich auf der Gasse befunden hätte. In Gefahr sind wir unaufhörlich, und wer auf absolute Versicherung wartet, ehe er etwas unternimmt, der mag dienlich sein, in der Einsamkeit erbauliche Betrachtungen anzustellen über die Sterblichkeit der Menschen, und die Hinfälligkeit aller Dinge, von dem handelnden Leben aber bleibe er entfernt.

Der schönste Glücksstern, der einem Helden in's Leben leuchten kann, ist der Glaube, daß kein Unglück sei, und daß jede Gefahr durch feste Fassung, und durch den Muth, der nichts, und, wenn es gilt, auch das eigene Leben nicht schont, besiegt werde. Gehe ein solcher sogar unter in der Gefahr, so bleibt es nur den Zurückgebliebenen, sein Unglück zu beklagen, er selbst ist nicht mehr zugegen bei seinem Unglücke. So ist auch die würdigste Verehrung, welche der Mensch der über unsere Schicksale waltenden Gottheit zu bringen vermag, der Glaube, daß sie reich genug gewesen, uns also auszustatten, daß wir selbst unser Schicksal machen könnten, dagegen ist es Lästerung, anzunehmen, daß unter dem Regimente eines solchen Wesens dasjenige, was allein Werth hat an dem Menschen, Klarheit des Geistes und Festigkeit des Willens, keine Kräfte seien, sondern

Alles durch ein blindes und vernunftloses Ungefähr entschieden werde. Denke, könnte man dem Menschen zurufen, daß du Nichts durch dich selbst seiest, und Alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken; aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du Alles allein thun müssest, wie er dir denn auch in der That nicht anders helfen will, als wie er dir schon geholfen hat, dadurch, daß er dich dir selbst gab. Wo gleich beim Anfange einer Unternehmung kein rechtes eigenes Herz bei der Sache ist, sondern die Vorsehung hingestellt wird, wie es scheint, um Etwas in Bereitschaft zu haben, dem man die Schuld des unglücklichen Erfolgs gebe, da ist eben deswegen zu befürchten, daß man ihrer zu diesem Behufe bedürfen werde.

Dieser Glaube, sage ich, und das Leben in diesem Glauben, ist selbst das rechte eigentliche Glück. Dagegen ist das eigentliche Unglück das Mißtrauen in die Möglichkeit eigener Einsicht und eigener Kraft, und die verzagte Ergebung in das blinde Geschick und in Alles, was dasselbe aus uns machen wolle; woraus Unentschlossenheit, Schwanken in den gefaßten Planen, und, um es mit Einem Zuge zu bezeichnen, derjenige Zustand entsteht, da man zugleich auch nicht will, was man will, und zugleich auch will, was man nicht will. Wer so ist, der ist unglücklich geboren, ihm geht das Unglück nach auf allen seinen Schritten, und wohin er tritt, bringt er es mit sich.

Sehe man doch nach in der Geschichte, was denn dasjenige sei, was die Menge, an die das Urtheilen nie eher kommt, bis der Erfolg gegeben ist, von jeher Glück oder Unglück genannt hat! — Es thut im Verfolge einer Unternehmung sich ein Umstand hervor, der an sich weder nothwendig war, noch durch irgend einen menschlichen Verstand vorherzusehen. Der verständige Mann durchschaut auf der Stelle, wie derselbe zu gebrauchen sei für seinen Zweck, und gebraucht ihn also; er, der vielleicht, wenn statt des eingetretenen gerade sein Gegentheil sich ereignet hätte, auch dieses eben so zweckmäßig gefunden haben würde. Es friert z. B. zu ungewöhnlicher Zeit ungewöhnlich stark; und er geht über die mit Eis bedeckten Flüsse, Seen, Moräste, und

erobert gegen alle Erwartung; er, der, wenn Thauwetter eingefallen wäre, vielleicht in dieselben offenen Seen und Moräste den Feind versenkt hätte. Die Menge, welche zwischen dem Froste und der Eroberung kein Mittelglied sieht, staunt sein Glück an, und es ist sein Vortheil, sie dabei zu lassen, weil dies in das Gebiet des Wunderbaren fällt, und den Mann zum besondern Lieblinge der Gottheit erhebt, dagegen die nackte Wahrheit, daß sein Glück auf seinem Verstande beruht habe, viel zu gemein und zu natürlich ist. Ein Andrer hat vielleicht auf Eines und das Andre, das sich zutragen könnte, gerechnet, und ist dagegen gerüstet; und möchte dies kommen, so würde er sich recht gut aus dem Handel ziehen. Leider aber erfolgt nicht dieses, sondern ein Anderes, worauf, als gleichwohl auch möglich, er ebenfalls hätte rechnen können und sollen: darauf ist er nicht vorbereitet, und er fällt. Da sich ihm nun dennoch nicht nachsagen läßt, daß er gar nichts bedacht habe, indem er einiges doch wirklich bedacht hat, so will er lieber Unglück gehabt haben, als seinen unzulänglichen Verstand erkennen und anklagen; und vielleicht wird ihm zum Ersatze für sein erstes Unglück das Glück zu Theil, daß er bei der unverständigen Menge Glauben findet.

Das so eben beschriebene besondere Glück aus einzelnen Ereignissen macht Jeder, der mit einem gehörig tiefen und umfassenden Plane an ein großes Unternehmen geht, sich zu eigen und fesselt es an sein Gefolge. Er hat auf manchen nachtheiligen Umstand gerechnet, welcher, da so wenig alles Ueble geschieht, das wir fürchten, als alles Gute, das wir hoffen, nicht eintritt; er hat gegen diese Uebel Kräfte in Bereitschaft gesetzt, welche, hiervon erübrigt, ihm für andere Zwecke gewonnen werden. Er hat auf manches günstige Ereigniß nicht gerechnet, welches gleichwohl, wie dies immer geschieht, sich einstellt. Er weiß dies auf das Beste zu benutzen, und hat abermals gewonnen. Ueberhaupt sind demjenigen, der einmal im Vortheile ist, alle Dinge freundlich; so lange er nämlich in sich diejenigen Eigenschaften, durch die er anfangs in den Vortheil kam, aufrecht erhält, und durch Siegestaumel sich nicht zu Uebermuth, Sorglosigkeit und Vermessenheit hinreißen läßt. Dagegen sind dem,

der in den Nachtheil gekommen, alle Dinge weit schwerer zu handhaben, und es ist zu befürchten, daß sein erstes Unglück eine Reihe anderer Unglücksfälle zur Folge haben werde.

Im Allgemeinen aber kann man als Regel annehmen, und wird es im Leben und durch die Geschichte bestätigt finden, daß, je unentschlossener, muthloser, träger, kränkelnder, je mehr das Leben verträumend, und für frisches Leben erstorben, einzelne, oder auch ganze Zeitalter waren, desto fester glaubten sie an Unglück und an ein dunkles Verhängniß, gleichsam um die Schuld ihrer heimlich gefühlten Untauglichkeit dadurch von sich selbst abzulehnen; je kräftiger dagegen Einzelne oder ganze Zeitalter in sich selbst waren, desto mehr glaubten sie an das überwiegende Vermögen tüchtiger Menschen, und hielten dafür, daß nichts unerreichbar sei dem unerschütterlichen Willen.

III. Beschluß.

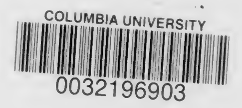
Möge diese Blätter ein günstiges Geschick begleiten! Sie waren bestimmt, beizutragen zur Ehrenrettung eines braven Mannes; zugleich auch diejenigen unsrer Zeitgenossen, für die es von Nutzen sein könnte, zu den Schriften desselben wieder hinzuleiten indem sie den Gesichtspunkt, aus welchem allein dieser Schriftsteller verstanden werden und billig beurtheilt werden kann, aufstellten, und einzelne Stücke daraus zur Probe gäben. Mögen sie nicht den entgegengesetzten Erfolg finden, daß auf ihre Veranlassung das Verdammungsurtheil gegen den Autor nur erneuert und geschärft, und der Herausgeber dieser Blätter mit in dasselbe verflochten werde!

Zunächst fallen uns zwei Gattungen von Menschen ein, gegen die wir uns verwahren möchten, wenn wir es könnten. Zuvörderst solche, welche, so wie sie selbst mit ihren Gedanken niemals über die neueste Zeitung hinaus kommen, annehmen, daß dieß auch kein Andrer könne, daß demnach Alles, was geredet oder geschrieben werde, eine Beziehung auf diese Zeitung

habe, und derselben zum Kommentar dienen solle. Diese erinnere ich, daß Machiavelli nun fast seit drei Jahrhunderten todt ist, und daß ich, in meinen Zusätzen, einhergehend nach seinen Principien, ihn nur also ergänzt habe, wie er zuweilen, wenn er noch tiefer in die Sache hätte hineingehen wollen, meistens aber, wenn er sich nicht so streng auf die damalige Beschaffenheit seines Vaterlandes beschränkt, sondern seine Betrachtung auch über die ihm wohl bekannten Länder von festerer bürgerlicher Verfassung hätte ausdehnen wollen, vor drei Jahrhunderten sich selbst gar füglich hätte ergänzen können. Sodann bitte ich sie, zu bedenken, daß Keiner sagen könne: siehe, da ist dieser gemeint und dieser! — der nicht vorher bei sich selbst geurtheilt habe, daß dieser und dieser wirklich und in der That also sei, daß er hier gemeint sein könne; daß daher Keiner einen im Allgemeinen bleibenden Schriftsteller, der in der, alle Zeit umfassenden Regel, jede besondere Zeit vergißt, der Satyre beschuldigen könne, ohne zu bekennen, daß er erst selbst, als ursprünglicher und selbstständiger Urheber, diese Satyre gemacht habe, und ohne höchst thörichter Weise seine eigenen geheimsten Gedanken zu verrathen.

Sodann giebt es solche, die vor keinem Dinge Scheu haben, wohl aber vor den Worten zu den Dingen, und vor diesen eine unmäßige. Du magst sie unter die Füße treten, und alle Welt mag zusehen; dabei ist für sie weder Schande noch Uebel: wenn aber darauf ein Gespräch erhoben würde vom Treten mit Füßen, so wäre dies ein unleidliches Aergerniß, und nun erst höbe das Uebel an; da doch auch überdies kein Vernünftiger und Wohlwollender ein solches Gespräch erheben wird aus Schadenfreude, sondern lediglich, um die Mittel ausfindig zu machen, daß der Fall nicht wieder eintrete. Eben so mit den zukünftigen Uebeln; sie wollen nicht gestört sein in ihrem süßen Traume, und schließen darum fest zu ihr Auge vor der Zukunft. Da aber dadurch Andere, welche die Augen offen behalten, nicht verhindert werden, zu sehen, was herannaht, und in Versuchung kommen könnten, zu sagen, und mit Namen zu benennen, was sie sehen, so dünkt ihnen gegen diese Gefahr das

sicherste Mittel dieses, daß sie den Sehenden dieses Sagen und Benennen verbieten; als ob nun, in umgekehrter Ordnung mit der Wirklichkeit, aus dem Nichtsagen das Nichtsehen, und aus dem Nichtsehen das Nichtsein erfolgen würde. So schreitet der Nachtwandler einher am Rande des Abgrundes; aus Barmherzigkeit, ruft ihm nicht zu, jetzt sichert ihn sein Zustand; wenn er aber erwacht, so stürzt er herab. Möchten nur auch die Träume Jener die Gabe, die Vorrechte und die Sicherheit des Nachtwandels mit sich führen, damit es ein Mittel gebe, sie zu retten, ohne ihnen zuzurufen und sie zu erwecken. So sagt man, daß der Strauß die Augen vor dem auf ihn zukommenden Jäger verschließe, eben auch, als ob die Gefahr, die ihm nicht mehr sichtbar, überhaupt nicht mehr da sei. Der wäre kein Feind des Straußes, der ihm zuriefe: öffne deine Augen, siehe, da kommt der Jäger, fliehe nach jener Seite hin, damit du ihm entrinnest.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032196903

